

Apostillas a Georg Simmel

*En memoria de Héctor Vera que, allá por 1960,
me prestaba los libros de Simmel*

Búsqueda. Escasa es la presencia de Simmel en nuestras librerías. Un par de misceláneas (*Cultura filosófica*, *El individuo y la libertad*) circulan bajo el sello Península. Su *Sociología*, editada en tiempos por la Revista de Occidente y reeditada por Alianza, al igual que su *Filosofía del dinero* (Instituto de Estudios Políticos) resultan inhallables. Las ediciones argentinas de los años cuarenta/ cincuenta (la miscelánea que incluía *Cultura femenina*, los estudios sobre Kant, Goethe y Rembrandt, sus trabajos sobre filosofía de la historia) constituyen rarezas bibliográficas.

No faltan, como se ve, antecedentes editoriales. Parece, entonces, que el público lector y el mundo académico pasan de Simmel. Sin embargo, cuando la moda de lo postmoderno, hubo que echar mano de este clásico del pensamiento social, lo mismo que de Max Weber, para explicar el origen de la enésima crisis de la modernidad. Según dice Jürgen Habermas, que ha intentado una recuperación simmeliana en Alemania, perjudicó a nuestro escritor su difícil encasillamiento político en una época que exigía etiquetas legibles, cuando no carnés de afiliación. Hay mucho de Simmel en Lukács, pero también en Ortega. Lo tuvieron en cuenta el marxista Henri Lefebvre (en cuanto a su sociología de lo cotidiano) y el liberal Raymond Aron (en cuanto a la formación del pensamiento sociológico en la moderna Alemania). ¿Dónde colocarlo, entonces, a la izquierda o a la derecha?

Simmel no jugaba al escondite, sino que pensaba libremente. Y sólo en este fin de siglo estamos recuperando tal condición general del trabajo cognoscitivo: el pensamiento libre, sin compulsiones previas ni fines preestablecidos.

Lo postmoderno. Al intentar concebir una época posterior a la modernidad y que no fuera moderna, en el sentido de contemporánea (o, por

mejor decir: coetánea, de la misma camada histórica), las apelaciones a los que pensaron la crisis de lo moderno como crisis de la objetivación-razionalización-cuantificación de una vida libre de hechizos y encantamientos (Weber, Simmel) «descubrieron» que la modernidad estaba en crisis por definición, que la crisis era y es una de sus inherencias. Precisemos: la crisis es, desde el punto de vista del objeto, esa situación que lleva algo a sus límites y asiste a su cambio de calidad; desde el punto de vista del sujeto, la crisis es criterio y crítica: separación y contraposición de elementos, juicio.

La modernidad se define porque todo lo enjuicia y se enjuicia a sí misma. No se sacraliza, sino que consagra al juicio mismo como actividad insoslayable del hombre moderno. Todo se puede perder en la historia, reino de lo pasajero. Lo único que no se puede perder es el juicio. La *Urteilkraft*, que es una fuerza o potencia que consiste en ejecutar la partición primaria, el punto de partida, que es un esbozo de la historia misma: antes y después del dichoso (o desdichado) punto.

Los venerables huesos de Weber y Simmel se revolverán en sus respectivas tumbas cada vez que se pronuncia la palabra *postmoderno*. El hombre, lo sepa o no, es siempre moderno, o sea: juicioso, judicativo, enjuiciador, separado de sí mismo por una escisión fundamental que lo hace, precisamente, humano.

Vida y aventura. La vida es un conjunto, una unidad, lo uno por excelencia. Luis Rosales lo traducía al andaluz y sostenía que la vida es lo junto. Lo uno es impensable. Se vive y basta. Mejor dicho: no basta. Por eso vienen la escisión y el juicio. Simmel caracteriza este salirse de la vida, este alterarse, como aventura. El modelo de la aventura es el sueño y su consecuencia, la obra de arte. Fernando Savater ha rondado estas alteraciones en su libro *La infancia recuperada*.

Socialmente, la aventura tiene una institución: el juego. Al jugar, apostamos, nos aventuramos, pero sabemos que hay una regla del juego. En la aventura, en cambio, rige el puro azar. Por eso, el juego termina y de la aventura se retorna. El aventurero carece, felizmente, de sistema, y su vida está hecha de fragmentos. Es el paradigma del pensador moderno, desde Montaigne. La aventura del conocimiento se denomina ensayo, el género sin generalidades que no encaja en ninguna preceptiva.

La vida es lo junto pero sólo alcanza su máximo sentido si logra salirse de sí misma, al aventurarse. El filósofo es el aventurero del espíritu. Si se dirige a la cúspide encuentra el erotismo. Si desciende a la profundidad (lo insondable, lo abismal, lo carente de fondo) halla la religión. Sus riesgos institucionales son el rufián y el sacerdote.

Historia y vida. La historia no es la vida, sino su alteridad. Por ello, no pueden existir la una sin la otra. Pueden ser, pero no existir. La historia se

hace en la vida, pero está más allá de la vida. En ese más allá desde el cual se puede contar la vida, convertirla en ese cuento llamado historia.

Antropología. El hombre es un ser de diferencias. Busca entender por medio de la distinción y acaba difiriendo de sí mismo, siendo el uno y el otro. El hombre separa para unir lo separado y une para separar lo unido. Es un ser fronterizo que no admite ninguna frontera, porque siempre quiere ir más allá. Si acaso reconoce una que otra aduana, ya que igualmente hay que pagar algo para seguir el viaje.

¿Qué busca el hombre en esa dialéctica del devenir, separar y reunir? Busca lo que más íntimamente posee: destino. Sólo el hombre —a diferencia de los animales y los dioses— tiene destino. Se le aparece (se nos aparece) cuando entiende/entendemos que todo lo necesario en nuestra vida es fruto de la casualidad.

Sentido. Las relaciones entre el pensamiento y el ser son paradójicas. El pensamiento controla al ser a través del sentido pero el sentido sólo se logra por medio de algo excepcional cuya raíz es el azar. La excepción es la que otorga, revela, produce o ilumina el sentido en el oscuro campo del hábito. El sentido de lo ordinario se halla en lo extraordinario.

La moda. Un meditador de lo moderno debe preocuparse por la moda, ya que modernizarse es cambiar de modos, de modales y de modas. El hombre moderno se caracteriza por ser *teleológico*, o sea por fijarse sus propios fines y no aceptarlos prefijados por los dioses, la fatalidad que los domina o la ciega e infalible naturaleza. Ser *hombre a la moda*, por el contrario, es imitar, comportarse gregariamente y aspirar a parecerse, a no distinguirse. El hombre moderno sintetiza ambas tendencias: la fijación de fines profanos y la socialización de dichos fines.

La modernidad es igualadora e individualista, o sea que genera dos dinámicas opuestas. Uniformiza pero valoriza el cambio: su uniformidad y sus uniformes no son duraderos. Por eso la moda muere joven, como propone Jean Cocteau. La síntesis entre individualismo y moda es el *dandysmo*, algo propio de individuos sin géneros, según define Baudelaire. El *dandy* crea la moda y, cuando la ha impuesto, huye de ella. Jamás está a la moda, sino al revés. La moda lo sigue y nunca lo alcanza.

Simmel, aparte de ser uno de los primeros en tomarse en serio esa «trivialidad» de la moda, sugiere que no hay modas individuales, en lo que repite a Baudelaire, acaso sin saberlo. El individuo, institucionalizado por la modernidad, al igual que el aventurero, el filósofo o el soñador que se preocupa por esa otra efímera circunstancia que es su vida onírica (ejemplo: un contemporáneo de Simmel, un tal Sigmund Freud), producen sentido saliéndose de la comunidad para ofrecer a ésta lo que sabe sin saberlo.

Algo más: Simmel ya define lo que hoy llamamos consumismo, o sea la producción de objetos destinados no sólo a perecer, sino a ser sustituidos antes de satisfacer ninguna necesidad. Destruir algo porque ha pasado de moda, aunque produzca satisfacciones. La vieja ceremonia primaveral del *potlatch*. Las hogueras de San Juan, la quema del Rey Invierno, las fallas valencianas. Liturgias de la ceniza, la forma que se disuelve y clama por nuevas conformaciones.

Naturaleza y sociedad. Hay algo que naturalmente empuja a los hombres a asociarse, a constituir sociedades. La sociedad, a su tiempo, produce lo menos natural del mundo, la moda. Para consagrarla existe el castigo a lo considerado vergonzoso, un sujeto en el que se personifican las partes malas de todos. Es fundamental en toda sociedad el chivo expiatorio, garante de la salud colectiva. La mujer, por las dudas, se preocupa más de la moda que el varón (al menos, en tiempos de Simmel, de un marcado bisexualismo victoriano). La inseguridad de la mujer como individuo la lleva a acentuar sus actitudes gregarias, y si no, que lo digan muchas feministas.

El filósofo: es alguien que tiene una marcada personalidad pero, al tiempo, poca o nula persona, vida personal.

Moral y ética. A Kant le preocupa la moral, el estatuto moral del hombre. A Nietzsche, la ética, que es la crítica de la moral. La moral se puede sustituir pero no suprimir. Por eso hay morales diversas y una sola ética. Aquéllas son y ésta deviene.

¿Es el hombre un animal *naturalmente* moral? En tanto ser de diferencias, una de las recurrentes es la que opone lo bueno a lo malo. Algo similar ocurre cuando se cuestiona el orden por medio del lenguaje. Donde hay lenguaje hay orden. Exagerando: donde hay gramática, hay Dios. Sólo se puede cuestionar radicalmente el orden suprimiendo todo signo. Privado de signo, el animal humano se libera de toda identidad, incluida su propia y humana identidad.

Femenino y masculino. Simmel se dedicó repetidamente a configurar el contenido de este dualismo. Frente a la objetividad del varón, su concepción del género humano, su empuje hacia el mundo, el invento de la subjetividad, la psicología individual, la unidad del ser y el devenir en la historia, la capacidad de volver abstracto lo que es común (la ley), la propensión a la infidelidad y a la novedad, la creación, el ideal, el Estado, la mujer representa el género autocentrado, lo absoluto sexual, el encierro doméstico como universo, la asimilación entre la idea y lo inmediato (una filosofía intuicionista, digamos), la variedad inaprensible de su psicología (el célebre la *donna è mobile*), sus constantes originalidad y espontaneidad, su empuje mítico, el privilegio de lo posible, el realismo, la facultad de excitar las facultades que no posee.

En este esquema simmeliano, la mujer exhibe su plenipotencia y desdice el tópico del *sexo débil*: la debilidad es meramente muscular y sólo tiene importancia en un mundo laboral, guerrero o deportivo donde la fuerza física resulta relevante.

La mujer simmeliana se define por su capacidad de renunciar y concebir. El símbolo y el concepto, en términos «masculinos». Pero ella es la que elige, porque actúa como el sujeto de la elección, disimulado en la especie. La mujer identifica lo deseable, en la doble figura de la madre y la tentadora, que señala al varón el objeto de su deseo, lo que debe lograr, el punto de partida de su acción moral.

Deseamos como mujeres y actuamos como varones, sin que importe la peculiaridad de nuestros genitales. El ser humano distingue para confundir, separa a efectos de unir. Es un ser andrógino. En efecto ¿qué varón carece de caracteres femeninos y viceversa?

El amor. Amar es tener nostalgia o anhelo de lo no habido a partir del haber. Tengo y, a la vez, siento que no tengo. En el entre que va del tener al no tener, se instala el amor. Cuando alguien ofrece a otro lo que éste no tiene y anhela, coquetea. La coquetería dice que sí y que no, todo junto. Es como un velo que oculta y desnuda. La seducción aparece cuando la oferta de la coquetería tiene un precio concreto. Me seduce aquello que creo poder adquirir. El encanto amoroso, por su parte, es una tendencia a la revelación, a la definición del velo como ocultamiento, a la desnudez.

La infinitud del amor, la ansiedad amorosa, el mal de amores y el resto de la familia, provienen de que nada en este mundo se acaba desnudando del todo, salvo a partir de la muerte, que descubre una desaparición.

Hay algo trágico en el amor y es un conflicto de absolutos. El amante se torna sujeto absoluto y el amado, objeto absoluto. Las identidades de cada uno quedan subvertidas. Inconciliables, los absolutos pueden convertir su trágico encuentro en una trascendencia: un hijo, una obra en común, todo a partir de un tratado de paz y convivencia. O de mera no beligerancia. Lo que no cabe en el amor, por seguir el símil diplomático, es la neutralidad.

La muerte. Modelo de todo límite, de toda forma y de toda conformación (puede leerse, también, de toda conformidad), la muerte posee cualidades pedagógicas. Nos enseña a vivir, por paradoja, ya que nuestra vida, habitada por el deseo de eternidad, es mortal. Somos quien va naciendo a cada instante y, a la vez, quien, a cada instante, va muriendo.

La muerte agujerea la unitiva continuidad de la vida y, también por paradoja, la llena de contingencia y de libertad. En la eternidad todo es puramente necesario. Todo pudo y puede y podrá ser de otra manera, sólo en una vida mortal. En la eternidad, todo es de infinitas maneras y no puede serlo de otras maneras. Si creemos en nuestra inmortalidad, la vida como existencia se disuelve: el ser ya-no-está-ahí.

Pensamiento trágico. El universo filosófico simmeliano está constituido por oposiciones trágicas, legalidades igualmente válidas e incompatibles. En lo fundamental, el mundo tiene una estructura trágica y el filósofo lleva el ¿encargo, misión, oficio, manía profesional? de señalarla.

De algún modo, ésta es la tradición del pensamiento griego que describe el choque entre la fatalidad objetiva y la transgresión que constituye al sujeto, la *ananké* y la *hybris*. La filosofía no es conciliadora sino trágica, por fidelidad a su objeto.

Pero hete aquí que pensar no es sólo pensar el mundo sino trascenderlo, ir hacia ese algo que carece de formas y que por su valor absoluto y su capacidad para situarse, aunque más no sea imaginariamente, más allá, está por debajo o por encima de toda conformación/ conformidad. El mar cambia constantemente de formas y la cúspide de la montaña es el agotamiento de las formas.

La modernidad se caracteriza, entre otras cosas, por la búsqueda de un «tercer reino» donde el sujeto sea también objetivo, reuniendo la objetividad del racionalismo y la subjetividad del idealismo, el mundo tal cual es y el mundo tal cual me/te/le parece que es. La modernidad es el pensamiento que no se resigna aunque se conforme, por eso es la gran inventora de utopías, de mundos por hacer, de ciudades ideales donde todo está en su lugar y la ley no es la formulación abstracta de una tragedia.

La tragedia de la cultura. Los bienes encarnan valores. Cuando se convierten en cosas, ejemplifican precios. Es un triunfo de la razón, porque así son mensurables, discretos, es decir: razonables. Pero también impersonales, extraños. Ejemplo sumo: el dinero, capaz de ser el denominador común de todos los valores, una vez que éstos pierden su atributo de calidad.

La cultura es impulsada por una fantasía de perfección: plenitud y unidad. Se trata o se trataría de situar el alma de cada uno en el mundo de todos. Pero la cultura objetiva, en el mundo moderno, va más rápido que la cultura subjetiva. El espíritu es más veloz que el alma y cada vez se hallan más distantes.

Las cosas no iban mejor antes de la modernidad, cuando la tragedia de la cultura se diseñaba sobre la oposición cultura-vida. Esta es la unidad que sólo puede expresarse por aquélla, que es divergencia, diversidad. Ni determinación ni libertad, la vida es mismidad, indivisible unidad ensimismada. La cultura es malestar y neurosis (otra vez Freud). Nuestro siglo nos muestra que resolver la tragedia en favor de la vida es anular la diversidad en la unidad, o sea alcanzar la barbarie. Del otro lado, la cultura puede convertirse, aunque sólo sea a ratos, en civilización, coloquio de divergencias, diálogo de diversidades: democracia y pluralismo.