

EL ‘HOMBRE ENTERO’ DE SIMMEL: UNA CRÍTICA DE LAS BASES ANTROPOLÓGICAS DE LA ÉTICA KANTIANA Y DE LA ECONOMÍA MONETARIA*

Natalia S. García Pérez
Universidad Complutense de Madrid

Resumen

El presente trabajo trata de demostrar que a la luz del concepto de ‘hombre entero’ o ‘personalidad’ de Simmel se revela cierto isomorfismo estructural entre el hombre ético kantiano y el hombre económico moderno. Para ello, se analiza en primer lugar la crítica que Simmel dirige desde dicho concepto contra la concepción antropológica presupuesta en la ética de Kant. En segundo lugar, se examina la relación que se genera entre el hombre y la cultura como consecuencia del desarrollo de la economía monetaria y de lo que Simmel denomina ‘tragedia de la cultura’, tratando de demostrar que dicha relación produce un tipo de individualidad que, sobre el trasfondo del hombre entero, se evidencia equivalente a la presupuesta en la ética de Kant. Por último, se confrontan los modos de valoración de la ética kantiana y de la economía monetaria con el tipo de normatividad que conviene al hombre entero.

Palabras clave: G. Simmel, ‘hombre entero’, ética kantiana, economía monetaria desarrollada, praxis y póiesis, tragedia de la cultura, sensibilidad anárquica, vida naturalizada, lógica abstracta, ley individual, vínculos objetivos.

Abstract

This paper aims at demonstrating that in light of Simmel’s concept of ‘whole man’ or ‘personality’ a certain structural isomorphism between the kantian ethical man and the economic modern man becomes apparent. We analyze in the first place the criticism which

Recibido: 15/03/2010. Aceptado: 20/07/2011.

* Este trabajo se ha realizado gracias a una beca FPU del Ministerio de Educación y en el marco del proyecto de investigación “Naturaleza humana y comunidad: Una investigación, a partir de Kant, sobre los principios antropológicos del cosmopolitismo” financiado por el MEC (HUM2006-04909/FISO).

Simmel directs from that concept at the anthropological conception presupposed in the kantian ethics. In the second place, we examine the relation generated between man and culture as a consequence of the development of money economy and of what Simmel calls 'tragedy of culture', seeking to demonstrate that the mentioned relation produces a type of individuality which, from the whole man's point of view, appears as equivalent to the one presupposed in the kantian ethics. Finally, we compare the ways of valuation of kantian ethics and money economy with the type of normativity that suits the whole man.

Keywords: G. Simmel, 'whole man', kantian ethics, developed money economy, praxis and poiesis, tragedy of culture, anarchic sensibility, naturalized life, abstract logic, individual law, objective ties.

En 1913, en su ensayo *La ley individual*, Simmel alcanza a ejercer una crítica radical de la concepción antropológica presupuesta en la ética de Kant, contraponiéndole su concepto de 'hombre entero' o 'personalidad', el cual se halla a la base de su propia propuesta ética de una 'ley individual'¹. Este mismo concepto de 'hombre entero' constituye, a su vez, el presupuesto desde el cual Simmel venía criticando desde comienzos de siglo —especialmente en su *Filosofía del dinero*, publicada en el año 1900— la relación entre el hombre y la cultura que se genera con la expansión y la penetración de la economía monetaria en la modernidad, una relación en la que se funda un tipo de individualidad que resulta equivalente en cuanto a su estructura al detectado en la ética kantiana. El propio Simmel ha expresado de un modo gráfico esta relación entre la ética kantiana y la economía monetaria desarrollada en los siguientes términos:

Su único valor [el valor del acto en la ética kantiana] descansa en el grado de moralidad que representa en tanto que completamente aislado, mientras que no se plantea en absoluto su significación como exteriorización de esta personalidad determinada (...); lo cual a fin de cuentas no es muy diferente de cuando en el ámbito económico un objeto es considerado exclusivamente conforme a su valor en dinero, sin interés por su contenido específico, que está enteramente más allá de esta medida meramente general, válida por igual para las más diversas cualidades².

¹ G. Simmel (1913), *La ley individual. Un ensayo acerca del principio fundamental de la ética*, en *La ley individual y otros escritos*, introducción de Jordi Riba, traducción de Anselmo Sanjuán, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 33-112. Simmel incluirá una reelaboración posterior de este trabajo en su obra póstuma *Intuición de la vida*. Cf.: G. Simmel (1918), *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, traducción de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Nova, 1950, pp. 147-227.

² G. Simmel (1904), *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, Gesamtausgabe B. 9, ed. por Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, p. 222. Traducción propia.

Pues bien, el análisis de este isomorfismo estructural entre el hombre ético kantiano y el hombre económico moderno a la luz del 'hombre entero' constituye el objetivo de las páginas que siguen.

1. Sujeto abstracto y sensibilidad anárquica: la crítica de Simmel a la ética kantiana

Lo "fundamental" de la ética kantiana radica, según Simmel, en que "la universalidad de la ley moral constituye su esencia"³. Únicamente dotando a la ley moral de validez universal entiende Kant que puede salvaguardarse la objetividad de lo práctico, de manera que la objetividad y la universalidad se vinculan en este ámbito del mismo modo que lo hacen en el de las ciencias de la naturaleza⁴. La determinación de esta validez objetiva moral de la acción en virtud del imperativo categórico precisa de la previa subsunción de la acción bajo un concepto determinado, dado que solo en virtud de esta subsunción puede determinarse la máxima de la acción y puede por tanto pasar a establecerse la validez de dicha acción atendiendo a la posibilidad puramente lógica de la universalización de su máxima. Esta subsunción bajo concepto es el modo de dotar de individualidad tanto a las cosas como a las acciones, separándolas de "la continuidad y eterno fluir de lo dado en objetividad primaria"⁵.

Ahora bien, en virtud de esta consideración lógico-conceptual, la acción queda separada, diferenciada o abstraída respecto de las concatenaciones en las que se encuentra dentro de la forma vivenciada con la que la experimenta el individuo. La obviedad con la que la individualidad de la 'cosa' —del ente físico, y por tanto precisamente de aquello de lo cual trata el discurso teórico— depende de su subsunción bajo concepto no alcanza en modo alguno para Simmel al caso de la acción⁶. En efecto, frente a la individualidad que obtienen las cosas en virtud de su subsunción bajo concepto, los seres orgánicos "tienen una unidad objetiva, inmanente a ellos, y gracias a su propia entelequia encuentran la delimitación que les da forma"⁷. Los seres orgánicos consisten, a su vez, en una totalidad orgánica de partes en la que cada parte únicamente recibe su sentido desde la perspectiva del todo⁸.

³ G. Simmel, *Intuición de la vida*, ed. cit., p. 167.

⁴ Cf.: G. Simmel, *La ley individual*, loc. cit., pp. 33-39; 46-48.

⁵ G. Simmel, *Intuición de la vida*, ed. cit., p. 165.

⁶ Cf.: *Ibidem*, pp. 163-167.

⁷ *Ibidem*, p. 165.

⁸ Cf.: G. Simmel, *La ley individual*, loc. cit., p. 53.

Esta relación orgánica entre el todo y las partes alcanza igualmente a ese tipo muy particular de seres orgánicos que son los seres humanos. Así, el ser humano, en tanto que “personalidad”⁹ u “hombre entero”¹⁰, consiste en la totalidad orgánica individualmente determinada de todos sus contenidos vitales, entre los cuales se incluyen desde luego los contenidos prácticos. De este modo, la acción particular que debe ser en cada momento está determinada por el individuo en su totalidad o, dicho de otro modo, constituye la configuración que en ese momento particular, a partir de los contenidos vitales pasados y de las expectativas del porvenir, adquiere la totalidad de la personalidad¹¹. Pero entonces, si la personalidad se da su individualidad desde sí misma, al margen de cualquier subsunción bajo concepto, la acción particular, en cuanto que consiste en la configuración momentánea de esta individualidad, ha de rechazar asimismo su subsunción bajo concepto:

La acción, considerada como latido de la vida directa, no se presta a ser incluida adecuadamente en un esquema conceptual previamente existente, sino que determina su esencia desde el interior de la vida, y sus entrelazamientos con el antes y después y con todo el complejo anímico de esta vida, hacen que su delimitación por un concepto proveniente de fuera sea algo accidental y exterior —por indispensable que resulte para la vida práctica.¹²

Pero entonces, la “individualización artificial de la acción particular”¹³ que el imperativo categórico exige “obstaculiza y se contrapone a la individualidad del hombre entero”¹⁴, suprimiendo su libertad, dado que ahora cada acción particular deja propiamente de pertenecerle y se sitúa frente a él como algo sometido a unas condiciones de objetividad autónomas. A su vez, dado que la normación aislada de la acción particular supone la “exclusión del hombre entero”, “esa separación y singularización del acto conduce a la construcción del yo puro, absoluto, trascendental o trascendente, su correlato”¹⁵.

Ahora bien, en la ética kantiana no es el hombre en tanto que tal el sujeto enunciante del discurso práctico válido, sino que sólo lo es en tanto que ser racional, esto es, en tanto que ser que considera su acción en los términos meramente lógicos que exige el imperativo categórico. Pero entonces, si el hombre fuese exclusivamente un ente de razón y no morase en él otro prin-

⁹ Cf.: *Ibíd.*, p. 57.

¹⁰ Cf.: *Ibíd.*, p. 58.

¹¹ Cf.: *Ibíd.*, pp. 79-86; 109-112.

¹² G. Simmel, *Intuición de la vida*, ed. cit., p. 166.

¹³ G. Simmel, *La ley individual*, loc. cit., p. 56.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 58.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 76.

cipio, la 'sensibilidad', dotado por su parte de una cierta espontaneidad, no se llegaría a la forma relacional del deber¹⁶. Esta sensibilidad es un principio que habita en el hombre carente en sí mismo de toda normatividad, la cual le viene impuesta meramente desde fuera, desde la legalidad de la razón pura práctica. Pero entonces, Kant "en realidad no eliminó la heteronomía; lo único que hizo fue desplazarla de la relación con lo exterior a la interior entre sensibilidad y razón"¹⁷. Esto supone que la sensibilidad, en la medida en que no se someta a la legalidad impuesta por la razón, quedará entregada a un "desamparo anárquico", lo cual ocurre para Simmel respecto de "todo cuanto no pueda adoptar la forma de una máxima universal", que son todos "los momentos de la vida irreductibles a esquemas lógicos" así como "la vida como totalidad"¹⁸, de manera que para el moralismo racional "resultaría impensable que debiéramos *ser*, debiéramos sentir, etc., de tal manera determinada"¹⁹.

Esta contraposición entre razón pura práctica y sensibilidad anárquica resulta subsidiaria de la contraposición entre 'vida' y 'deber' con la que todas las éticas que tratan de establecer un principio moral, fijado de una vez por todas, dan cuenta de la forma relacional del deber. Frente a esta contraposición, la propuesta ética simmeliana de una 'ley individual' entiende que el ser y el deber ser son los dos modos de vivenciar la totalidad de la vida. Así, cuando poco más arriba veíamos que Simmel concibe la acción particular como hallando su fundamento en la totalidad de la vida se trataba, en efecto, de la vida debida y no de la vida efectiva, que coincidirá con la debida únicamente en el hombre que se comporta moralmente. La independencia entre el ser y el deber ser se funda en que cada uno de ellos contiene ya en sí la vida entera bajo uno de los dos modos en que ésta se desenvuelve, de manera que ninguno tiene una prioridad ontológica sobre el otro²⁰.

Dado que la vida es individual, la norma moral también lo será, lo que no comporta clase alguna de subjetivismo. Simmel insiste en la necesidad de desligar la conexión habitual —en la que se funda la ética kantiana—

¹⁶ Cf.: *Ibíd.*, pp. 67-68.

¹⁷ G. Simmel, *Intuición de la vida*, ed. cit., pp. 156-157.

¹⁸ G. Simmel, *La ley individual*, loc. cit., p. 73.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 71.

²⁰ Cf.: *Ibíd.*, pp. 63-67; 92-93. Ser y deber ser son, así, las dos funciones o actos en virtud de los cuales la vida humana se vivencia a sí misma: "Sea cual sea el significado que asignemos al acto de la conciencia de sí mismo, en virtud del cual sabemos frente a nosotros una realidad cuyo contenido somos nosotros mismos, ese acto no es en cuanto a su género nada distinto del acto del deber, en virtud del cual nos sabemos frente a un imperativo cuyo contenido somos nosotros mismos." *Ibíd.*, p. 65.

de lo objetivo con lo supraindividual o universal y de lo individual con lo subjetivo en cuanto que arbitrario o caprichoso, alternativa frente a la cual se da un tercer término: el del deber objetivo propio de cada individuo determinado, el de la 'objetividad de lo individual'; un deber objetivo del cual el sujeto puede concebir representaciones falsas, exactamente en el mismo sentido en que esto ocurre con la conciencia de la propia realidad²¹.

El fundamento de esta objetividad se encuentra en el hecho de que esta vida individual que se desenvuelve bajo la forma del deber es la vida de un hombre entero que no se encuentra abstraído respecto de los contenidos culturales objetivos existentes en cada caso, los cuales lo constituyen en su propia vida. En efecto: "la individualidad que se presenta como deber no es en verdad ahistórica ni vacía de contenido material" sino que está constituida por "todo cuanto le rodea y cuanto ha experimentado a lo largo de toda su vida"²². Así, los propios contenidos vitales se dan, en cada caso, enclavados en o vinculados con contenidos culturales de índole objetiva:

Una vez reconocido como una forma de aquella vida individual coordinada con la otra forma, la de realidad, asume ciertamente todas las concatenaciones externas a él. Y es que todos los vínculos, incitaciones e impulsos sociales o fatídicos, tanto los racionales y religiosos como los provenientes de las mil circunstancias del entorno, todos ellos inciden en esa misma vida. Y es en dependencia de la plenitud y configuración que esa vida experimenta en virtud de todo lo anterior cómo (sic.) ella va determinando en cada caso su deber.²³

En todo caso, estas exigencias de los ordenamientos objetivos que apremian al sujeto únicamente serán su deber en la medida en que constituyan "objetivamente una estructura superpuesta a o imbricada en su realidad"²⁴, algo que sólo cada individuo puede decidir —aun cuando pueda equivocarse al hacerlo²⁵. Así, estas estructuras objetivas fundan exigencias éticas a las

²¹ Cf.: *Ibíd.*, pp. 93-94.

²² *Ibíd.*, p. 95.

²³ *Ibíd.*, p. 91.

²⁴ *Ibíd.*, p. 96.

²⁵ Esta posibilidad de errar es una manifestación de la dificultad que entraña el saber, el confesarse a uno mismo y el atenerse a lo que se debe hacer en cada caso: "Con ello, naturalmente, saltan a la vista las dificultades de la decisión ética, en comparación con las cuales el dominio de una ley universalmente válida, normativa de una vez y para siempre, convierte aquella decisión en algo tan fácil como lo es la orientación de la vida bajo un despotismo oriental comparada con la que es propia de la autonomía del hombre libre." *Ibíd.*, pp. 108-109. La dificultad se acrecienta a la vista de las contradicciones que se producen entre las distintas exigencias de los ordenamientos objetivos con los que el individuo está vinculado, que generan un conflicto de deberes para el individuo de difícil solución, en tanto que el deber relegado acaba generando culpa moral. Cf.: G. Simmel (1910), *Problemas fundamen-*

que el individuo debe responder *no como algo que le manda de un modo heterónimo, sino porque él está constituido en su propia persona por ellas*, esto es, porque él no es un yo abstracto sino un hombre precisamente *entero*, cuya entereza e integridad morales dependen de que esté a la altura de su circunstancia.

A la luz del tipo de validez que conlleva la figura del hombre entero se pone de manifiesto cómo la consideración lógico-conceptual de la acción que exige el imperativo categórico conduce a una descomposición del hombre en razón pura y sensibilidad por la cual ambas instancias resultan mutuamente yuxtapuestas, en la medida en que cada una de ellas queda *abstraída* respecto de la otra. En efecto, frente a la sensibilidad anárquica, intrínsecamente abstraída de toda normatividad, la vida del hombre entero no está abstraída respecto de toda forma racional, espiritual o normativa, sino que está dada precisamente *a la escala* de “todo cuanto le rodea”, esto es, de los contenidos culturales objetivos; a la vez que la norma moral, por su parte, no está abstraída de la vida humana concreta, sino que se establece asimismo *a su escala*, en cuanto que depende de todo cuanto el individuo “ha experimentado a lo largo de toda su vida”. Frente a esta relación conjugada entre la vida y la norma, en la ética de Kant es la invalidación de la normatividad ínsita en la entereza del hombre entero como consecuencia de la nueva normatividad abstracta exigida por el imperativo categórico la que conduce a la correlativa abstracción de la sensibilidad respecto de la norma, la cual le viene impuesta ahora como algo puramente externo —el mandato de la razón es en efecto, como hemos visto más arriba, heterónimo para la sensibilidad.

Ahora bien, este proceso de dualización en la esencia del hombre resulta estructuralmente equivalente, como ahora veremos, al que se da fácticamente en el hombre moderno con la objetivación económico-técnica de los contenidos vitales que se produce con la expansión y penetración de la economía monetaria.

2. La independización de las formas económicas respecto de la personalidad: cultura desalmada y vida naturalizada

En la segunda parte de su *Filosofía del dinero*, Simmel analiza las transformaciones que suponen para el individuo los procesos de objetivación

tales de la filosofía, traducción de Susana Molinari y Eduardo Schulzen, España, Espuela de Plata, 2006, pp. 181-186.

económico-técnica de los contenidos vitales que se dan con la expansión y penetración de la economía monetaria. Ahora bien, su posición ante dichas transformaciones resulta ambivalente, en tanto que las considera por una parte sobre el trasfondo de la normatividad que conviene al tipo de individualidad que ellas generan, mientras que, por otra parte, las observa desde el tipo de normatividad que conlleva su propia concepción de la individualidad como 'hombre entero' o 'personalidad'.

En efecto, como vamos a ver a continuación, la independización de las formas económicas²⁶ respecto de lo personal, por la cual pasan a regir sobre los contenidos vitales puramente desde su legalidad objetiva propia, genera una yuxtaposición de planos en la esencia del hombre que resulta estructuralmente equivalente a la dualidad entre la razón pura y la sensibilidad anárquica detectada en la ética kantiana. Sin embargo, mientras que Simmel, según hemos visto, no duda en rechazar la noción de libertad implícita en la ética de Kant, en tanto que ésta lo es de un yo abstracto y no del hombre entero, cuya libertad resulta más bien suprimida, en el caso de la economía monetaria va a entender como efectivamente liberadores unos procesos que sólo pueden aparecer como tales desde el punto de vista de un sujeto tan abstracto, en tanto que separado de sus contenidos vitales, como lo es el sujeto práctico kantiano. Pero será, por su parte, desde el punto de vista del hombre entero, como se evidenciará que la otra cara de esa libertad que disfruta el yo abstracto económico es una vida naturalizada, desarraigada de una objetividad que, a diferencia de lo que ocurre con la objetividad impuesta por las formas económicas, pudiera elevarla a su altura espiritual.

El yo abstracto constituye el trasfondo del análisis simmeliano del modo como los procesos de objetivación económico-técnica de la actividad productiva humana contribuyen a la realización de la libertad individual²⁷. La tesis en la que se basa su argumentación es la de que la vinculación de índole personal, en la cual el individuo se encuentra en la totalidad de su ser condicionado por las cualidades específicas de las cosas o por personas individualmente concretas, consiste en una falta de libertad. Frente a esta

²⁶ Utilizamos aquí esta denominación de 'formas económicas' porque, como veremos más adelante, el proceso de independización de las relaciones económicas respecto de lo personal se inscribe a su vez dentro de un proceso más general que abarca a todas las 'formas espirituales' de los que Simmel denomina 'mundos ideales', entre los cuales se encuentra el propio cosmos económico moderno.

²⁷ Análisis que Simmel lleva a cabo en el cuarto capítulo de *Filosofía del dinero*. Cf.: G. Simmel (1900), *Filosofía del dinero*, traducción de Ramón García Cotarelo, Granada, Comares, 2003, pp. 343-446.

situación, la libertad se lograría no ya con la ausencia de todo vínculo, en la cual no puede surgir la conciencia del propio ser para sí, sino con la objetivación de todos los vínculos, de tal manera que sea solo una parcela objetivada de la propia personalidad la que se ponga en relación con parcelas a su vez objetivadas de las cosas o de las otras personas. Esto conllevaría una diferenciación entre los momentos subjetivos y objetivos de la práctica vital —que Simmel considera análoga a la que se da entre el sujeto y el ser natural— por la que cada ámbito pasaría a regirse exclusivamente por su propia legalidad interna, alcanzando su autonomía respecto del otro²⁸.

Simmel destaca, en este sentido, el proceso de objetivación de las relaciones de dependencia mutua, por el cual la personalidad deja de relacionarse con otras personalidades, para pasar a tener únicamente que ver con actores económicos que desempeñan una función objetiva y ante los cuales ella misma consiste en una función de esa índole. A su vez, la necesidad de que la personalidad como tal no quede vinculada en los procesos productivos exige asimismo la objetivación de la prestación, con lo que el individuo queda separado no ya sólo respecto de los otros, sino también respecto de su propio hacer. Por último, el individuo debe separarse también de sus vinculaciones personales con las cosas concretas. En efecto, la propiedad no es otra cosa que los actos de disposición sobre las cosas, de manera que tiene como correlato la acción del propietario. Pero entonces las acciones quedan determinadas por las cualidades específicas de las cosas, a la vez que la propiedad se ve usada de un modo personal o peculiar, distinto del uso que, desde el punto de vista de su explotación técnica, pudiera convenirle objetivamente. La separación entre la propiedad y el propietario, que se logra por intermedio del dinero, posibilita que cada uno evolucione conforme a sus leyes más propias, de manera que “las épocas de una técnica muy elaborada y completamente objetiva son, al mismo tiempo, las de las personalidades más individualizadas y más subjetivas”²⁹.

Pero entonces, de lo que se trata en primera instancia es de una liberación o independización de las formas económicas respecto de lo personal, por la cual pasan a regir sobre los contenidos vitales puramente desde su legalidad interna propia, mientras que la personalidad se libera por su parte únicamente en tanto que sujeto abstracto, dado que en virtud de este proceso de objetivación económico-técnica ha quedado *separada* tanto respecto de los otros como respecto de las cosas e incluso respecto de su propio hacer

²⁸ Cf.: *Ibíd.*, pp. 343-351; 364-372.

²⁹ *Ibíd.*, p. 415. Cf.: *Ibíd.*, pp. 358-364; 372-383; 412-421.

—en tanto que éste sea susceptible de considerarse, como hacer productivo, desde un punto de vista económico³⁰.

Así, exactamente de igual manera que en la ética kantiana, la consideración de los contenidos vitales —‘práxicos’ en el caso de aquella ética, ‘poéticos’ en el caso que estamos considerando— conforme a una lógica objetiva y autónoma ajena a la totalidad de la personalidad conlleva la separación de dichos contenidos respecto de esta última y genera como su correlato un sujeto abstracto. Simmel, que ensalza la libertad individual que la expansión de la economía monetaria contribuye así a realizar, no puede sin embargo ignorar el hecho de que la personalidad alcanza esta libertad a costa de quedar expulsada de la objetividad, de tal manera que llega a denominarla una ‘interioridad pura’, denominación que ostenta una similitud manifiesta con el ‘yo puro’ que había criticado en el caso de la ética de Kant³¹.

Ahora bien, como consecuencia de esta expulsión de la personalidad de la objetividad, la otra cara de esa interioridad pura consiste en una vida desarraigada o naturalizada, abstraída de toda normatividad espiritual. Esto se pone de manifiesto a la luz del análisis simmeliano de la contextura que, a raíz de la independización de las formas económicas, adquieren los contenidos culturales objetivos³². En efecto, la cultura subjetiva consiste en la elevación de la esencia humana en tanto que personalidad orgánica por encima de la medida de su desarrollo meramente natural en virtud de la inclusión

³⁰ De este modo, la personalidad como tal ha quedado libre, en efecto, de sus vínculos personales con los otros y con las cosas, pero sólo en cuanto que *vaciada* de todo contenido vital efectivo. En el segundo epígrafe del quinto capítulo de la obra (cf.: *Ibídem*, pp. 505-525), Simmel se ocupa de “completar ahora mediante una serie de manifestaciones en dirección opuesta” (*ibídem*, p. 505) la significación del dinero para el valor personal de la que había tratado en el capítulo cuarto. Estas manifestaciones tienen que ver en todos los casos con los sentimientos de despersonalización, de pérdida de sentido y de pérdida de dignidad que experimentan aquellos que se han visto separados de sus contenidos vitales efectivos por la cuña introducida por el dinero.

³¹ Cf.: *Ibídem*, p. 612. Con todo, podría parecer que hay una diferencia entre ambos casos que invalidaría su comparación. Pues, en efecto, en la filosofía práctica kantiana esa lógica autónoma es tanto la que determina la objetividad de la acción como la que configura la autonomía del sujeto práctico, mientras que parece que en el cosmos económico la libertad de la ‘interioridad pura’ se destaca diferenciándose frente a la lógica económico-técnica bajo la que se subsume su actividad productiva, circunscrita en la exterioridad. Sin embargo, Simmel entiende la libertad como una diferenciación recíproca de los intereses de la personalidad por la cual cada uno se ajusta a sus normas y objetivos propios (cf.: *Ibídem*, pp. 385-386; 428), de manera que la lógica económico-técnica *es la autonomía del individuo mismo*, en tanto que constituye la legalidad objetiva de una de sus esferas de interés.

³² Análisis que Simmel lleva a cabo en el segundo epígrafe del sexto capítulo de *Filosofía del dinero*. Cf.: *Ibídem*, pp. 577-613.

de una objetividad espiritual³³. Pero en la cultura contemporánea los contenidos culturales objetivos sufren un proceso de transformación por el que dejan de servir a este desarrollo de la personalidad orgánica, lo cual conduce, dada la definición de la cultura subjetiva, a su naturalización. En efecto:

Frente a esta acepción del concepto universal de cultura aparece una situación especial dentro de la cultura actual. Si se compara la época contemporánea con la de hace cien años, se puede decir (...) que las cosas que llenan y rodean objetivamente nuestra vida (...) están increíblemente cultivados (sic.), pero la cultura de los individuos (...) no está igualmente avanzada e, incluso en muchos casos, hasta se encuentra en retroceso³⁴.

La característica diferencial de los objetos de la época contemporánea respecto de los de épocas pretéritas, que permite a Simmel hablar de un “proceso de *objetivación* de la cultura contemporánea”³⁵, radica en la autonomía que dichos objetos adquieren al quedar regidos por una lógica propia, en virtud de la cual ya no pueden constituir la esfera de expresión de la personalidad³⁶. Pues, en efecto, “únicamente es objeto para nosotros aquello donde la libertad tropieza, es decir, aquello con lo que nos encontramos en relación sin poder asimilarlo a nuestro yo”³⁷.

Esta conversión en objeto de los contenidos culturales se da tanto en la esfera de la producción como en la del consumo como consecuencia de la división del trabajo y de la especialización. Pues, en efecto, el trabajador ya no es ni se siente como el auténtico constructor de su mundo objetivo, dado que el sentido de su producto ya no depende de su personalidad sino de la conexión que ese producto parcial mantenga con otros. De este modo, el producto aparece ante él como algo autónomo, ajeno a su personalidad, como asimismo lo son los medios de producción, ante los cuales no es sino el realizador de una función objetivamente determinada. Se interrumpe de igual modo la relación de reciprocidad entre el productor y el consumidor, por la cual aquél era el constructor del mundo objetivo en el que el

³³ Cf.: *Ibidem*, pp. 577-581. Vid. también G. Simmel (1908), “De la esencia de la cultura”, en *El individuo y la libertad*, traducción de Salvador Mas, Barcelona, Península, pp. 185-197 y G. Simmel (1911), “El concepto y la tragedia de la cultura”, en *Cultura femenina y otros ensayos*, traducción de Genoveva Dieterich, Barcelona, Alba Editorial, pp. 139-144.

³⁴ G. Simmel, *Filosofía del dinero*, ed. cit., p. 581.

³⁵ *Ibidem*, p. 602. La cursiva es nuestra.

³⁶ El proceso de objetivación de la cultura contemporánea consiste, en efecto, en “el proceso de diferenciación que separa los contenidos aislados de la personalidad, a fin de situarlos enfrente de ella como objetos, con determinación y movimiento propios”. *Ibidem*, p. 592.

³⁷ *Ibidem*, p. 598.

segundo había de desenvolverse³⁸. Así, el proceso de objetivación de la cultura contemporánea, por el cual los contenidos culturales dejan de servir a la elevación espiritual de la personalidad orgánica, radica en que ésta deja de ser la productora, en tanto que personalidad, del mundo objetivo, y deja por lo mismo de poder construir este mundo con vistas a los requerimientos reales de las otras personalidades.

Pero entonces, dado que la división del trabajo y la especialización no son sino aspectos o consecuencias de la lógica económico-técnica autónoma, el tipo de cultura objetiva que podría servir a la finalidad de la cultura subjetiva sería justamente aquella *en la que las formas económicas no se hubieran independizado de lo personal*, único modo de que la personalidad pudiera crear una objetividad que fuera su expresión, que es el tipo de objetividad que a su vez reobra sobre ella elevándola espiritualmente³⁹. Pues, en efecto, Simmel sostiene implícitamente en su análisis del proceso de objetivación de la cultura contemporánea este ideal de una objetividad cultural que fuera en sí misma expresión de la personalidad. Así, opone el alma al espíritu, entendiendo por este último el contenido objetivo considerado en su serie objetiva y autónoma —que es en este caso la económica—, y por el alma la forma que toma el espíritu en tanto que vinculado a la configuración de la unidad personal, y presupone a continuación como ideal el de una cultura que, frente a la cultura contemporánea, que sería una mera realización del espíritu, estuviera en sí misma *dotada de alma*⁴⁰.

³⁸ Cf.: *Ibidem*, pp. 588-603.

³⁹ En tanto que Simmel presenta el proceso de objetivación de la cultura contemporánea como una inflexión específica, y si se quiere como una situación paradójica, dentro del “concepto universal de cultura”, cabe señalar que, junto al ideal según el cual los contenidos culturales objetivos supondrían sin resto una elevación de la personalidad orgánica, cabría entender que en el *antes* del proceso de objetivación —y solo en tanto que haya un tal *antes* puede destacarse esa inflexión específica en que consiste la cultura contemporánea— se habrían dado aproximaciones históricas imperfectas de dicho ideal. De este modo, en la medida en que Simmel evalúa críticamente, desde su concepto de personalidad orgánica, el proceso de independización de las formas económicas respecto de la personalidad, las formas económicas de índole personal históricamente acontecidas que Simmel confronta a su vez sistemáticamente con la economía monetaria desarrollada, a saber, la *economía natural* y la del *medievo*, aparecen como realizaciones por aproximación de ese ideal de la cultura objetiva; algo que Simmel no puede explicitar precisamente por la falta de libertad en que esas formas consisten desde el punto de vista del sujeto abstracto.

⁴⁰ Cf.: *Ibidem*, pp. 606-608. Por ello puede afirmar que, con la división del trabajo, crece la distancia entre el espíritu y el alma, dado que “*resulta imposible incluir en la obra la unidad de la personalidad en la cual se vincula, para nosotros, el valor, la calidez y la peculiaridad del alma*” (*Ibidem*, p. 607. La cursiva es nuestra); o bien que en la cultura moderna “*faltan los valores de las personalidades, que no pueden diluirse en las objetividades*”.

Pero entonces, si había sido preciso expulsar a la personalidad de la objetividad en el ámbito de la actividad productiva con el fin de poder preservarla de las vinculaciones con las cualidades específicas de las cosas y con personas individualmente concretas, ahora, sin embargo, precisamente en la medida en que dicha objetividad ya no puede ostentar la forma de la personalidad, aquella presunta libertad así ganada, que lo es en realidad respecto de un sujeto abstracto, se revela como la causante del retroceso de la cultura subjetiva. La libertad del yo abstracto económico conlleva para la personalidad una falta de libertad ante los objetos, revelándose incompatible con los valores de la personalidad. La alternativa se establece entonces entre aceptar la vinculación que la personalidad en sí misma mantiene con las cosas y con los otros, único modo de que pueda crear una cultura objetiva correlativa consigo misma que la eleve a su altura espiritual, o bien, si se quiere sostener el concepto moderno de libertad, que consiste en una independización respecto de aquellos vínculos, aceptar entonces el proceso de *naturalización* al que la personalidad como tal va a quedar sometida, al haber quedado barrida de la objetividad.

Simmel enmarcará este proceso de objetivación de la cultura contemporánea, que en *Filosofía del dinero* se circunscribía al cosmos económico, dentro de un proceso general que denominará 'tragedia de la cultura', según el cual los contenidos culturales objetivos, en la medida en que se desarrollan conforme a su lógica interna propia en su serie objetiva y autónoma (que no es ya únicamente la económica, sino también la artística, científica, religiosa, etc.⁴¹) se alejan de su valor cultural, entendiendo por tal, como asimismo ocurría en *Filosofía del dinero*, su significación para el desarrollo de la personalidad orgánica⁴².

En su caracterización de esta tragedia, Simmel comienza por concebir la cultura como la objetivación de un espíritu que era antes solo subjetivo⁴³. Sin embargo, esta idea de que el espíritu subjetivo se crea a sí mismo en la

(Ibídem, p. 608. La cursiva es nuestra). Vid. también G. Simmel, "El concepto y la tragedia de la cultura", loc. cit., pp. 171-172.

⁴¹ Cf.: G. Simmel, "El concepto y la tragedia de la cultura", loc. cit., p. 154. En este artículo de 1911 Simmel se refiere, en una enumeración que en todo caso no se quiere completa, a las 'series' del arte, la ciencia, la religión y la economía. Veremos más adelante que estas series, junto con la moral y el derecho, constituirán lo que en 1918 denominará 'mundos ideales'.

⁴² Cf.: Ibídem, pp. 139-161.

⁴³ "El espíritu subjetivo tiene que abandonar su subjetividad, pero no su espiritualidad, para establecer la relación con el objeto por la que se lleva a cabo su cultivación." Ibídem, p. 145.

objetividad no se compeadece con la función que Simmel le había adjudicado a ésta en la definición de la cultura subjetiva. Pues, en efecto, esta objetividad ya no eleva al hombre a un estadio superior al de la mera naturaleza, dado que el hombre, en tanto que espíritu subjetivo, ya se encuentra en el estadio espiritual más logrado en tanto que espiritual⁴⁴. Más bien, como ahora veremos, lo que ocurre es que este concepto de la cultura objetiva es precisamente el que conviene *específicamente* al tipo de cultura que ya no eleva a la personalidad por encima de la medida de su desarrollo meramente natural.

Pues bien, esta cultura en la cual el espíritu subjetivo se ha dado su objetividad seguiría un desarrollo propio que la alejaría de la finalidad cultural subjetiva, de tal manera que *ese mismo sujeto* que así se habría dado su objetividad no se vería después elevado en virtud de ella. En esto consistiría, según Simmel, su carácter trágico, dado que “decimos de un designio que es trágico (...) cuando las fuerzas destructivas dirigidas contra un ser brotan de las capas más profundas de ese ser mismo”⁴⁵. Ahora bien, aquí se pone de manifiesto que la conceptualización de esta tragedia depende, también en este caso, de la ambivalencia del punto de vista de Simmel, fundada en los dos tipos de la individualidad que maneja. Pues, en efecto, ese ‘ser’ supuestamente condenado a un trágico destino se desdobra en realidad en dos seres distintos: el ‘espíritu’ que se crea a sí mismo como objeto no es el mismo ‘ser’ que después se ve sometido por eso objetivo que él mismo ha creado, sin que ello lo alcance a la altura de sí mismo, pues este segundo ser es, en realidad, la ‘personalidad orgánica’:

La gran empresa del espíritu, superar el objeto como tal creándose a sí mismo como objeto para, a través del enriquecimiento por esta creación, volver a sí mismo, se logra muchas veces; pero el espíritu tiene que pagar su autoperfección con la posibilidad trágica de ver surgir en la ley, propia al mundo creado por él, una lógica y una dinámica que separan, cada vez más deprisa y con distancias cada vez mayores, los contenidos de la cultura del fin de la cultura⁴⁶.

⁴⁴ La única limitación del espíritu es la de ser solo subjetivo, razón por la cual tiene que objetivarse, para encontrarse así sólo consigo mismo y no ya frente a la objetividad meramente natural, ajena a él, ya que: “Ésta es la única manera por la que la forma existencial dual, compatible inmediatamente con la integridad del sujeto, se organiza en una relación interiormente unitaria.” (Ibídem, p. 145.) De este modo, se produce una elevación espiritual de la naturaleza objetiva y exterior, pero no una elevación de la propia naturaleza del hombre a través de esa cultivación de la objetividad, como correspondería al concepto de la cultura subjetiva.

⁴⁵ Ibídem, p.168.

⁴⁶ Ibídem, p. 173.

Ese 'fin de la cultura' es, en efecto, el valor de los contenidos culturales para la cultura subjetiva, la cual consiste, como sabemos, en el desarrollo de la personalidad en tanto que totalidad orgánica unitaria. Pero entonces, el desarrollo de las series objetivas conforme a su lógica interna propia conlleva el desarraigo o naturalización de la personalidad en tanto que dicha cultura no resulta correlativa con su forma unitaria y orgánica, con lo que "arrebata al individuo particular la relación interna unitaria con el todo de la cultura y remite ese todo de nuevo a sí"⁴⁷. Pero esta necesidad de unidad que tiene la personalidad no puede aparecer desde el punto de vista del espíritu, dado que éste no constituye en sí mismo una totalidad orgánica como lo es la personalidad. Así, la objetivación del espíritu en las series autónomas regidas por una legalidad interna propia no resulta trágica en modo alguno para el espíritu, que se encuentra más bien en ellas como en su casa, pues él no es a la postre otra cosa que el nombre con el que se designa al sujeto creador de dichas series.

En efecto, éste es el papel que Simmel atribuye al espíritu en su reflexión acerca de la génesis de los mundos ideales de la ciencia, el arte, la religión, el derecho, la economía y la moral desarrollada en el segundo capítulo de *Intuición de la vida*.⁴⁸ La situación de la cultura que analiza en este caso es la misma que la que había considerado críticamente bajo la denominación de 'tragedia de la cultura', pues se trata del proceso por el cual cada 'serie', ahora denominada 'mundo', pasa a regirse en exclusiva por su 'lógica objetiva interna'⁴⁹. Pero, sin embargo, en esta nueva reflexión, precisamente en la medida en que maneja únicamente el punto de vista del espíritu y no el de la personalidad orgánica, concibe como liberador este mismo proceso de la cultura que anteriormente había considerado como trágico.

Cada uno de los mundos ideales es el resultado de la conformación de la materia del mundo, que no puede captarse en su pureza, por parte de unas categorías o formas espirituales *a priori* y puras que constituyen los distintos modos de validez posibles de los contenidos —según el modelo kantiano del apriorismo trascendental⁵⁰. Ahora bien, estas formas espirituales se estarían dando "de antemano"⁵¹ supeditadas al finalismo vital de una

⁴⁷ G. Simmel (1909): "El futuro de nuestra cultura", en *El individuo y la libertad*, ed. cit., p. 200.

⁴⁸ Cf.: G. Simmel, *Intuición de la vida*, ed. cit., pp. 33-95.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 35.

⁵⁰ Cf.: *Ibidem*, pp. 33-37. Vid. también p. 73.

⁵¹ *Ibidem*, p. 73.

vida concebida como puramente biológico-genérica⁵², de tal manera que su lógica objetiva interna se vería coaccionada, desviada o incumplida por este sometimiento⁵³, a la vez que los distintos mundos se encontrarían por lo mismo en un estado “enmarañado”⁵⁴ y no diferenciado, como correspondería en rigor al hecho de que “cada uno de ellos predica ya en su lenguaje especial toda la materia del mundo”⁵⁵. El espíritu tiene por tanto que liberarse respecto de esta coacción del finalismo vital para pasar a conformar la materia del mundo desde sus “grandes modos de función”⁵⁶, dando como resultado los distintos mundos ideales. De este modo, el espíritu se libera en tanto que purificado de la vida, esto es, en tanto que espíritu puro.⁵⁷

En la medida en que Simmel entiende esta liberación del espíritu puro como siendo *nuestra* liberación⁵⁸, cae en la misma identificación que había criticado a Kant entre el hombre y la parte por la cual él es espíritu puro. A su vez, este espíritu puro deja del otro lado, como ocurría asimismo en Kant con la sensibilidad, una vida *naturalizada*, en tanto que ha sido concebida como meramente biológico-genérica. Pues, en efecto, esta vida no se ve elevada con el espíritu, sino que únicamente constituye aquello de lo que las formas espirituales se liberan, a la vez que la lógica a la que estas formas espirituales, una vez vueltas autónomas, fuercen a la vida regirá sobre ella de un modo externo —esto es, heterónomo, exactamente como ocurría con la sensibilidad en el caso de la ética de Kant⁵⁹.

⁵² Un finalismo vital que, en efecto, Simmel presenta como siendo el mismo en el caso del animal que en el del hombre. Cf.: *Ibídem*, pp. 44-45. Sin embargo, Simmel pretende a su vez presentar las formas espirituales como generadas por la vida misma “a base de sus propias necesidades teleológicas” (*ibídem*, p. 92), una génesis de la que en modo alguno es capaz de dar razón y que resulta injustificable dada la concepción de la vida que maneja, puesto que faltaría por aclarar el principio por el que la vida humana, que en tanto que vida es puramente biológico-genérica, igual que la de cualquier otro animal, *necesita* de esas formas y, correlativamente con ello, el modo como ellas *pueden servir* funcionalmente a esa vida.

⁵³ Cf.: *Ibídem*, pp. 41-48.

⁵⁴ *Ibídem*, p. 83.

⁵⁵ *Ibídem*, p. 35.

⁵⁶ *Ibídem*, p. 35.

⁵⁷ “Si fuéramos espíritu puro, es decir, si nuestro comportamiento ya no tuviera que concebirse como parte o continuación del finalismo involuntario de nuestra organización corporal, nos habríamos emancipado en principio de la categoría de fin.” *Ibídem*, p. 46.

⁵⁸ “Somos libres en el reino ideal ante el cual termina la teleología”. *Ibídem*, p. 48.

⁵⁹ Pero entonces, si consideramos este análisis de la génesis de los mundos ideales a la luz de la reflexión simmeliana sobre la tragedia de la cultura, podremos ver que, en este caso, al conceptuar la autonomización de las formas ideales como siéndolo respecto de una vida meramente biológico-genérica, Simmel está tomando el resultado al que efectivamente se llega en la cultura contemporánea como principio explicativo del proceso a él conducente,

Esta concepción de los mundos ideales sella definitivamente una tendencia que ya estaba presente en la reflexión simmeliana acerca de la tragedia de la cultura, consistente en legitimar el proceso de racionalización pura y diferenciación recíproca de los mundos ideales al negar la pertinencia o la posibilidad, respectivamente, de una *reconducción* de la lógica objetiva interna de dichos mundos conforme a las exigencias de una teleología externa a la pura reiteración vacía de dicha lógica. En el primer caso, esto se consigue entendiendo que esa teleología es meramente biológico-genérica, mientras que en el segundo caso dicha legitimación es la consecuencia de entender como un destino trágico inevitable la brecha entre la cultura subjetiva y la cultura objetiva al presentar como un mismo sujeto al espíritu puro que se objetiva y a la personalidad orgánica que sufre posteriormente esa objetivación.

Pues, en efecto, en la medida en que la personalidad orgánica es una clase de vida en modo alguno genérica, sino específicamente humana, cabría seguir sosteniendo la necesidad de una reconducción de la lógica objetiva de los mundos ideales en función de los fines de dicha personalidad. Pero Simmel se cierra esta posibilidad en su concepción de la tragedia de la cultura con esa superposición equívoca entre el espíritu y la personalidad, dado que con la reivindicación de esa reconducción lo que se estaría pidiendo es justamente *una cultura objetiva construida por esa personalidad orgánica y no ya por el espíritu puro*. Por ello, el ideal que Simmel no puede dejar de sostener, dada su concepción de la personalidad, de una cultura objetiva dotada de alma queda en un estado embrionario, meramente apuntado, pues la ambivalencia de su punto de vista le impide hacerse cargo de lo que tal ideal exigiría.

A su vez, cabe entender la relación que esa cultura animada mantendría con la vida del hombre precisamente a partir del modelo de la 'ley individual' que Simmel había opuesto al imperativo categórico kantiano. En efecto, la propia ética de Kant no constituye sino el mundo ideal de la moral, racionalizado puro y diferenciado de los otros⁶⁰. Por ello, con plena consecuencia, al considerar críticamente la ética kantiana desde su concepto de la individualidad como hombre entero o personalidad orgánica, Simmel detecta la relación de yuxtaposición de planos entre una sensibilidad 'anárquica' y una razón pura que el imperativo categórico introduce en la esencia del hombre. Pues bien, frente a la relación de yuxtaposición entre

en tanto que dicho resultado consiste en una efectiva yuxtaposición de planos entre una vida naturalizada y unas formas espirituales puras.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 92.

un espíritu puro objetivado, abstraído de la vida, —que sería el equivalente del tipo de objetividad que implica el imperativo categórico— y una vida naturalizada abstraída por su parte de la objetividad espiritual —que sería el equivalente de la sensibilidad ‘anárquica’—, el modelo de la ‘ley individual’ indicaría hacia una relación conjugada entre la cultura y la vida, por la cual la primera, en cuanto que animada, no estaría desprendida de los contenidos vitales, entre medias de los cuales se establecería, a la vez que la vida tampoco se encontraría en sí misma abstraída de la forma objetiva, en tanto que los contenidos vitales estarían dados a la escala de la objetividad cultural, de acuerdo con el concepto de la cultura subjetiva⁶¹.

3. Los modos abstractos de valoración del hombre económico moderno y del hombre ético kantiano frente a la objetividad y la peculiaridad del ‘hombre entero’

A la luz de la ética de las cualidades del ser o ética de la distinción nietzscheana, de la que Simmel se apropia, se pone de manifiesto que los modos de valoración de la ética kantiana y de la economía monetaria conducen a

⁶¹ Por lo demás, la preeminencia que en el pensamiento simmeliano adquiere la autonomización del cosmos económico respecto de la de cualquier otro de los mundos ideales podría deberse a que aquél constituye el abanderado del proceso abstractivo —que abstrae de los fines de la personalidad— en que consisten la racionalización pura y diferenciación recíproca de los mundos ideales. Así, serían las formas económicas las que en primera instancia se independizarían de los fines de la vida generando ese sujeto abstracto con el que los otros mundos ideales cuentan a partir de entonces, en la medida en que las relaciones que la personalidad como tal mantiene con las cosas y con los otros van quedando reducidas cada vez en mayor medida en términos puramente abstracto-económicos. Con ello, se habrían barrido los valores de la personalidad y de las relaciones interpersonales que constituyen los fines de la vida con los que los distintos mundos ideales deberían poder contar para no acabar por tener como único centro de interés el de la mera reproducción —carente de sentido— de su lógica objetiva interna. Constituye una cuestión ulterior, en la que aquí no podemos entrar, la de si acaso el propio *valor objetivo* de los contenidos en cada mundo ideal no depende también de que esos fines vitales no se hayan perdido de vista —de tal modo que no se trataría únicamente de que los mundos ideales sirvan a la personalidad orgánica, sino también de que mantengan el propio valor objetivo interno de sus contenidos. Simmel apunta a esta falta de valor al criticar, en la filología, “el aura fetichista que desde hace un tiempo rodea al ‘método’, como si un trabajo ya fuera *valioso* por la mera corrección de su método”. (G. Simmel, “El concepto y la tragedia de la cultura”, loc. cit., p. 16. La cursiva y el subrayado son nuestros.) Nótese, por lo demás, que este método es el exacto análogo de las relaciones meramente económicas, en tanto que en ambos casos se ha abstraído de los fines vitales que pudieran dotar de sentido a su lógica abstracta.

una homogeneización de los contenidos vitales por la cual dejan de reconocerse diferencias cualitativas de valor entre los mismos.

En efecto, el hombre cada vez más meramente económico pone su inteligencia al servicio de la satisfacción de un deseo solipsista, situado en la mera periferia de la vida o en las necesidades de carácter externo, en tanto que es un deseo definido como algo que puede satisfacerse en virtud de los objetos que arroja masivamente la producción meramente económica —esos objetos con los que la libertad de la personalidad tropieza, en la medida en que no han sido producidos por ella y con la vista puesta en ella. La única lógica objetiva que rige es la de las formas económicas, de manera que cualquier deseo pasa a resultar tan legítimo como cualquier otro y ninguno por principio más valioso que cualquier otro, siendo su única limitación la de sus posibilidades de realización, expresadas en términos puramente cuantitativos⁶².

A estas formas de comportamiento opone Simmel el ideal de la 'elegancia', que toma de la ética de la distinción nietzscheana. Así, frente al comportamiento del individuo elegante, fundado en la intimidad exclusivista de su propio valor, las formas económicas de comportamiento, al subsumir la cualidad en la cantidad, sustraen el derecho que el contenido de la vida peculiar tiene “de no ser medido más que de acuerdo con el ideal objetivo de sí mismo”⁶³ y llevan a un proceso de generalización y consecuente degradación de la individualidad cualitativa de las cosas y de las personas⁶⁴. El hombre económico moderno valora sus contenidos vitales, y por tanto a sí mismo, conforme a una unidad de medida que los degrada, la de su precio, la cual resulta por completo ajena para el hombre distinguido, que “no pregunta lo que las cosas cuestan”, dado que para él la esencia objetiva de los valores los sitúa por completo al margen de cualquier cálculo de “proporción entre el valor y el sacrificio que cuesta”⁶⁵.

⁶² Sobre la inteligencia calculadora como la facultad propia del hombre económico moderno vid. G. Simmel, *Filosofía del dinero*, ed. cit., pp. 553-564. Sobre la vinculación de la objetividad impersonal del dinero y de la inteligencia desde el punto de vista de su contenido con el individualismo que se produce en su uso, así como sobre la flexibilidad del dinero, que lleva a la exigencia de que no se ha de sufrir ninguna coacción en las zonas dominadas por él, vid. *ibidem*, pp. 564-577. Finalmente, sobre el tipo de satisfacción que pueden procurar los objetos meramente económicos, limitada a la “periferia de la vida” o a las “necesidades de carácter externo” —a lo que Simmel denomina “la rebelión de las cosas”— vid. *ibidem*, pp. 628-634.

⁶³ *Ibidem*, p. 503.

⁶⁴ Cf.: *Ibidem*, pp. 496-505.

⁶⁵ G. Simmel (1907), *Schopenhauer y Nietzsche. Un ciclo de conferencias*, España, Espuela de Plata, 2004, p.252.

La diferencia radica en aquello sobre lo que recae en cada caso la valoración. Así, el hombre económico moderno sella el proceso de diferenciación entre la personalidad y sus contenidos al valorar estos últimos en los términos de la lógica abstracto-económica. Por el contrario, la ética de las cualidades del ser nietzscheana sitúa todo el valor en *el ser de la personalidad como tal*, en una suerte de objetivismo de la personalidad por el cual su valor objetivo depende de la altura que en ella alcance la esencia humana — según el ideal nietzscheano de la evolución⁶⁶. Pero entonces, el personalismo nietzscheano no puede permitir que los contenidos que constituyen la esfera de expresión de la personalidad se sometan a otro criterio de valoración que no sea el estatuido por la propia personalidad.

La ética kantiana tiene en común con la economía monetaria que aplica su lógica abstracta sobre los contenidos separados de la personalidad. Así, la conducta exterior es lo importante en cuanto hacer dirigido al objeto, sacando el individuo su valor de la acción sobre éste⁶⁷. Esto supone que para Kant el hombre será bueno cuando se sujete en sus acciones a un exacerbado rigorismo moral, con independencia de lo 'anárquica' que sea su 'sensibilidad'. Para Nietzsche, por el contrario, es el ser de la personalidad el que es valioso y sabe por ello *estimar* lo que es valioso, *obrando en consecuencia*⁶⁸. Así, mientras que en el modo de valoración kantiano no se pueden reconocer diferencias cualitativas de valor en los deseos puramente en tanto que tales, deseos que únicamente se ven recortados en su realización en función de la lógica abstracta del imperativo categórico, desde el punto de vista de la distinción nietzscheana existen diferencias cualitativas de valor en el ser de las distintas personalidades en función de sus estimaciones. Se trata aquí de una diferencia entre dos modos de valoración que va más allá del estricto ámbito de la ética:

No sólo determina el valor del hombre su aspiración a la felicidad o a algo quizás más elevado sino también dónde encuentra la felicidad a que aspira. Si vive su hora más dichosa en los brazos de una cocotte o en la audición de la novena sinfonía, esto es una distinción de personalidades, que no concierne a la proporción de dicha, ni inmediatamente a su voluntad moral; únicamente el ser de uno de estos dos es más valioso que el del otro. Y si ambos buscan igualmente sólo "su felicidad", y por lo tanto

⁶⁶ Cf.: *Ibidem*, pp. 245-249; 254.

⁶⁷ Este segundo término de la alternativa es el que corresponde a la ética kantiana, ya que esa conducta "no está pensada tan sólo en el sentido del éxito exterior; puede ser entendida como mera 'buena voluntad', como el impulso del alma; lo decisivo para este aspecto de la alternativa es que la acción en el objeto (...) es el sentido de su existencia moral". *Ibidem*, p. 213.

⁶⁸ Cf.: *Ibidem*, pp. 212-214; 248-249.

fuesen declarados por Kant como igualmente “carentes de valor”, entonces se eleva esta moralidad en oposición indiscutible frente a nuestro sentir objetivo del valor⁶⁹.

Ahora bien, esta ética de la distinción, en la medida en que se conciba como perteneciente a lo que Simmel denomina el individualismo del S. XIX⁷⁰, corre el riesgo de reducirse a una reivindicación vacía de la particularidad abstracta de la vida frente a la razón igualitaria a su vez abstracta, fundándose así sobre la misma relación de yuxtaposición de planos en que lo hacen la ética kantiana y la economía monetaria. Esto ocurre en tanto que no hay una instancia objetiva en virtud de la cual se pueda determinar el valor objetivo de las cualidades del ser, razón por la cual Simmel les atribuye un carácter meramente “biológico”, “que carece de la consagración de todos los valores y legitimaciones que vienen de arriba abajo”, que serían de índole “trascendente”⁷¹.

En efecto, el individualismo del S. XVIII funda la igualdad de los hombres que preconiza sobre la noción de la libertad como independencia, declarando como algo externo y accidental todos los vínculos y contenidos que diferencian a los hombres. Esta vinculación entre la libertad y la igualdad se liga con el racionalismo propio del siglo, que centra su atención en el hombre universal, genérico o natural, que sería ese núcleo idéntico en todos y situado más allá de todas las diferencias meramente empíricas⁷². La ética kantiana y la economía monetaria confluyen en este punto esencial, en tanto que la primera constituye la sublimación filosófica de esta forma del individualismo⁷³, mientras que la segunda lleva efectivamente a cabo, según hemos visto, este vaciado, separando al yo de todos los contenidos que previamente lo constituían en su entereza.

Ahora bien, es esta abstracción respecto de los vínculos, tal y como la ética kantiana y la economía monetaria consiguen llevarla a efecto —como hemos visto, en virtud de su lógica objetivo-abstracta respectiva, invalidando

⁶⁹ Cf.: G. Simmel, *Problemas fundamentales de filosofía*, ed. cit., pp. 168-169.

⁷⁰ Para la caracterización simmeliana de las dos formas del individualismo, en la que nos basamos en lo que sigue, vid. G. Simmel (1901), “Las dos formas del individualismo”, en *La ley individual y otros escritos*, ed. cit., pp. 113-124 y G. Simmel (1917), *Cuestiones fundamentales de sociología*, traducción de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 103-139.

⁷¹ G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, ed. cit., p. 269.

⁷² Así, “este vaciamiento del mero yo de todo contenido individual y realmente dado es el fundamento apropiado para la igualdad de todos los yoes, pues sólo por medio de él puede producirse el ‘hombre universal’.” G. Simmel, *Kant*, ed. cit., p. 218. Traducción propia.

⁷³ Cf.: *Ibidem*, pp. 215-218. “El yo del idealismo (...) encarna la independencia absoluta de la persona respecto a todas las condiciones y determinaciones exteriores a ella.” G. Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, ed. cit., pp. 119-120.

en el primer caso su legitimidad y erradicándolos en el segundo caso en el límite de un modo efectivo—, la que conduce correlativamente, como sabemos, a esa abstracción de la 'sensibilidad' por la cual los deseos quedan homogeneizados desde el punto de vista de su valor cualitativo. Pero entonces, en la medida en que el individualismo del S. XIX —del que Nietzsche, según Simmel, formaría parte— sigue fundándose sobre esta abstracción de los vínculos objetivos llevada a cabo por el individualismo del siglo de las luces, el tipo de diferenciación de la conducta ética que reivindica lo es de la mera 'sensibilidad' y consiste, por tanto, en esa diferenciación de índole puramente fáctica o empírica que sigue dándose entre los deseos, dado que éstos únicamente se encuentran homogeneizados desde el punto de vista de su valor cualitativo. Faltaría, entonces, la diferencia de las diferencias, ésa que permitiera establecer diferencias cualitativas de valor entre las diferencias meramente fácticas o empíricas, único modo de sostener una auténtica ética de la distinción fundada sobre las cualidades del ser.

La ética simmeliana de la ley individual constituye una crítica tanto respecto de la objetividad abstracta del individualismo del S. XVIII como respecto de la diferenciación que reivindica el individualismo del S. XIX. Así, la autonomía del hombre entero “ni la desigualdad respecto a los otros la condiciona lo más mínimo, ni tampoco —aunque Kant lo pretendiese— la igualdad respecto a ellos”⁷⁴. No obstante, Simmel considera en todo caso irrenunciable la crítica que la ética de la distinción nietzscheana supone respecto de la homogeneización de los contenidos vitales que se da tanto en la ética kantiana como en la economía monetaria. Así, en su superación del individualismo del S. XIX, logra apropiarse de los valores de la distinción eliminando a un tiempo el riesgo que éstos tenían de caer en un vacío diferenciarse recíprocamente de índole meramente empírica.

En efecto, frente a la homogeneización de los deseos de la ética kantiana y de la economía monetaria, la ética simmeliana de la ley individual introduce las diferencias cualitativas de valor entre los distintos contenidos vitales en el ser de *cada* personalidad determinada. Así, como sabemos, la ley individual prescribe también al hombre entero cómo debe *ser*, cómo debe *sentir*, cómo debe *estimar*, lo cual supone que la propia cualidad de ser de su personalidad, su propio ser así, es más o menos valioso medido en función del ideal objetivo de sí mismo⁷⁵.

⁷⁴ G. Simmel, *La ley individual*, loc. cit., p. 102.

⁷⁵ Así, uno puede tener el deber de desear ser feliz escuchando la novena sinfonía y de no serlo, o de serlo mucho menos, en los brazos de una cocotte.

Ahora bien, esta prescripción, a la vez que tiene un carácter individualmente determinado, dado que depende de todo cuanto el individuo ha experimentado en su vida, se funda en la normatividad relacionada con los enclaves objetivos en los que esa vida se desarrolla. Así, si la ética simmeliana de la ley individual resulta crítica respecto de las dos formas del individualismo, lo es justamente en la medida en que, desde el punto de vista del tipo de validez que conlleva la figura del hombre entero, no se acepta la declaración de los vínculos como algo externo y accidental. A su vez, es precisamente en virtud de esta negativa como la ética de la ley individual logra superar el carácter meramente biológico que tenían en Nietzsche las cualidades del ser.

Pues, en efecto, en tanto que el *ser* del hombre consista en el ser del hombre *entero*, ya no será meramente biológico, sino que estará dado a la escala de las normas objetivas imbricadas en su propia individualidad, las cuales no son en todo caso nada trascendente, sino la propia obra espiritual humana objetiva —pero no desalmada. Por su parte, esas normas objetivas no están abstraídas respecto de la vida humana concreta —como lo está la lógica económica y la lógica del imperativo categórico, así como la normatividad propia del individualismo del S. XVIII—, sino que, conforme al modelo de la ley individual, se hacen valer sin menoscabo de la peculiaridad con la que en cada caso puedan ser ejercidas. Así, la distinción se da dentro de la condición normada —a diferencia de lo que ocurre en el individualismo del S. XIX—, y la norma, lejos de resultar igualitaria por abstracta, permite la diferencia dentro de sí. Son, así, los enclaves objetivos en los que se desenvuelve la vida del individuo los que dan la medida del valor objetivo del ser de las distintas personalidades, una medida sobre la que siempre cabe el error, dada su objetividad, pero que en todo caso ni puede ni pretende, desde luego, ser una medida objetivamente comprobable en el sentido de la ciencias de la naturaleza.