

---

# LIBERTAD Y LEY EN SIMMEL

Francisco Serra

Universidad Complutense de Madrid

---

## RESUMEN

La consideración de Simmel como uno de los clásicos de la sociología y la enigmática belleza de sus textos estéticos ha hecho olvidar al Simmel filósofo. En este trabajo se intenta analizar su filosofía como una «filosofía de la libertad» y esa relación entre libertad y ley que, para él, es característica de la forma de entender la vida de los hombres. Simmel considera que se debe sustituir la ley universal de Kant por una «ley individual», pues sólo la ley que se impone el individuo singular nos proporciona el sentido verdadero de la ética. Esta valoración del individuo le lleva a proponer un «nuevo individualismo» y a considerar críticamente algunos aspectos del socialismo que él veía emerger en su época. Ésa es, precisamente, la causa de que su filosofía haya sido criticada por aquellos autores como Bloch o Lukács que, aun siendo discípulos suyos, a raíz de la Revolución de Octubre realizaron el «camino hacia Marx» que les llevó a convertirse en significativos representantes del llamado «marxismo occidental».

## I. EL «OTRO SIMMEL»

Nadie está claro ni aun para sí mismo. Muchas veces, aquello que se presenta a nuestros ojos como el objetivo de toda nuestra obra, para los demás es algo caduco y que apenas resiste el paso del tiempo. Con la figura de Simmel ha ocurrido algo de esto, pues aquello que para él suponía el centro de sus preocupaciones y lo que dotaba de coherencia a su trabajo científico hoy apenas nos parece digno de atención, y aquellos apuntes en los que de forma fragmen-

taria nos comunicaba sobre todo un estado de ánimo, una intuición sobre algunas partes de esa «vida» que para él era un torrente interminable, por el contrario, revelan una extraordinaria actualidad. Incluso el desarrollo del postmodernismo ha llevado a re-descubrir un Simmel postmoderno (Weinstein y Weinstein, 1993) en el que esas visiones fragmentarias alcanzarían un sentido pleno. Todo ello hace que el poner en primer plano las que podemos considerar afirmaciones fundamentales de su filosofía suponga en alguna medida re-considerar el que podríamos calificar de «el otro Simmel», cuando era en esos trabajos donde él se reconocía de modo más pleno. Sin duda, no es casual que mientras sus obras más «filosóficas», que se sitúan tanto en el origen como en los últimos desarrollos de su evolución intelectual, apenas son reeditadas y la más extensa de ellas (la *Introducción a la ciencia moral*<sup>1</sup>) sólo es conocida en el ámbito cultural alemán, e incluso en él hoy despierta escaso interés, sus trabajos de sociología son un punto de referencia inexcusable y sus escritos de estética siguen siendo objeto de atención. Simmel se ha convertido, con todas las limitaciones que presenta su «sociología formal»<sup>2</sup>, en un clásico de la

<sup>1</sup> Aunque a sus contemporáneos les produjo una poderosa impresión y, en concreto en el caso de la teoría jurídica, fue una de las obras que más influyó en Kelsen, que considera que un elemento esencial de su concepción del Derecho y de la teoría ética, la radical distinción entre el ser y el deber ser y el carácter de éste como una categoría originaria de la conciencia aparece ya mencionado con claridad en el libro de Simmel, que es reiteradas veces mencionado en las páginas iniciales de la primera obra fundamental de Kelsen, los *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre (Problemas capitales de la teoría jurídica del Estado)* (Kelsen, 1977). Apenas se ha prestado atención a la influencia de Simmel en la formación de la *Teoría pura del Derecho* (Kelsen, 1981), aunque también en otras obras de Simmel se pueden advertir indicios de algunas de las afirmaciones básicas de Kelsen, y así en la *Filosofía del dinero* (Simmel, 1977b) encontramos elementos en que se anuncia la enunciación de una norma fundamental, pues, afirma Simmel, «la legitimidad de cada norma, como tal, sólo existe en relación con otra y que ninguna la posee por sí misma» (Simmel, 1977b: 83). Donde Simmel concluye su reflexión, en la afirmación de que «carecemos de un derecho que descansa sobre sí mismo» (Simmel, 1977b: 83), se inicia el planteamiento de Kelsen, precisamente en la necesidad de buscar la explicación del Derecho como «orden coactivo normativo» en que desde la hipótesis o ficción (como la denominará en sus últimos trabajos) se produce todo el desarrollo del Derecho positivo. Pero, además, otros aspectos que desempeñan un papel central en la teoría de Kelsen, como la idea de que el Derecho regula su propia producción o la construcción escalonada del ordenamiento jurídico (que Kelsen afirma haber tomado de Merkl), pueden descubrirse en cierto modo en afirmaciones de Kelsen: «los contenidos que se abstraen del proceso y existen en una autonomía ideal, se nos presentan bajo un aspecto completamente distinto, esto es, como un conjunto, como una construcción escalonada, un sistema de conceptos o proposiciones aislados, en el que cada uno se halla por encima del otro y en el que el eslabón lógico que vincula a unos con otros disminuye la distancia que media entre ellos, pero no su discontinuidad; algo así como los escalones de una escalera, que se diferencian unos de los otros y, al mismo tiempo, ofrecen el medio para el movimiento continuo del cuerpo sobre ellos» (Simmel, 1977b: 97). Sin duda, las ideas estaban en el «aire» y Kelsen, probablemente, no hizo más que reflejar algo que para todos aquellos autores de común inspiración neokantiana era característico de la forma de enfocar los problemas.

<sup>2</sup> Y que ya se pusieron de relieve en su época, como muestran claramente las consideraciones de Durkheim y Weber sobre su contemporáneo y recogidas en Ray (1991). Más en concreto, véase el trabajo de Levine en Dahme y Rammstedt (1984: 318 y ss.).

Sociología y en uno de los que mejor ha sabido reflejar la estética del modernismo. Tal vez no era su intención, pues él reiteradas veces se ha autocalificado como «filósofo» y consideraba que su interés por la sociología representaba apenas un momento de su evolución espiritual, y las figuras que él ha considerado decisivas (Goethe, Kant, Rembrandt) y a las que ha dedicado monografías están mucho más próximas a la estética clásica que a la eclosión modernista.

## II. EL ESTILO DEL FILOSOFAR DE SIMMEL

De ahí que desarrollar algunos de los problemas del «Simmel ético» no supone más que intentar ver a Simmel como él mismo se veía, como el filósofo que pretende descubrir la unidad en ese mundo que nos es dado como una «suma de fragmentos» (Simmel, 1946: 37). Constituye también una paradoja que él, que pretendía que la filosofía debía buscar el punto de vista de la totalidad (Bever, 1985), sea visto como el filósofo del «fragmento», quizás porque la enigmática belleza de sus textos breves ha hecho olvidar que también ha desarrollado obras de gran extensión y en las que vivía una profunda intención «sistemática», aunque difícilmente acomodable con los sistemas al uso. Tal vez sea exagerado afirmar que Simmel es un filósofo sistemático (Weingartner, 1960), pero en todo caso tiene esa preocupación por dar un sentido al conjunto de la realidad que caracteriza a los filósofos de largo aliento y en su obra podemos encontrar un conjunto de preocupaciones éticas, estéticas, históricas, sociológicas, metafísicas que, aunque han sido usualmente interpretadas como una «miscelánea», tal vez alcanzan un sentido global. Sería un sistema, en todo caso, «abierto», de interrupciones —como debía de ser el sistema actual para Bloch, que fue discípulo suyo, aunque diferencias en torno a la entrada en guerra de Alemania le llevaran a romper con él y a calificarlo de «patriota de la metodología» (Bloch, 1977, 306)—, en el que los fragmentos encuentran su sentido. Para Bloch, toda gran filosofía lleva en su mochila el sistema, y la filosofía de Simmel quizás tenía la pretensión de serlo, aunque su brusca desaparición le impidiera culminar su obra. Además, el peculiar estilo filosófico de Simmel lleva a que su ética esté cargada de interesantes consideraciones sociológicas y a que su sociología se interne en el campo de la ética, aunque para él «representarse la ética como una especie de sociología sería privarla de su contenido más profundo y fino: la actitud del alma ante sí misma» (Simmel, 1977a: 275).

## III. LA «TRAGEDIA DE LA FILOSOFÍA»

La forma de considerar Simmel la filosofía, como «una aventura»<sup>3</sup> (Simmel, 1999a: 23), ha sido siempre «problemática»: «sólo en la filosofía es donde

<sup>3</sup> Para Simmel, el filósofo es el «aventurero del espíritu», que lleva a cabo el intento desespe-

cada pensador, cuando es original, determina no únicamente lo que quiere responder, sino lo que quiere preguntar» (Simmel, 1946: 14). Simmel es hasta tal punto filósofo que incluso cuando dedica un estudio a un autor no pretende hacer «historia de la filosofía», sino propiamente hablando filosofía, como señala en sus lecciones sobre Kant (Simmel, 1986b: 63). Sus consideraciones sobre Kant, sobre Nietzsche, sobre Schopenhauer (Simmel, 1915) no pretenden tanto proporcionarnos una visión de esos autores como la forma en que él a partir de ellos ha elaborado su propia filosofía. Con ningún autor tiene probablemente más afinidades que con Kant, aunque él sea una especie de Kant que ha leído a Schopenhauer y a Nietzsche y eso ha alterado radicalmente su forma de ver el mundo. Cuando Simmel ha intentado de forma más clara mostrar las líneas básicas de su «aventura filosófica» es en la breve obra titulada *Problemas fundamentales de la filosofía*, en la que pretende poner de relieve la «tragedia de la filosofía». Probablemente no haya palabra que aparezca más veces repetida en los momentos vivos de su filosofía que la de «tragedia»: la tragedia del pensamiento es que se mueve entre el ser y el devenir (Simmel, 1946: 101); en la filosofía se pretende explicar la «tragedia de la existencia humana» (Simmel, 1946: 97); la «tragedia peculiar del espíritu» consiste en tener que amar lo existente, porque como tal es, sin embargo, la realidad de la idea y tener que menospreciarlo porque «al ser realidad ya no es idea» (Simmel, 1946: 132), y la profunda «tragedia» del individuo se halla en la tensión que se produce entre «la unidad que es el hombre y la pluralidad que forman los deberes» (Simmel, 1946: 182). La tragedia de la filosofía se convierte en Simmel en una «filosofía de la tragedia», podríamos afirmar, con uno de esos retruécanos tan frecuentes en su obra<sup>4</sup>. Muchos de sus contemporáneos se quejaban de su estilo de filosofar, al que achacaban «simmelizar» los problemas, de que a todo lo que tocaba le otorgaba un sello personal. Toda su obra, en consecuencia, tiene un estilo peculiar, que lleva a que difícilmente podamos exponer su filosofía sin incidir en elementos de su sociología, que su libro dedicado a Rembrandt esté cargado de resonancias éticas, que su obra más acabada sea esa *Filosofía del dinero*, en la que el desarrollo de la economía monetaria es tomado como el indicativo de todo un estilo de vida, de una cierta forma de entender la libertad. Se ha intentado contraponer su crítica de la cultura como punto de partida de su pensamiento con la «filosofía de la vida» como punto de llegada, pero esta contraposición es difícilmente sostenible, pues ambas están tan unidas que apenas es comprensible su última obra, *Intuición de la vida*, si no se conocen sus reflexiones sobre la contraposición entre cultura subjetiva y cultura objetiva, de donde surge la tragedia de la cultura moderna. Lo que hay en todo caso en Simmel como pretensión última, desde su primera gran obra,

---

rado, pero «no inútil», de dar forma de «comportamiento conceptual al comportamiento vital de la psique, a sus estados de ánimo frente a sí misma, a dios o al mundo. Y trata este problema insoluble como si tuviera solución» (Simmel, 1999a: 33).

<sup>4</sup> Sobre el estilo literario de la filosofía de Simmel, véase Green (1988).

*Introducción a la ciencia moral*, hasta la última, *Lebensanschauung* (que tanto empeño puso en terminar), es la pretensión de una comprensión filosófica del mundo: «conquistar la unidad que el espíritu necesita frente a la infinita multiplicidad, la confusión, el fraccionamiento y la heterogeneidad inconciliable del mundo» (Simmel, 1946: 40), pretensión tal vez fallida, pues cuando con sus imágenes «impresionistas»<sup>5</sup> nos sumerge en esa maraña difícilmente aparece ese punto de unidad, en cuya busca él había emprendido el largo viaje en que consiste su filosofía.

#### IV. LIBERTAD Y LEY EN SIMMEL

La filosofía ética de Simmel es una «filosofía de la libertad», y eso no podía ser de otra manera desde el momento en que toma su origen en la filosofía de Kant. Lo que sucede es que a esa particular relación entre libertad y ley que es característica de la vida de los hombres y que en Kant alcanza una determinación precisa, Simmel le da un sentido distinto. Para Kant, el hombre libre sólo puede actuar a través de una ley absolutamente universal y, al mismo tiempo, sólo una voluntad conforme al deber puede ser llamada libertad (Simmel, 1986b: 159). Para la filosofía moral kantiana, la «universalidad de la ley moral constituye su esencia» (Simmel, 1950: 167). La ley no puede tener como manantial la individualidad del hombre para quien rige. Además, ni siquiera se dirige propiamente al hombre real individual, en cuya naturaleza egoísta no podría encontrar un punto de arranque, sino a la razón que hay en nosotros, a nuestro «yo puro». Pero para Simmel este enfoque de Kant elimina de la moralidad la realidad individual y la confina a la esfera de lo universal; el error de Kant, prosigue Simmel, es considerar que el egoísmo, con el que asocia lo sensual-pecaminoso, ostenta el carácter de lo individual. Por el contrario, por su esencia, el pecado es «precisamente un universal mucho mayor... que el bien» (Simmel, 1950: 169-170) y la invención del diablo es la máxima cobardía moral de los hombres, «expresión de que no se quiere afrontar, por lo menos íntegramente, la responsabilidad de lo malo que hacemos» (Simmel, 1950: 157). De ahí que la sensibilidad a que se imputa el pecado, que no afecta al yo verdadero o puro, no es más que el «diablo refinado» y en cierto sentido atenuado. Sólo a base de esa separación puede Kant proclamar su ley moral que

---

<sup>5</sup> Y esta imagen del «impresionismo» ha sido frecuentemente utilizada para calificar su obra; véase Frisby (1981) pero también Frisby (1990, 1992a y 1992b). Frisby es, sin duda, quien a través de una profunda indagación sobre la obra de Simmel ha penetrado más en los entresijos de los trabajos simmelianos, pero el interés de sus trabajos se ha centrado más en los aspectos sociológicos que en los filosóficos y lo que aquí queremos destacar es, precisamente, la necesidad de leer la sociología de Simmel a la luz de su filosofía, sin dejar de reconocer la mucha mayor actualidad de sus trabajos sociológicos y estéticos. Tal vez Simmel no haya sido un «gran filósofo» (Weingartner, 1960: 188), pero la comprensión de su filosofía, por muy enraizada en una particular época en que se encuentre, nos puede servir para entender mejor su sociología.

«nos damos a nosotros mismos» (Simmel, 1950: 158). Pero si queremos evitar caer en el error de Kant tenemos que afirmar que la moralidad «brota precisamente del punto en que el hombre está a solas consigo y en que vuelve a hallarse a sí mismo» (Simmel, 1950: 171). Si se quiere que la ley que está por encima del obrar le exija realmente esta significación sólo puede proceder «de la unidad de la vida del individuo que transcurra como deber-ser, o más exactamente, que sea precisamente la última configuración que en el momento tenga esa unidad» (Simmel, 1950: 184). Para Simmel, nunca vivimos con esa condición de «seres racionales» que quiere Kant, sino como «totalidad de algún modo unitaria», pues es sólo «la ley del individuo que se desarrolla desde el mismo punto radical de donde surge también su realidad» (Simmel, 1950: 186). A la ley universal de Kant, Simmel contrapone lo que él llama la «ley individual» y con la que concluye su último libro publicado.

## V. LA LEY INDIVIDUAL

La filosofía de Simmel se resuelve en esa exaltación del individuo, pues precisamente la libertad humana consiste en el hecho de que exista la posibilidad de la vida, de ser realmente del todo bueno y del todo malo, de que no estemos «internamente dispuestos en estratos de distintas profundidades de esencia ético-metafísica», de suerte que una acción caiga invariablemente en el estrato fundamental y otra en el más superficial (Simmel, 1950: 196). Todo el hombre es el que piensa, siente, desea, y hay un momento en su vida en el que se concentra todo el sentido, toda la tendencia de esa vida. La vida sólo se consume en individuos y por eso, para Simmel, la normación moral es individual, en virtud de su principio interno. La equiparación entre ley y ley universal que domina en la ética y se desarrolla en la más pura abstracción en la ética kantiana, para Simmel, «no posee la pretendida necesidad lógica o natural» (Simmel, 1950: 207). Si no se acepta el sentido de la individualidad no podrá llegarse «a la verdadera responsabilidad, es decir, a lo más íntimo del problema ético» (Simmel, 1950: 207). Pero lo individual, para Simmel, no es lo subjetivo; hay que romper esa amalgama que hasta ahora se ha realizado entre ambos conceptos: «si nos limitáramos a suprimir la legalidad universal establecida más allá de la vida y de su curso individual, sin que lo que se pusiera en su lugar ostentara el pleno carácter de legalidad objetiva, no consideraríamos que eso fuera adecuada expresión de la facticidad ética ideal ni real» (Simmel, 1950: 212). El viraje hacia la ley individual supone también tener en consideración que el individuo es «todo el hombre, no el resto que queda una vez deducido de él todo lo que corresponde también a otros» (Simmel, 1950: 217). Lo que permanece entonces es el individuo, pero todo el individuo, lo que constituye el «estilo y el ritmo de una personalidad», que convierte en todas sus manifestaciones en algo propio de aquélla. Del proceso de la vida surge ese individuo que como totalidad impone su ley: «al igual que todo latido de un ser vivo está

condicionado por todos sus latidos pasados, tampoco puede perderse nada en este proceso que convierte, no sólo el acto sino también el deber-ser de todo este instante, en heredero y portador responsable de todo cuanto alguna vez fuimos, hicimos y debimos» (Simmel, 1950: 227).

## VI. LAS CONDICIONES DE LA LIBERTAD

Pero este concepto de «ley individual», que para Simmel constituía el punto de llegada de su filosofía, se pierde en el vacío. Ese individuo en su totalidad que él ahora sitúa en primer plano y que le llevará a ver surgir en el horizonte contemporáneo un nuevo «individualismo», frente a la tremenda fuerza del ideal socialista en ascenso, no puede comprenderse sólo desde el punto de vista ético y metafísico. La filosofía de Simmel, que para él constituye el núcleo de su pensamiento, no puede entenderse sin el suelo de sus investigaciones históricas y sociológicas, e incluso artísticas. Ya en la pintura de Rembrandt descubre Simmel esta primacía de la ley individual: «Rembrandt ha aclarado el hecho de que a partir de la vida más íntima de una persona se puede desarrollar su apariencia hasta alcanzar una forma convincentemente necesaria, y que esta evolución nada toma prestado de una legalidad universal» (Simmel, 1996: 111). Del mismo modo, la libertad que se cumple en la ley individual sólo alcanza sentido si atendemos a las condiciones históricas y económicas de su surgimiento. De ahí que exponer su ética sin indagar en las condiciones concretas en que se sustenta supone sumergirnos en un vacío, en el que sus afirmaciones no parecen más que castillos en el aire. Resulta paradójico que para entender el alcance del concepto de libertad en Simmel nos aportan precisiones más valiosas las páginas cargadas de referencias históricas de su *Filosofía del dinero* que las reflexiones puramente ligadas a la ética de la *Introducción a la ciencia moral*, tal vez porque la reelaboración de esta última obra no se ha producido sino en la medida en que algunos de sus capítulos han encontrado un «suelo» histórico y social en aquélla, sin duda el más acabado de sus trabajos y donde esa forma fragmentaria encuentra un sentido más completo, al buscar un punto de vista desde el que se reinterpreta toda la evolución del mundo moderno. Simmel se lamentaba de que el problema de la libertad apenas encontrara acomodo como problema ético, sino más bien como problema metafísico o de la teoría del conocimiento (Simmel, 1989, II: 130), pero más decisivo es que Simmel no haya realizado el engarce entre esa libertad ética y metafísica y la libertad política. La relación entre libertad y ley sólo puede entenderse si comprendemos que llamamos libertad a «algo que no suele ser otra cosa más que el cambio de obligaciones» (Simmel, 1977b, 337), pues cuando aparece una nueva obligación lo que experimentamos por encima de todo es la desaparición de la antigua presión. El desarrollo de la economía monetaria ha supuesto un proceso de liberación en la medida en que ha llevado consigo la redención en dinero de las prestaciones naturales de los vasallos.

La economía monetaria ha tenido importancia decisiva para la libertad individual, en la medida en que aumenta la «objetividad y despersonalización del cosmos económico» (Simmel, 1977b: 363). El Renacimiento italiano habría supuesto el desarrollo de ese individualismo moderno, que consideramos paralelo al surgimiento de la libertad moderna. La eliminación de las formas comunitarias de la Edad Media habría representado el fin de esos elementos que imposibilitaban el desarrollo de la libertad personal, pero constituye una paradoja de la evolución de las sociedades occidentales que la formación de la individualidad moderna haya comenzado bajo los despotismos del Renacimiento italiano (Simmel, 1977a: 168). Este desenvolvimiento de las fuerzas del individuo atravesó como una «borrachera» (Simmel, 1986a: 272) en la medida en que esa exaltación condujo a una situación en que la libertad se convirtió en la exigencia general en el siglo XVIII, en el que encontramos el germen de los valores éticos y culturales, que a partir de entonces tenderán a unirse y separarse los unos de los otros.

## VII. LIBERTAD E IGUALDAD

La tendencia dominante se dirigía hacia la individualización, como se advierte en el lema de los fisiócratas: *laissez faire, laissez aller*. Para ellos, el bien de los individuos debía llevar consigo el bien total en el sentido de la cultura, y la cultura objetiva debía vivir de la libertad de los individuos. La prosecución de ese pensamiento se encuentra en Rousseau, que señala la presión de la cultura sobre el individuo. La Revolución francesa elevó la libertad personal hasta lo absoluto, incluso negando a los trabajadores la unión para la persecución de sus intereses (Simmel, 1986a: 272). Pero esa desmesura muestra la «tragedia de toda la libertad individual, que puesta como ideal de la tendencia individualista, una vez alcanzada, crea tal desigualdad que debe ser de nuevo sofocada» (Simmel, 1968: 45). Libertad e igualdad entonces se configuran como valores antitéticos y, para Simmel, el gran error de Rousseau consiste en creer encontrar la redención de todas las desigualdades en una forma de igualdad que, en cuanto que libertad para todos, habría dado lugar a una situación de opresión más grave y una no-libertad. La síntesis de las corrientes culturales de la época, de finales del siglo XVIII, se encuentra en la filosofía de Kant, que intenta conciliar la libertad con la igualdad: la igualdad frente a la ley moral se puede unir con la libertad. El individualismo a cuya materialización entonces se aspiraba «tenía como fundamento la igualdad natural de los individuos», al hombre hay que liberarlo y «si el hombre se libera de todo lo que en él no es completamente, entonces permanece como la auténtica sustancia de existencia el hombre por antonomasia, la humanidad que vive tanto en él como en cualquier otro, el fundamento siempre idéntico que sólo se viste, empequeñece y desfigura histórico-empíricamente» (Simmel, 1986a: 273). Pero el siglo XIX ha roto este equilibrio imposible y ha presentado dos tendencias contrapuestas: la libertad

sin igualdad y la igualdad sin libertad. La igualdad sin libertad la representa el socialismo, naturalmente no en el sentido de una nivelación mecánica (que nunca ha estado en la mente de los socialistas, sino sólo de los antisocialistas), sino en cuanto «fuente de múltiples diferenciaciones, que deben sólo eliminar las diferenciaciones *presentes*» (Simmel, 1968: 48). El resultado final de esta tendencia sería una igualdad final de la individualidad de todos los hombres. La otra tendencia es la de la libertad sin igualdad, con el surgimiento de un nuevo individualismo para el que ya no importa que se sea en general un individuo particular libre, sino que se sea este individuo determinado e intransferible. Éste es el ideal que resuena en Lessing, Herder y que alcanza su primera configuración plena en el *Wilhelm Meister*. Ese individualismo, al que Goethe le creó la conciencia artística y que descubrió en Schleiermacher su metafísica, halló en el Romanticismo la base del sentimiento, de tal forma que en él «cada individuo particular encuentra por vez primera el sentido de su existencia en virtud de su diferencia frente a los otros, en virtud de la unicidad personal de su esencia y de sus acciones» (Simmel, 1986a: 278).

## VIII. INDIVIDUALISMO Y SOCIALISMO EN SIMMEL

Simmel se considera heredero de ese individualismo, que habría alcanzado en Goethe su máxima encarnación, donde la contradicción entre el impulso ético y las tendencias de la cultura quedan conciliadas: «Goethe en su última época constituye, quizá, el ejemplo más brillante de una vida grande en todos los sentidos, que por connivencia con todo lo externo, por el cumplimiento estricto de la forma, por el sometimiento voluntario a las convenciones de la sociedad, obtiene precisamente, gracias a la inevitable proporción de compromiso, un máximo de libertad interior, una salvaguardia total de los centros de la vida» (Simmel, 1999: 61). El individuo, que alcanzaba su grado máximo de realización en la medida en que se imponía su propia ley, se ha convertido en el centro del desarrollo del mundo moderno. Pero ese «nuevo individualismo» sería marcadamente diferente del anterior. En la Florencia del Renacimiento era tal la glorificación del individuo que no pudo surgir una moda en el vestir, pues la moda supone tanto la integración en el círculo de los socialmente iguales como el aislamiento frente a los inferiores. Constituye una característica del particular estilo de Simmel que, incluso cuando se refiere a la moda, pone de relieve lo que para él es un problema fundamental: «toda la historia de la sociedad puede leerse en la lucha, el compromiso, las reconciliaciones lentamente obtenidas y rápidamente perdidas que surgen de ella entre la fusión con nuestro grupo social y el destacar de él individualmente» (Simmel, 1999: 36). La contraposición entre individualismo y socialismo no es sino otra forma de esa dualidad. No es casual que el largo capítulo dedicado a la libertad en la *Filosofía del dinero* concluya con esta contraposición. El desarrollo de la economía monetaria ha puesto de manifiesto el alcance de esta situación: la vida unitaria

se desespiritualiza. Hay algo, reitera Simmel, en la esencia del dinero que se experimenta en la «esencia de la prostitución» (Simmel, 1977b: 466) y el socialismo es una reacción contra ese desarrollo. La falta de sentimientos del dinero se refleja en la cultura social que se desarrolla de modo paralelo. Para Simmel, es posible que la fuerza del ideal socialista surja al menos en parte de una reacción frente a esta circunstancia, ya que al declararle la guerra al dinero trata de superar el aislamiento del individuo frente a su grupo. De este modo hay algo en el socialismo que aún no se ha puesto de manifiesto de modo suficiente: que, en realidad, se orienta hacia una «racionalización de la vida», al dominio de sus elementos casuales y peculiares por medio de las regularidades y previsibilidades de la razón (Simmel, 1977b: 421-422). La peculiaridad de su fuerza de atracción reside en que es, por un lado, el producto extremo de la evolución de la economía monetaria racionalista y, por otro, la incorporación del instinto y del sentimiento vital indiferenciados. Así, el socialismo es al mismo tiempo «racionalismo y reacción contra el racionalismo» (Simmel, 1977b: 422). Simmel no fue ajeno a la atracción del socialismo y llega a afirmar que «hoy hay individualistas extremos que, sin embargo, son partidarios prácticos del socialismo, porque consideran a éste como la preparación inexcusable y la escuela, por dura que sea, de un individualismo adecuado y justo» (Simmel, 1977b: 459).

## IX. SIMMEL Y EL SOCIALISMO

Simmel, que veía surgir el socialismo como una tendencia de la época y que estuvo próximo a muchos de los socialistas más significados de su tiempo (lo que tal vez influyó en el retraso de su reconocimiento académico ante el recelo de las autoridades a esa aproximación a los que representaban esos nuevos ideales en la Alemania guillermiana), intentó indagar en las principales afirmaciones del socialismo (Shad, Jr., en Kaern, Phillips y Cohen, 1990: 297) y llevó a cabo, como otros de los «mandarines» alemanes que dominaban la vida intelectual de ese momento histórico (Ringer, 1995), lo que se ha llamado una «lectura secularizada de Marx» (König, en Rheinisch, 1969: 161). El materialismo histórico, para Simmel, propone una interpretación psicológica del devenir histórico. La grandeza de esa doctrina consiste en hacer aparecer el resorte elemental escondido detrás de los contrastes y cambios de la historia, determinar el principio simple a partir del cual el mecanismo infinitamente complejo de la historia puede tornarse inteligible. Ese resorte, para Simmel, no es otro que una hipótesis psicológica: entre las motivaciones últimas sobre las que se puede descubrir el origen de la historia ha escogido una de las que eran posibles, la hipótesis según la cual el desarrollo de la economía y el cambio de los valores, que parecían independientes, serían, por el contrario, fenómenos entremezclados en numerosos puntos. Para el materialismo histórico, la primacía de los fenómenos económicos no constituye sólo un principio metódico,

sino que se convierte en una «primacía real», de tal forma que los fenómenos económicos serían la causa última de todo lo que existe (Simmel, 1984: 229). Es solamente si se acepta este punto de vista que el materialismo histórico cobra valor de principio constituyente en vez de ser simplemente un principio heurístico. Sin embargo, el materialismo histórico esconde un carácter «metafísico», desde el momento en que le queda vedado el acudir a hechos exógenos para explicar el cambio de las fuerzas productivas, y por ello es necesario que cada etapa de la evolución económica contenga en sí misma las fuerzas portadoras de su propia transformación (Simmel, 1984: 232). Pero la afirmación de que el elemento variable que definiría la historia es la economía constituye una «afirmación puramente arbitraria» y responde más a consideraciones «psicológicas que lógicas» (Simmel, 1984: 236). Corresponde a esa forma de entender la historia el énfasis que el socialismo pone en la nivelación: el interés por las masas se traduce en una voluntad de igualitarismo, que sin duda está alejado de la «igualdad mecánica», pero que se convierte ahora en objetivo fundamental, no sólo porque se trate de un buen tema de agitación política, sino porque responde a una convicción axiológica fundamental del hombre. Habrá siempre personas a las que la igualdad se les imponga como un ideal por sí mismo, como objeto axiológico absoluto, del mismo modo que para otros lo serán la diferenciación y la estratificación sociales, y ninguna de esas maneras de ver puede ni ser demostrada ni refutada. Pero para Simmel la cuestión decisiva es que una política de nivelación sólo se puede manifestar razonablemente en el terreno económico. La igualdad sólo es pensable en el terreno de la producción y del consumo económicos: en el plano de la producción el igualitarismo exigirá la socialización de los medios de producción y en el campo del consumo se comprometerá a un programa comunista de redistribución. Pero aunque parezca reducir la sustancia de la historia a la economía, el socialismo en su significación más profunda no es sólo una respuesta a un problema económico, sino una visión que concierne al hombre en su conjunto y no sólo a los aspectos materiales de la vida. Si se produce esa reducción es porque esa política de nivelación aparece como pensable y permite dotar de un sentido a la historia, vista ahora como una «realización progresiva de la libertad» (Simmel, 1984: 240). El socialismo pretende oponerse a toda concepción idealista de la historia, poniendo de manifiesto los elementos reales, las causas verdaderamente eficientes. Pero en ese proceso lleva a cabo un uso equivocado de un principio que es en sí mismo de gran importancia: la realización progresiva de la libertad conduce a situar el reino de Dios al fin de la historia, idea religiosa que, aun siendo un «fantasma», que no existe más que en la conciencia de los hombres, es responsable de efectos reales. Por todo ello, el materialismo histórico no es la pura descripción que pretende ser, sino que constituye también una ideología. Aunque pretende oponerse a las otras ideologías en nombre de una persecución de los intereses «reales», que serían los intereses materiales, éstos, concluye Simmel, sólo pueden jugar un papel en la historia a partir del momento en que son psicológicamente valorados por el individuo (Simmel, 1984: 242).

## X. LAS CRÍTICAS A SIMMEL DE BLOCH Y LUKÁCS

Simmel era capaz de descubrir la importancia del socialismo y el irresistible empuje hacia la consecución de sus objetivos, pero era incapaz de asumir sus implicaciones prácticas. Aunque él se considerara uno de esos individualistas extremos que para la auténtica realización del individualismo veían como necesaria una cierta forma de socialismo, toda su trayectoria, toda su consideración del desarrollo de la cultura moderna se oponía a lo que él podía ver como un destino inevitable. Cuando él traza el futuro que le parece deseable, de lo que habla, al referirse al «ideal oculto de nuestra cultura», es de una forma de individualismo que aún no ha alcanzado cumplimiento y que sería la culminación de ese proceso: «el incalculable trabajo de la humanidad logrará levantar cada vez más formas, cada vez más variadas, con las que se afirmará la personalidad y se demostrará el valor de su existencia» (Simmel, 1986a: 279). Simmel se sitúa en los albores de un mundo nuevo, pero no consigue traspasar los lindes que lo separan del antiguo. De ahí que sus discípulos, aquellos autores decisivos para el desarrollo del «marxismo occidental» que asistieron a sus lecciones (Bloch y Lukács), le reprocharan no extraer todas las consecuencias que se derivaban de su análisis. Simmel se sitúa en el límite de lo que el mundo burgués de la Alemania guillermina podía considerar como aceptable. Él es consciente de que el mundo en que hasta entonces habían vivido se estaba derrumbando, pero en lugar de optar de forma decidida por los impulsos que conducían a la nueva forma de considerar la realidad, se aferraba al frágil asidero de la mirada desencantada que contempla el presente que se desmorona pero que no es capaz de alumbrar nuevas expectativas. Simmel veía el vacío de su época, el agotamiento del mundo burgués de finales del siglo XIX, la espera del surgimiento del nuevo, que aún estaba por llegar: «en la época moderna, especialmente, al parecer, en la contemporánea, se da un sentimiento de tensión, esperanza y urgencia no resueltas, como si todavía estuviera por llegar lo fundamental, lo definitivo, el sentido y el centro de gravedad propiamente dicho de la vida y de las cosas» (Simmel, 1977b: 607). Aquellos que siguieron sus lecciones y se sintieron fascinados por el aletear de su pensamiento le reprocharon amargamente el miedo a volar y que no tuviera la entereza suficiente para escapar a la cárcel en que él mismo había encerrado su forma de enfocar los problemas. En el momento decisivo, Simmel siguió siendo el «filósofo del pesimismo» (Simmel, 1992: 552 y ss.), que limita a la esfera de la cultura el fetichismo de la mercancía que en el socialismo se convierte en elemento decisivo: «el hombre contemporáneo está tan rodeado de casos impersonales que, cada vez, le ha de ser más próxima una concepción del orden vital antiindividualista, así como la idea de la oposición a éste. Los objetos culturales aumentan progresivamente, hasta constituir un mundo cada vez más coherente en sí mismo, que en algunos puntos —cada vez menos— alcanza el alma subjetiva, con su volición y sus sentimientos» (Simmel, 1977b: 579). Bloch y Lukács le reprocharán a Simmel no saber llegar hasta el final de sus planteamientos, que

sea incapaz de aceptar el compromiso derivado de las opciones que entonces estaban en juego. Simmel, el espíritu más cultivado entre sus contemporáneos, el autor de los más finos análisis culturales, permaneció siendo un «extranjero» para el mundo burgués, al mismo tiempo que no se decidía a emigrar al nuevo territorio que le abría el socialismo. Para Bloch, Simmel se pierde en el vacío, pues es un coleccionador de puntos de vista que no llega a aceptar, por su falta de voluntad de asumirla, la verdad del desarrollo histórico. Su creación más querida, la «ley individual», oculta más que revela el sentido de los procesos sociales y Simmel permanece siendo el «filósofo del quizás» (Simmel, 1977: 57), para el que no hay nada fijo, para el que es imposible resolver esa contradicción que se deriva de avizorar dónde está la verdad y no abrirse a ella. Para Lukács, en su exaltado recorrido por las miserias del pensamiento alemán que habría conducido a la «destrucción de la razón», lo que caracteriza en último extremo a la filosofía de Simmel es el «cinismo» (Lukács, 1967: 371), bien es cierto que involuntario, pero que arrastra las mismas consecuencias: un pensamiento volátil, que podría conducir a extraer las necesarias enseñanzas de la historia, pero que se diluye en una crítica cultural sin determinación concreta. El relativismo de Simmel no sería más que una muestra de esa ideología de la burguesía que carecía de espacio propio en la Alemania guillermina pero no podía sumarse a las nuevas fuerzas en acción. La ley individual, que cree ver en la persona individual la fuente de las normas de la acción, es la coartada de esa filosofía que no quiere reconocer la verdad objetiva que se plasmará en el marxismo. Simmel se aproxima a descubrir la significación del capitalismo y el imperialismo, pero se detiene en el umbral en el que debería decidirse a avanzar hacia la nueva verdad que ahora estaba surgiendo. De ahí que la decepción que les produjera a Bloch y Lukács su actitud ante la I Guerra Mundial no puede extrañarnos: Simmel, como muchos otros intelectuales alemanes, asumió la defensa del empeño bélico del Imperio alemán (Serra, 1988: 18-20) y pudo descubrir en ese momento histórico las bases del nacimiento de una «nueva Alemania» (Simmel, 1999b: 29). Pero lo que en otros autores era coherente con el conjunto de su filosofía, para él tenía mucho de «cinismo», pues suponía una contradicción con muchas de sus afirmaciones anteriores. De ahí que él en los años de la guerra sufriera un desgarramiento interior, y si pudiéramos creer que hay una causa psíquica de las enfermedades somáticas podríamos decir que fue esa actitud, que él mismo no podía sino describir con amargura como profundamente incongruente, la que le llevó al agotamiento de sus fuerzas y a la muerte, poco antes de la abrupta conclusión de la contienda. Al fin y al cabo, él, como «filósofo de la vida», debía saber bien lo que señalara Thomas Mann: quien se interesa por la vida se interesa sobre todo por la muerte, y es el concepto de vida el que puede conducir en último extremo a la ideología de la muerte (Mann, 1984: 68).

## XI. EL SOCIALISMO Y «LAS RUINAS»

La tremenda consideración pesimista del mundo de Simmel, que da un tono gris a todo su pensamiento, sin duda como huella del influjo de Schopenhauer y Nietzsche, le lleva a ser el «filósofo de la tragedia» y el filósofo de las «ruinas». Tal vez el más hermoso fragmento que nunca escribiera está consagrado a las consideraciones filosóficas que le sugieren el aspecto de las ruinas. Simmel no llegó a presenciar apenas más que los inicios de la Revolución de Octubre, que llevó a la instauración del socialismo en la que durante años sería la Unión Soviética. Hoy que las expectativas que despertara en gran medida son cosa del pasado, el socialismo no se nos presenta tal vez más que como un «conjunto de ruinas». Todos aquellos ideales condujeron a formas de dominación entonces difícilmente imaginables y hoy podemos simpatizar más con los sombríos pronósticos de Simmel que con las afirmaciones exaltadas de sus críticos marxistas. Sin embargo, podemos preguntarnos cómo contemplaría Simmel desde la perspectiva actual el proceso que llevó al «principio y fin» de la construcción del socialismo en esa forma concreta que alcanzó en algunos países a raíz de la Revolución y en los años siguientes. Del socialismo en ese particular modelo apenas quedan si no «ruinas» y la contemplación de ese producto del espíritu humano nos produce una conmoción trágica. El hombre, a menudo, cuando ha sufrido la erosión del tiempo y se convierte en «ruina» nos aparece como «más triste que trágico» (Simmel, 1988: 121), pero en los productos del hombre, en la medida en que su decadencia no nazca de factores exógenos sino de la «realización de una tendencia inscrita en la capa más profunda del ser de lo destruido» (Simmel, 1988: 121), es apreciable descubrir un sentido trágico. El derrumbamiento del socialismo hoy podemos verlo más como un resultado de su propia evolución interna que de circunstancias externas que hayan precipitado su desarrollo. De ahí que tal vez podamos hablar de la «tragedia del socialismo», en la medida en que casi parecía inevitable que el desenlace que ha tenido lugar llegara a producirse. Los acontecimientos históricos no han venido más que a poner de relieve algo que ya estaba ocultamente de manifiesto: el agotamiento de una forma de enfocar los problemas, de una determinada concreción de las vías de construcción de un modo alternativo de organización de la producción. A las afueras de Budapest, como en otras ciudades en las que estuvo vigente el socialismo «real», hay un parque en el que se agolpan las estatuas de Marx, Lenin y otras obras del «realismo socialista» que en un momento dado poblaban las calles como muestra de esa necesidad, comúnmente sentida por los hombres, de encarnar en la piedra los ideales buscados<sup>6</sup>. Pasear entre ellas nos

<sup>6</sup> Parece como si el desarrollo de la historia del socialismo se hubiera empeñado en demostrar la certeza de lo que Rilke enunciara líricamente: «Siempre hay tres generaciones que se suceden. La primera descubre un Dios, la segunda levanta un templo estrecho y lo encadena a él, y en cuanto a la tercera cae en la indigencia y va a retirar piedra tras piedra de la casa de Dios para construirse, con estos materiales, miserables y sórdidas cabañas» (Rilke, 1973: 26-27). Aunque luego afirma con tono esperanzado: «Después, llega otra que debe ponerse a la búsqueda de Dios» (Rilke, 1973: 27).

permite tomar conciencia de la «tragedia del socialismo» y de un mundo ya concluso, en el que lo que aún ayer era vida hoy no es más que historia y contribuye a aumentar ese cúmulo de ruinas que es el desarrollo de la existencia de los hombres<sup>7</sup>.

## XII. CONCLUSIÓN: EL «OTRO SIMMEL»

Hemos iniciado este viaje en torno a la filosofía de Simmel hablando de cómo existía, junto al Simmel que hoy nos parece actual y que sigue siendo nuestro contemporáneo, «otro Simmel», un Simmel metafísico, un Simmel ético, un Simmel que se ve a sí mismo ante todo como filósofo. Y al final nos encontramos con que incluso para darle un sentido a ese «otro Simmel» hay que volver al Simmel «actual», al Simmel de la *Filosofía del dinero*, al Simmel de los fragmentos estéticos al que la contemplación de los Alpes, de unas ruinas, la observación de aspectos concretos de la existencia le sirve para darnos medida de una forma de ver el mundo<sup>8</sup>. Lo que queda de Simmel hoy es una cierta sensibilidad, una mirada al borde de la desesperación que contempla las ruinas del presente y pretende otorgarles un sentido. El «otro Simmel», con ser con el que él mismo se identificaba más, hoy sólo puede explicarse a partir del que hoy leemos aún con provecho. El «otro Simmel» se desmorona por el transcurso del tiempo y permanece demasiado anclado en la época, como una muestra del fin-de-siglo (Habermas, 1996: 180). Su «filosofía de la vida» apenas se sostiene y nos parece «trágico» que dedicara sus últimas energías a concluir su *Intuición de la vida*, que para nosotros hoy tiene escaso interés. Es «trágico más que triste», porque nace de ella misma, de esa filosofía que encuentra su mayor lucidez en la descripción de lo efímero, de lo fugaz, cuando lo que perseguía era más bien la configuración en grandes categorías de ese proceso interminable que es la vida. Pero quizás responde al sentido último de una «filosofía de la vida» que alcance sus momentos culminantes en la descripción de lo volátil, de lo que discurre en perpetuo movimiento, sin encontrar nunca reposo. Si Simmel viviera hoy, tal vez le sorprendiera que aquello que él escribía casi en hojas volanderas, en periódicos la mayoría de las veces no académicos, más como un síntoma que como una explicación acabada, sea lo que haya quedado de su obra, pero no creo que le molestara, pues al fin y al cabo quien tiene espíritu aventurero, como el filósofo, sabe que el viaje es todo y que no hay otra meta, pues un buen periplo sólo se concluye bruscamente con la muerte<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Aunque, por supuesto, la desaparición de «ese» modelo de socialismo no suponga la quiebra definitiva de las búsquedas de formas de comprensión de la realidad que estén vinculadas a las expectativas de la emancipación humana.

<sup>8</sup> Hoy hay un «renacer» de los estudios simmelianos, como pone de relieve H.-J. Dahme, aunque no afecte al conjunto de su obra, sino a esos aspectos que nos aparecen como más atractivos (Dahme, en Watier [dir.], 1986, 95 y ss.).

<sup>9</sup> Quizás tampoco es casual que este trabajo, iniciado con el estilo académico al uso, haya acabado asumiendo un tono muy «simmeliano», pues es propio del pensamiento de Simmel «simmelizar» todo lo que toca, incluso las reflexiones de aquellos que se acercan a su obra.

## BIBLIOGRAFÍA

- BEVERS, A. M. (1985): *Dynamik der Formen bei Georg Simmel. Eine Studie über die methodische und theoretische Einheit eines Gesamtwerkes*, Berlín, Duncker & Humblot.
- BLOCH, E. (1977a): *Werkausgabe, Bd. XI: Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- (1977b): *Werkausgabe, Bd. XVI: Geist der Utopie (Erste Fassung)*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- DAHME, H.-J., y RAMMSTEDT, O. (1984): *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- FRISBY, D. (1981): *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, Londres y Nueva York, Routledge.
- (1990): *Georg Simmel*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1992a): *Simmel and Since. Georg Simmel's Social Theory*, Londres y Nueva York, Routledge.
- (1992b): *Fragments de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kraeuer y Benjamin*, Madrid, Visor.
- GREEN, Bryan S. (1988): *Literary Methods and Sociological Theory. Case Studies of Simmel and Weber*, Chicago y Londres, University of Chicago Press.
- HABERMAS, J. (1996): *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel.
- KAERN, M.; PHILLIPS, B. S., y COHEN, R. S. (1990): *Georg Simmel and Contemporary Sociology*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic Publishers.
- KELSEN, H. (1981): *Teoría pura del Derecho*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1987): *Problemas capitales de la teoría jurídica del Estado*, México, Porrúa.
- LUKÁCS, G. (1967): *El asalto a la razón*, Barcelona, Grijalbo.
- MANN, T. (1984): *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Barcelona, Bruguera.
- RAY, L. (ed.) (1991): *Formal Sociology. The Sociology of Georg Simmel*, Aldershot y Vermont, Elgar.
- RHEINISCH, H., y otros (1969): *Sociología de los años veinte*, Madrid, Taurus.
- RILKE, R. M. (1973): *Diario florentino*, Buenos Aires, Editorial y Librería Goncourt.
- RINGER, F. K. (1995): *El ocaso de los mandarines alemanes. La comunidad académica alemana, 1890-1933*, Barcelona, Pomares-Corredor.
- SERRA, F. (1998): *Historia, política y derecho en Ernst Bloch*, Madrid, Trotta.
- SIMMEL, G. (1915): *Schopenhauer y Nietzsche*, Madrid, Librería Beltrán.
- (1946): *Problemas fundamentales de la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente.
- (1950): *Intuición de la vida*, Buenos Aires, Nova.
- (1968): *L'etica e problemi della cultura moderna*, Napoli, Guida.
- (1977a): *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Revista de Occidente.
- (1977b): *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- (1984): *Les problèmes de la Philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie*, París, Presses Universitaires de France.
- (1986a): *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península.
- (1986b): *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, Milano, Unicopli.
- (1988): *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Península.
- (1989): *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- (1992): *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- (1996): *Rembrandt. Ensayo de Filosofía del arte*, Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos.
- (1999a): *Cultura femenina y otros ensayos*, Barcelona, Alba.
- (1999b): *Der Krieg und die geistige Entscheidungen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- WATIER, P. (dir.) (1986): *Georg Simmel. La Sociologie et l'expérience du monde moderne*, París, Klickstein.
- WEINGARTNER, R. H. (1960): *Experience and Culture. The Philosophy of Georg Simmel*, Middletown (Conn.), Wesleyan University Press.
- WEINSTEIN, D., y WEINSTEIN, M. A. (1993): *Postmodern(ized) Simmel*, Londres y Nueva York, Routledge.

ABSTRACT

We usually forget that Simmel was also philosopher, because of his role as one of the founding fathers of Sociology and because of the enigmatic beauty of his aesthetic writings. This paper deals with the study of his Philosophy as a philosophy of freedom: a philosophy of that relationship between liberty and law that for him was specific to human understanding of life. According to Simmel some individual law should replace Kant's universal law, because only the law self-imposed by one individual can give us the real sense of ethics. This rather high valuation of individuals drives him to propose a new individualism and to be critical with some features of the, then, emerging socialism. Here we find the reason why his Philosophy was criticized by those authors like Bloch and Lukács that, even though they were his disciples, followed the «path to Marx» in the light of October Revolution and became important contributors to so called «western Marxism».