

Sobre el concepto de valor en la teoría cultural de Georg Simmel

Francisco García Chicote¹

Resumen

El trabajo investiga las relaciones entre el concepto de valor de Georg Simmel, tal como aparece en su *Filosofía del dinero* (1900), y sus teorizaciones sobre la cultura, presentes en su ensayística de las dos primeras décadas del siglo XX. De lo que se trata aquí es de ver el modo en que un concepto de valor económico fundado preponderantemente en la arbitrariedad, y sociohistóricamente anclado en el desarrollo de las teorías marginalistas de la conformación del precio, se halla en la base la noción trágica de la cultura en Simmel. Se espera que la explicitación de esta relación revele líneas de continuidad en el pensamiento del filósofo allí donde la crítica suele ver elementos contradictorios. La exposición se focalizará en tres momentos: en primer lugar, se definirá el concepto de valor; en segunda instancia, se detendrá en la noción de estado de ánimo (*Stimmung*); finalmente, se analizará la teoría de conflicto cultural tal como aparece en los ensayos que van desde “Las grandes ciudades y la vida intelectual” hasta “El conflicto en la cultura moderna.”

¹ Sección de Literaturas en Lenguas Extranjeras. Universidad de Buenos Aires

Sobre el concepto de valor en la teoría cultural de Georg Simmel

1. Introducción

Las siguientes líneas problematizan el concepto de cultura en la obra de Georg Simmel. Parten de la suposición de que tal concepto ordena constelativamente otras nociones caras a la crítica sociológica del filósofo alemán y que se arraiga en el desarrollo histórico del campo intelectual alemán, en la medida en que este media las relaciones entre las teorías y los problemas socialmente relevantes e históricamente determinados que aquellas formulan en tanto problemas. De ahí que, en primer lugar, se destaque el significado de “cultura” para dicho campo intelectual durante el período imperialista. En segundo lugar, se analiza el concepto simmeliano de cultura como praxis y como crítica.

2. Premisas para la comprensión del concepto de cultura simmeliano

¿Qué significa cultura para el campo intelectual en el que la teoría de Simmel emergió y se desarrolló? Hay tres *premisas* interrelacionadas para una examinación genealógica de este concepto.

En primer lugar, el término “cultura” no refiere a una única cosa. Más bien, su situación semántica es plural. Tan pronto como en 1925, Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn registraron 154 diferentes definiciones *modernas* del concepto, que categorizaron “con gran artificialidad” en seis grupos semánticos, más un conjunto de siete definiciones “incompletas” (Kroeber and Kluckhohn, 1952: 41). En 2002, Dirk Baecker ofreció un esquema dual, mucho más estrecho: “cultura” implica una noción o bien “estética” o bien “empírica”. Mientras que la segunda se concentra en *un* grupo humano al *describir* su origen, su estructura y sus funciones con arreglo a sus modos peculiares de interacción entre individuos, el “concepto estético de cultura impulsa esta comprensión empírica con intenciones humanas. En un nivel estético, el concepto de cultura aspira al devenir completamente cultural de la cultura” (Baecker, 2002: 510). De acuerdo con Baecker, los abordajes estéticos pueden adoptar o bien una agenda universal e interesarse entonces en la humanización de la humanidad (las *Cartas* de Schiller o el *Wilhelm Meister* de Goethe serían casos en cuestión), o bien una agenda particular, “ecológica”, en la que “cultura” es entendida como una “identidad cohesiva de organismo, psiche y comunicación, que solo puede concebirse ‘ecológicamente’ y percibirse solo ‘estéticamente’”. Independientemente del hecho de que, tal como el propio Baecker subraya, esta categorización no puede obviar nunca su naturaleza extremadamente esquemática, los conceptos universalmente estéticos de cultura tienden a preceder a los ecológicos, del mismo modo que la emergencia de nociones empíricas de cultura pudieron consolidarse una vez que la etnología se tornase una ciencia positivista. Puesto que el objeto constitutivo de la cultura estética es lo que Heinrich Rickert (1926: 17) denominó “valores”, este tipo de teorías culturales adquiere inmediatamente un carácter cuestionador. De ahí que el concepto clave detrás de las concepciones estéticas sea el de alienación, o, en otras palabras, las teorizaciones axiológicas de la cultura presentan como tarea principal una solución a aquello que obstaculiza la humanización. La teoría cultural estética *es* por necesidad *intencionalmente* crítica, tan pronto como deja de *aparecer* como crítica, cesa de ser

teoría cultural. Análogamente, nociones tales como “alienación” corrompen las teorías empíricas de la cultura tan pronto como cesan de referirse a fenómenos simbólicos estrictamente observacionales y pretenden actuar en tanto categorías fundamentales del método.

Este elemento simultáneamente *político e histórico* de las concepciones estéticas conduce a la segunda premisa, el hecho de que el concepto de cultura no se origina en el *ὑπερουράνιος τόπος*, sino en la mucho más prosaica sociedad burguesa, junto con la cual se desarrolló. Esta sería la segunda condición para la teoría cultural: apenas tiene 300 años de edad. A tal punto las vicisitudes de la teoría cultural expresan las contradicciones de la sociedad burguesa que le corresponde a la noción de cultura lo que Ernst Cassirer le imputó al estatus conceptual del mito: este no existe como tal, es más bien un espejo en el que la conciencia burguesa se ve a sí misma reflejada (Cassirer, 1946: 5s.). Tan pronto como en 1911, György Lukács, que había asistido al seminario de Simmel durante 1907 y 1908, señaló la fragilidad conceptual detrás de la fachada de la cultura. Así aparece en su ensayo de 1911 “Cultura estética”, que marca un buen contrapunto con el trabajo de Simmel, publicado el mismo año, “Sobre el concepto y la tragedia de la cultura”. Para Lukács, “la mentira fundamental de la cultura estética” consistía precisamente en el carácter adialéctico de su idealismo: la teoría cultural asume que la vida auténtica puede ser alcanzada únicamente en el ámbito de la interioridad (por medio de la cultivación del alma, etc.), sin poder así admitir la dependencia de este ámbito respecto de lo exterior, lo que significa no poder reconocer el condicionamiento histórico y social del alma (Lukács, 2015: 188ss.). 25 años más tarde, y retomando la crítica lukácsiana, mucho más famosa –y materialista– de las antinomias del pensamiento burgués de 1923, Herbert Marcuse (1970) definió la cultura como un dominio inmaterial de existencia en el que las promesas sociales alguna vez hechas por el liberalismo hallarían su concretización exclusiva. Marcuse llama, de hecho, esta esfera de humanización puramente espiritual “cultura afirmativa” y sostiene que los valores universales que propone derivan de la implementación del trabajo socialmente abstracto en el capitalismo. Sin embargo, como apunta Marcuse, el trabajo socialmente abstracto se halla en la base de la alienación moderna, es decir en el corazón de aquello que la teoría cultural asume como “estricto” opuesto de la cultura, la “civilización”. El dominio material del trabajo socialmente abstracto constituye la cotidianidad en el capitalismo, esto es vida material, no auténtica. En la medida en que la teoría cultural propone vías de humanización, constituye una feroz crítica de los procesos alienantes que penetran la cotidianidad capitalista. En la medida, sin embargo, que necesariamente desconoce su consanguinidad con lo material, con la civilización, la teoría cultural no solo tiene una tendencia a comprender la cultura como algo de hecho universal y eterno, sino que también deja intacta la miseria de la vida. Detrás de sus elementos aparentemente críticos, la cultura afirmativa esconde pues su verdadera *función social*: la reproducción de la miseria actual. Una vez que se tornó evidente que la burguesía no podría honrar el rol universalmente redentor que se había imputado en la historia mundial, se elevaron “demandas acusadoras”, a las que

la burguesía dio una respuesta decisiva: la cultura afirmativa. Esta es, en sus rasgos fundadores, idealista. A la penuria del individuo asilado responde con la humanidad universal, a la miseria corporal, con la belleza del alma, a la servidumbre externa, con la libertad interna, al egoísmo brutal, con el reino de la virtud del deber. Si en la época de la lucha ascendente de la nueva sociedad, todas estas ideas habían tenido un carácter progresista destinado a superar la organización actual de la existencia, al estabilizarse el dominio de la burguesía,

se colocan, con creciente intensidad, al servicio de la represión de las masas insatisfechas y de la mera justificación de la propia superioridad: encubren la atrofia corporal y psíquica del individuo (Marcuse, 1970: 52).

No es casual que estas críticas emanen de contextos alemanes. La tercera premisa para una comprensión del concepto simmeliano de cultura señala su desarrollo particularmente *local*. En los comienzos de su desarrollo, hacia la segunda mitad del siglo XVIII, el concepto de cultura configuraba una constelación de nociones (formación, personalidad, ilustración) que fueron fundamentales para la constitución de una autoconciencia intelectual de sectores medios burgueses, en su lucha contra la nobleza cortesana. El carácter ilustrado del concepto, vinculado a la perfectibilidad del ser humano, aparece ya en un ensayo de 1784 de Moses Mendelssohn, en el que se afirma que “formación, cultura e ilustración son modificaciones de la vida social, el resultado de la industria y los esfuerzos de la humanidad para mejorar su condición social” (1974: 4). Sin embargo, “cultura” se convirtió en Alemania hacia el fin del siglo XIX en una justificación conservadora del modo altamente irregular y tardío en que el país se integró a las formas políticas y económicas de la sociedad burguesa (cf. Elias, 2009: 85ss.; Lukács, 1972: 327ss.; Kroeber et Kluckhohn, 1952: 28; Peter, 2016: 100). Por medio de una peculiar combinación de aspectos estéticos y ecológicos, resultó en un tesoro espiritual elitista, nacionalista, oscuro e irracionalista que resultó ser masivamente efectivo antes, durante y luego de la Gran Guerra. A mediados del siglo XX, Lukács y Kroeber y Kluckhohn señalan que la consolidación de la noción de cultura al interior del campo intelectual alemán se halla profundamente relacionada con la desintegración del hegelianismo, al punto que una noción no dialéctica de cultura se impuso sobre la de “espíritu”, con fuertes reminiscencias, en última instancia, de ideas racionalistas y humanistas de praxis y totalidad (cf. Rickert, 1926: 10-18). A pesar de que este no es el lugar para examinar el –ciertamente nebuloso– rol ideológico desempeñado por el concepto de cultura en el peculiar desarrollo de la clase media alemana (cf. Elias, 2009; Kracauer, 1995: 89-128), debería notarse que “cultura” constituye en este sentido una noción decisiva en la así llamada “filosofía de la vida” y tiene tres aspectos definitorios. *En primer lugar*, “cultura” es, en oposición a “civilización”, el tesoro distintivo de una supuesta alma alemana, involucra tanto las expresiones como la expresividad de una nación forjada de un modo único por elementos tanto históricos como metafísicos. En contraposición, “civilización” posee más bien un aspecto “acumulativo”, procedimental, empírico y superficial (cf. Merton, 1936: 110): se la asocia con Inglaterra y Francia y sus atributos políticos, económicos e intelectuales (empirismo inglés, racionalismo francés, republicanism, individualismo, liberalismo). El famoso ensayo de Wilhelm Dilthey acerca de Goethe, publicado por primera vez en 1877 y luego integrado a *Vida y poesía*, estableció los términos concretos de esta combinación de esencia e historia. Dilthey divisa un impulso inherentemente alemán hacia la armonía en una época en la que los poderes corruptores y disolventes de la Revolución Francesa amenazaban con exterminar todos los organismos vivos. Define además el tipo concreto de sujeto histórico que mejor se corresponde con los valores culturales: la personalidad. Una personalidad es cualquier individuo que, en virtud de una misteriosa relación con el mundo (esto es, una “vivencia”, que implica la eliminación del entendimiento categorial y la emergencia de una relación orgánica, irracional, embriagante entre sujeto y objeto) ha ganado una interioridad armoniosa y puede llevar a cabo en la historia (en arte, en la política) el impulso latente del alma alemana (Dilthey, 1921: 127 y 142). *En segundo lugar*, dado su carácter único y su vínculo con un modo de vida supuestamente inmediato, anterior a

la conceptualización formal, la cultura no solo exige para sí una coherencia irracional, sino que también desarrolla un abordaje irracionalista a lo concreto (sea este de naturaleza intelectual o política). En la medida en que denuncia la cosificación en los procesos económico e intelectual, la teoría cultural ofrece en efecto una crítica del “frío entendimiento” del racionalismo, pero confunde instrumentalidad formal y categorial con razón, y legitima así modos de comprensión “inmediatas”, “intuitivas”, cuya ocurrencia es, desde el punto de vista de su conceptualización, contingente. El elitismo irracionalista que resulta de esta crítica se vincula con las nociones de secreto, misterio y latencia, tan expandidas en el círculo de George. *El tercer aspecto del desarrollo alemán del concepto de cultura es su superioridad*. Al ser la cultura intrínsecamente alemana y la manera exclusivamente efectiva de eliminar las amenazas alienantes de la civilización, se sigue que Alemania goza gracias a la cultura de una posición de superioridad frente a otras naciones (primariamente Francia e Inglaterra, luego “América” y las repúblicas soviéticas del este). Esto ya aparece en el ensayo de Dilthey; allí, Goethe, presumiblemente la fruta más acabada del suelo germánico, encarnaría una síntesis descosificadora del “solipsismo” de Rosseau y el “empirismo” de Shakespeare (Dilthey, 1921: 50). En última instancia, la superioridad alemana se nutre del carácter cultural de su esencia: mientras que la civilización puede ser comprendida como la expresión de un espíritu fosilizado, cuya expresividad es meramente aditiva, superflua, cuantitativa, la significancia de la cultura apunta a un espíritu vivo que, como puede leerse en Gundolf, Spengler... y Simmel–, aún no ha desempeñado su parte decisiva en la historia universal.

A la luz del desarrollo particular del concepto en Alemania, y siguiendo la línea crítica inaugurada por Lukács en 1911, Adorno examinó la función cultural del genocidio nazi. En 1966, afirma en efecto que si la cultura “aborrece el hedor es porque ella misma hiede; porque, como dice Brecht en un magnífico pasaje, su palacio está hecho de mierda. [...] En esos santuarios del espíritu, en la pretensión enfática de su autarquía es precisamente donde radica la mentira” (Adorno, 2002: 333).

3. Notas para un análisis del concepto de cultura en Simmel

Cuando Simmel habla de cultura, no hay una referencia a una versión neutral, empírica del concepto, sino a un complejo de conceptos axiológicos que posee cuatro características básicas: a. remite a la humanización del hombre, b. asume por tanto una posición crítica respecto de la situación actual, c. es suspicaz respecto de la facultad redentora de la razón, d. despliega por momentos una idea *política* peculiar de Alemania. De ningún modo empero han de constituir las premisas señaladas arriba una definición de lo que Simmel entiende por cultura; antes bien, deben considerarse como una abstracción esquemática de sus factores condicionantes. Gracias a esta abstracción, el concepto de cultura en Simmel puede ser determinado con arreglo tanto a su originalidad como su pertenencia al medio. Los trazos fundamentales del concepto en Simmel son dos: los elementos práctico y crítico.

3.1. Cultura como actividad

La cultura es para Simmel primariamente un *tipo* de praxis, es decir *actividad consciente*. En la medida en que la define como algo hecho por la conciencia, Simmel le adscribe dos factores esenciales y recíprocamente definibles: los medios y los fines. Sin embargo, no toda posición teleológica es una actividad cultural. Para satisfacer los requisitos de la cultura, la actividad consciente debe poseer un *cierto* tipo de finalidad y

apuntar correspondientemente a un *cierto* tipo de resultado. En la cultura, el emplazamiento teleológico aspira a la realización de “algo” que ya se halla contenido profundamente dentro de las “relaciones estructurales y fuerzas motrices” del objeto. Este “algo” existe como una predisposición latente, como un impulso cuya concreción se halla allende el conocimiento conceptual no solo porque aún no ha devenido existente, pero también porque sus dinámicas no se encuentran gobernadas por la causalidad y por tanto no pueden desplegarse “naturalmente”. Simmel encuentra tal impulso solo en la humanidad, y por ello “solo el hombre es auténtico objeto de la cultura” (Simmel, 2008: 206). Desde la perspectiva de su finalidad, la cultura es pues una actividad humana que se dirige a la realización del alma con arreglo a un plan idealmente desplegado:

O, expresado de otra manera, cultura es el camino desde la unidad cerrada, a través de la multiplicidad cerrada, hasta la unidad desarrollada. Pero, sea como fuere, solo puede tratarse del desarrollo hacia un fenómeno que está instalado en las fuerzas nucleares de la personalidad, un fenómeno, por así decirlo, que está esbozado en ella misma como su plan ideal (Simmel, 2008: 99).

Desde la perspectiva de su resultado, una actividad es cultural tan pronto como produce o refuerza una *personalidad*. En efecto, la actividad cultural se concibe con arreglo al efecto que tiene sobre la “totalidad interior” del individuo, que constituye su omega:

La medida que determina el rango de cada una de nuestras realizaciones o receptividades, bajo las categorías de su serie objetiva especial, no debe ser confundida con aquella otra que permite juzgar precisamente los mismos contenidos bajo la categoría de la cultura, esto es, como desarrollo de nuestra *totalidad* interna (Simmel, 2008: 210)

De la necesaria interdependencia de los medios y los fines como factores de la actividad, Simmel afirma que todo objeto producido posee dos aspectos distintivos: un aspecto genérico-objetivo que está dado por las directrices objetivas del género en el que se produce la actividad, y otro subjetivo-individual, que fluye del valor subjetivo hacia la plasmación de la personalidad. *Solo este último es valioso, en la medida en que solo este refiere al hombre como tal*. La relación entre, por un lado, aspectos mediadores y objetivos y, por el otro, valores anímicos es, de acuerdo con Simmel, fortuita, “contingente”. Así lo afirma por ejemplo en su ensayo de 1913 sobre Goethe:

La contingencia de la relación que existe entre nuestros actos, como meros hechos anímicos y como valores dentro de las series reales, tiene, por consiguiente, su continuación entre los primeros y la significación de su contenido para la formación de nosotros mismos como personalidad objetiva, como hechura vital cerrada (Simmel, 2005: 25)

Dado que se asume así que la autoconciencia es el despliegue de impulsos subjetivos inherentes, los medios se conciben como meros elementos disruptivos, pero necesarios. En efecto, causan un debilitamiento del alma y no constituyen un factor valioso en la humanización del ser humano. Esta concepción negativa de los medios conduce a la comprensión de que solo cierto tipo de praxis es en última instancia significativa. En su *Goethe*, Simmel sostiene que hay tres tipos diferentes de hombres activos: aquellos subyugados por los medios, aquellos engegucidos por los objetos y aquellos que se

hallan en posición de superar la “división mecánica” de los dos primeros en virtud de virtud de su entrega al despliegue de su alma. Respectivamente, el segundo y el tercer tipo los constituyen el filisteo, cuya fijación en la realidad objetiva lo conduce a actitudes “mammonistas”, y el artista. El primer tipo es el trabajador, cuya única preocupación es cómo llegar a fin de mes (Simmel, 2005: 19). La superación por parte del arte de estos dos tipos subjetivos, que de acuerdo con Simmel parecen opuestos, pero que en realidad mantienen entre sí una identidad última, es empero no dialéctica. A diferencia del impulso del juego en Schiller, no se halla demandada y gobernada por la razón, ni exige necesidad y universalidad. La “genialidad” del artista consiste en su capacidad innata para superar las disposiciones alienadas encarnadas en los otros tipos, *a pesar e independientemente de ellos*.

3.2. Cultura como crítica

El potencial crítico que la crítica contemporánea le suele imputar a la noción simmeliana de cultura, esto es, la supuesta capacidad de tal noción para iluminar y denunciar procesos modernos de alienación, puede ser visto como un correlato lógico del concepto de actividad simmeliano, es decir de su concepto subjetivista de valorización de cosas. No es de sorprender que, por tanto, tal potencial crítico revele en cambio trazos apologeticos, pues presenta como eterno y general lo que en realidad es parcial e histórico.

Para Simmel, la alienación es un empobrecimiento espiritual causado por la incapacidad del alma de recuperar valores para sí. Tal incapacidad aparece en la medida en que los valores *existen*, esto es, asumen una forma objetiva que es ajena al alma. Imposibilitados de fluir de vuelta al alma que una vez los expresó, y por lo tanto imposibilitados de servir a la autoconciencia, los valores encapsulados en los objetos ganan autonomía; aseguran su existencia al apoyarse en las legalidades objetivas de sus vehículos; crecen en volumen a causa de la expresividad anímica ilimitada; gradualmente, borran de sus aspectos visibles toda marca que podría reconducirlos al alma. Independizados de su alfa y omega, los valores terminan animando sus propias existencias, empoderando así a los objetos con una energía que *en esencia* no poseen. Por el otro lado, el alma fracasa en reconocer los valores en objetos, bien porque el certificado de origen (“hecho en el alma”) ha sido borrado, bien porque las facultades recuperadoras relativamente lentas del alma no pueden ir a la par de la rápida profusión de objetos en la modernidad (hay demasiadas cosas hoy para que el alma las absorba). Por tanto, el alma es (1) empobrecida por su pérdida constante de valores y (2) cautivada por el crecimiento constante de objetos animados. Mientras que los objetos asumen una *existencia* autónoma, el alma deviene más y más dependiente de ellos y por tanto menos y menos consciente de sí. La consecuencia es que el alma adquiere un modo de existencia propio de una cosa, y la cosa un modo de existencia propio del alma: cosificación y fetichismo.

Simmel entiende este conflicto entre sujeto y objeto en términos de la “preeminencia” de un “espíritu” o una “cultura” objetiva sobre un “espíritu” o una “cultura” subjetiva y le imputa a tal preeminencia dos características. De una parte, ocurre una aceleración en la “economía dineraria”, que Simmel vincula con la modernidad en general y con sus formas idiosincrásicas de vida urbana. Por el otro lado, la reificación del alma lleva al desarrollo hipertrofiado de la racionalidad que Simmel equipara con la noción neokantiana de entendimiento y define como una parte superficial, y por lo tanto inesencial, del sujeto. El ámbito de lo racional se opone así a la interioridad del alma, que es esencialmente irracional. La racionalidad no se vincula

con valores, sino con la legalidad de los objetos. Al hipertrofiarse, el entendimiento cubre con una envoltura impenetrable la verdadera naturaleza del individuo, su interioridad, y malogra cualquier comunicación de esta con el mundo externo. La incapacidad del alma para estrechar lazos con el afuera provoca una excesiva individuación y una exacerbación de las pasiones. En la ciudad

se ofrece a nosotros, bajo la forma de edificios, de establecimientos de enseñanza, en los milagros y el confort de las técnicas de transporte, en las formas de la vida social y en las instituciones visibles del Estado, una abundancia a tal grado aplastante de espíritu cristalizado, despersonalizado, que el individuo no consigue, por así decirlo, mantenerse de cara a él. Por un lado, la vida se le vuelve al individuo infinitamente fácil, pues de todas partes se le ofrecen incitaciones, estímulos, ocasiones de colmar el tiempo y la conciencia, que lo arrastran en su corriente al grado de dispensarlo de tener que nadar por sí mismo. Pero por otro lado la vida se compone de cada vez más elementos de éstos, de esos espectáculos impersonales que sofocan los rasgos verdaderamente individuales y distintivos; de ahí que los elementos personales deban, para subsistir, hacer un esfuerzo extremo; es preciso que lo exageren, aunque sólo sea para seguir siendo audibles, en primer lugar para sí mismos. La atrofia de la cultura individual como consecuencia de la hipertrofia de la cultura objetiva es una de las razones del odio feroz que los sacerdotes del individualismo extremo, comenzando por Nietzsche, profesan por las grandes ciudades; pero es también una razón del amor apasionado que se siente por ellos precisamente en esas grandes ciudades donde aparecen como los profetas y los mesías de aspiraciones insatisfechas (Simmel, 1986: 9s.).

En la esfera de la cotidianidad, el fetichismo y la reificación se conciben como derivados normales de una complejización igualmente normal de la actividad y de su inevitable status contradictorio (esto es, el hecho de que los valores deben apoyarse, para su existencia, en elementos objetivos cuya legalidad les es ajena). Este es también el caso al interior de la esfera de la cultura, el dominio en el que la actividad ha de asistir a la autoconciencia del alma, y por lo tanto el conflicto entre valor y objeto puede ser atenuado en la medida en que la porción anímica en ambos es, por así, decirlo, mayor. Sin embargo, en este ámbito, la productividad anímica asume formas que en virtud de su preexistencia no son siempre capaces de no actuar como vehículos no distorsionadores y contribuyen así a la fosilización del alma y, como Simmel lo dice en 1911, a la emancipación de “contenidos culturales”, que

siguen por último una lógica independiente de su fin *cultural* y que los conduce cada vez más lejos de esta, sin que el camino del sujeto sea eximido de todos estos contenidos que sean tornado inadecuados cualitativa y cuantitativamente. Antes bien, puesto que este camino, en tanto que cultural, se encuentra condicionado por el tornarse autónomos y objetivos de los contenidos anímicos, surge la trágica situación de que la cultura ya esconde realmente en sí, en su primer momento existencial, aquella forma de sus contenidos que está determinada a hacer sin guía y de manera discrepante, a desviar, a gravar, a su ser interno [...] como en virtud de una inevitabilidad inmanente (Simmel, 2008: 121)

4. Conclusión

Ha de notarse que la comprensión de Simmel de la cosificación cultural opera en dirección de una superación del dualismo estricto en el que el *mainstream* de la intelectualidad alemana se vio cautivada cada vez que, desde la Ilustración, estaba en juego el análisis de segmentos sociales. Tal como se señaló arriba, este dualismo se manifiesta en las nociones de cultura y civilización, que dividen conceptualmente la existencia social de un modo que habilitó a los intelectuales alemanes a modificar el pesimismo rousseauiano por la cultura y presentar una noción puramente positiva de la perfectibilidad humana, al costo de despojar de ella toda referencia a la miseria material (civilización). A raíz del énfasis simmeliano en la necesidad de fines y medios, el conflicto entre productividad espiritual y material se halla morigerado, y adquiere así la *apariencia* de un abordaje dialéctico y plebeyo. Conceptualmente, esta “conversión” de la noción de cultura, hasta entonces exclusivamente positiva, se basa en la noción de vida, que abarca las esferas de lo material y lo espiritual. Sin embargo, esta democratización de ocupaciones es solo aparente: las reflexiones sobre los sujetos, los objetos, los procesos cosificadores y las interferencias devienen irrevocablemente divergentes apenas la *esencia* de las cosas es tomada en consideración, en virtud de la teoría subjetivista del valor simmeliana.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Thodor W. 2002. *Dialéctica negativa*. Trad. de J. M. Ripalda. Madrid: Editora Nacional.
- Baecker, Dirk. 2002. “Kultur”. In *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, ed. by Karlheinz Barck, Vol. 3, 510-556. Stuttgart: Metzler, pp..
- Cassirer, Ernst. 1946. *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press.
- Dilthey, Wilhelm. 1921. *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Hölderlin, Novalis*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
- Elias, Norbert. 2009. *El proceso de la civilización*. Trad. de R. García Cotarelo. México D.F.: FCE.
- Kracauer, Siegfried. 1995. *The Mass Ornament. Weimar Essay*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kroeber, Alfred et Clyde Kluckhohn. 1952. *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge: Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Harvard University
- Lukács, György. 1972. *El asalto a la razón*. Trad. de W. Roces. México DF.: Grijalbo.
- Lukács, György. 1996. “Ästhetische Kultur”. In *Lukács 1996. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, edited by Frank Benseler and Werner Jung, 13-26. Bielefeld: Aisthesis Verlag.
- Lukács, György. 2015. *Acerca de la pobreza del espíritu y otros escritos de juventud*. Ed. de M. Vedda. Buenos Aires: Gorla.
- Marcuse, Herbert. 1970. *Cultura y sociedad*. Trad. de E. Bulygin y E. Garzón Valdes. Buenos Aires: Sur.
- Mendelssohn, Moses. 1974. “Was ist Aufklärung?” In *Gesammelte Schriften*, vol. 6.1., 115-118. Stuttgart: Friedrich Fromann, 1981. 115-118.
- Merton, Robert King. 1936. “Civilization and Culture.” *Sociology and Social Research* 21: 103-113.

- Peter, Lothar. 2016. "Élan vital, Mehr-Leben, Mehr-als-Leben. Lebensphilosophische Aspekte bei Henri Bergson und Georg Simmel." In *Umstrittene Moderne: Soziologische Diskurse und Gesellschaftskritik*, 67-127. Wiesbaden: Springer.
- Rickert, Heinrich. 1926. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Simmel, Georg. 2005. *Goethe*. Buenos Aires: Prometeo.
- Simmel, Georg. 2008. *De la esencia de la cultura*. Buenos Aires: Prometeo.