

GEORG SIMMEL

EL CONFLICTO
DE LA CULTURA MODERNA



COLECCIÓN MÍNIMA



GEORG SIMMEL

EL CONFLICTO
DE LA CULTURA MODERNA

Traducción y nota preliminar de
Carlos Astrada

Introducción de Esteban Vernik



Universidad
Nacional
de Córdoba



ENCUENTRO
Grupo Editor

Simmel, Georg

El conflicto de la cultura moderna / Georg Simmel ; con prólogo de Carlos Astrada. - 1a ed. - Córdoba : Universidad Nacional de Córdoba; Encuentro Grupo Editor, 2011.

72 p. ; 21x12 cm. - (Colección Mínima)

ISBN 978-950-33-0865-3

1. Filosofía. 2. Cultura. I. Astrada, Carlos, prolog. II. Título.

CDD 190

Diseño: Lorena Díaz

ISBN: 978-950-33-0865-3

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

Editorial Universidad Nacional de Córdoba
Encuentro Grupo Editor
2011

I.

La teoría de la cultura de Simmel puede quizás sintetizarse esquemáticamente de la manera que sigue.

Los seres humanos son comprendidos como creadores de cultura, tanto en el sentido propio de la producción cultural como en el de la apropiación de productos realizados por otros. Estas creaciones son objetos culturales que pasan a conformar la “cultura objetiva”. Obras de arte, dogmas religiosos, doctrinas filosóficas, teorías sociales y sistemas científicos, leyes y constituciones políticas, preceptos morales, entre otros, constituyen, por acumulación, la cultura objetiva. Por oposición, la “cultura subjetiva”, se define como las maneras individuales de apropiación personalizada de la cultura objetiva. La cultura subjetiva es “la meta final dominante”; pero no puede haber cultura subjetiva sin cultura objetiva. El hombre requiere de objetos externos para plasmar sus creaciones subjetivas.

En períodos de armonía, como en la época de los griegos, existía concordancia entre el crecimiento de ambas dimensiones de la cultura. Era posible utilizar la suma de la cultura objetiva para la construcción

de la cultura subjetiva. Pero con el surgimiento de la “modernidad”, crece abismalmente la distancia entre la cultura objetiva y la cultura subjetiva. Por efectos de la división del trabajo y de la irrupción frenética de la técnica sobre el ámbito de la cultura, los productos objetivados de la creación cultural se amplían en una medida tan veloz que contrasta con el crecimiento mucho más moderado de los modos subjetivos de apropiación. El rápido crecimiento de la cultura de los objetos, su aceleración progresiva, lleva a un creciente déficit de la cultura subjetiva. Lo cual da por resultado, una pérdida del “alma” ante la emergencia de una cultura objetivada y objetivante, cada vez más distante de las esferas subjetivas de las personas.

El mundo reificado de objetos animados que aceleradamente proliferan por doquier, se enfrenta a la vida, forzándola a adaptarse a sus contornos y estándares. Los objetos de la cultura, surgidos de la vida, una vez que se emancipan de esta, en vez de servirla, cargan contra ella obligándola a adaptarse a sus lógicas y leyes. Como en la “conciencia desdichada” del yo enajenado que Hegel había anunciado en *Filosofía del espíritu*, y como en la imagen del mundo en que las cosas fantasmagóricamente se refieren y dominan a sus productores, según la descripción de Marx de *fetichismo de la mercancía*, la teoría de la alienación de Simmel recoge y continúa esos desarrollos cuyo punto de partida es el extrañamiento del mundo. Es la forma invertida del mundo, en la cual los sujetos toman la forma de las cosas, y éstas la de aquellos. En efecto, los escritos de Simmel sobre la cultura y

la enajenación de la época capitalista se cifran en el tomo I de *El capital*.

Siguiendo a Marx en su forma de apropiación de la noción hegeliana de trabajo, Simmel en *Filosofía del dinero*, trae el concepto de cultura del plano de las configuraciones espirituales al proceso social y material de la vida.

“El hecho de que el producto del trabajo de la época capitalista, un objeto claramente para sí, dotado de leyes propias de movimiento, haya de tener un carácter manifiestamente ajeno al propio sujeto que lo produce es la situación dominante...”¹.

De manera general, Simmel explicita su perspectiva como una extensión de la teoría de la alienación de Marx desde el ámbito económico hacia el de la cultura. Percibirá Simmel la alienación de la cultura en sus múltiples manifestaciones vitales. En todas ellas, los medios degradarán a los fines. La racionalidad del cálculo propia del mundo económico, se extiende como “un gas mortífero” hasta los ámbitos más íntimos de la vida. Progresivamente, ya no tan sólo los mundos de la política y la moral, sino también los del arte, la religión y la erótica aparecerán “colonizados” por la racionalidad del dinero², cuyo carácter enajenado y enajenador se expresa en su voraz

1 *Filosofía del dinero*, traducción de Ramón García Cotarelo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977, p. 574.

2 La terminología en términos de “colonización” de los mundos de la vida, que popularizó Jürgen Habermas en los años ochenta del siglo pasado, se reconoce en el Prefacio de la *Filosofía del dinero* de Simmel.

disposición a trastocar su carácter de original medio, para devenir en fin último de toda acción humana.

Simmel recupera así de la teoría de Marx, la idea de una alienación que por obra de la inversión entre medios y fines configura un conjunto de mediaciones crecientes en las relaciones humanas —de “estaciones intermedias” que imposibilitan divisar los fines últimos, “la conciencia resta en los medios”. Pero las consecuencias a las que Simmel llega, amplían el diagnóstico anterior. La mercancía será un caso particular de *cosa*; la alienación no tendrá epicentro en la esfera del trabajo, sino que abarcará la creación en todas las esferas de la vida. En definitiva, las abstracciones del trabajo industrial alienado aparecerán como un caso especial de la alienación de la subjetividad creadora con respecto a sus objetos culturales. El desarrollo de la cultura moderna lleva a que ésta aparezca cada vez más alejada de las esferas subjetivas de las personas. Cada vez más aumenta el abismo entre la cultura del hombre y la cultura de las cosas.

II.

Las cosas que llenan y rodean objetivamente nuestra vida: aparatos, medios de circulación, productos de la ciencia, de la técnica y del arte, están increíblemente cultivados, pero la cultura de los individuos (...) no está igualmente avanzada, e incluso en muchos casos, hasta se encuentra en retroceso.

Simmel, 1900³.

Con su formulación de “tragedia de la cultura”, Simmel sitúa la permanente confrontación entre la vida y las formas. Y alerta acerca de la desmesurada objetivación de la cultura en productos fijos y definitivos que aprisionan a la vida, hipostasiándola en instituciones y formas muertas sin otro fin que el del dominio.

Que la vida se manifieste en formas exteriores, y que éstas ajenas a ella, se le impongan por medio de patrones de objetividad a los que deberá en el futuro ajustarse (en vez de ser al revés, que los objetos creados se adapten a los sujetos que los crearon) es un aspecto central y distintivo de la teoría de la alienación de Simmel. La vida creadora produce en conocimientos, artes y ciencias, algo que no es más vida, sino vida-ya-no, no-vida, vida muerta. Algo que se precipita hacia la muerte, y que le contrapone un título legal propio. Y hete aquí el carácter trágico de la cultura moderna: la vida no puede expresarse sino en

³ *Filosofía del dinero*, op. cit., p. 563.

formas, y éstas, desde que surgen de la vida, “son y significan algo por sí, independientemente de ella”⁴.

En el ámbito de la cultura, los productos de la creación humana, una vez surgidos del proceso de la vida, se emancipan de ésta y se le oponen, presentándose como extraños a sus productores, disponiendo ya de una lógica y una legalidad propias que enfrentan a sus creadores, y hasta solicitan que éstos se ajusten a ellos. Se produce, entonces, el gran viraje: “Las formas o funciones que la vida produjo por sí mismas, sobre la base de su propia dinámica, se hacen de tal modo autónomas y definitivas que, por el contrario, la vida sirve a ellas”⁵. Las formas, los productos de la creatividad humana, la cultura objetivada, en definitiva, las *cosas*, son ahora las dominantes que rodean a la vida, y ésta tiene que acomodarse a ellas.

Si a esto se agrega, la “autoconciencia de la finitud” como condición de la modernidad, esto es, la conciencia de que desde que nacemos nos dirigimos hacia la muerte, entonces, el resultado es, una vez más, trágico. Contemplamos la aparición cada vez más frenética de variados estímulos culturales, y sólo sabemos certeramente —además de las verdades convencionales del cálculo— que nos dirigimos inevitablemente hacia la muerte. Que más tarde o más temprano habremos de confrontarnos con la muerte sin haber podido relacionarnos con la totalidad de

4 “Transformaciones de las formas culturales”, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, traducción de Salvador Mas, Barcelona, Península, 1986, p. 134.

5 “De la vida a la idea”, en *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, traducción de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Altamira, 2001, p. 39.

la cultura de nuestra época. Disponemos de un sinnúmero de objetos culturales que sabemos que no habremos de poder asimilar en el transcurso limitado de nuestra vida. Y peor, no disponemos de parámetro alguno para elegir la porción de la cultura objetiva más acorde a nuestra naturaleza subjetiva que es única e irrepetible. La proliferación de obra de arte, libros, tratados, de teorías y doctrinas científicas y filosóficas de la época en que vivimos crece a un ritmo tal que somos conscientes que no podremos abarcarlos en el tiempo que nos resta de vida. Y Simmel, no aceptó sino de manera muy insatisfactoria la resolución de esta cuestión por la vía de la especialización.

III.

El conflicto de la cultura moderna, exhibe los alcances de la radicalización de la filosofía de la vida en el ámbito del análisis cultural, por medio del primado de la oposición entre la cultura y las formas. Esta polaridad se deriva de la contradicción principal de las filosofías vitalistas, entre la vida y las formas. La esencia de la vida aparece como inquietud continua que lucha contra sus propios productos fijos. Pero esta aplicación de la formulación de “tragedia de la cultura” tiene lugar ante una situación juzgada como imprecendente. Hasta ese momento, la permanente rebelión de la vida contra las formas que ésta había creado llevaba a un proceso en el cual las viejas formas eran suplantadas por otras nuevas.

A la manera en que el materialismo histórico concebía el desarrollo económico, donde “las formas económicas de cada época engendraron una forma de producción correspondiente a ellas” que “en revoluciones lentas o rápidas, quebrantaron la violencia cada vez más opresora de las formas respectivas” , Simmel formula una suerte de historización de la cultura, en la que para cada “gran época” corresponde “un concepto central del cual provienen los movimientos espirituales y en el cual, al mismo tiempo, éstos parecen terminar”. Así, desde la época clásica de los griegos, en la que el concepto central era la idea del ser único, substancial y divino, se van sucediendo en la historia de la humanidad, una serie de otros motivos de época. Luego, en la edad media cristiana, este concepto central era el del Dios absoluto dueño de toda existencia; desde el Renacimiento, ese lugar lo ocupó la idea de la naturaleza como última substancia de la realidad y valor supremo; durante el siglo XVIII será la idea del yo como personalidad única; y en el siglo XIX, surge en ese lugar central, la idea de sociedad que desplaza al individuo al que le exige diluirse en aquella. Para finalmente llegar al momento en que, desde Schopenhauer y Nietzsche hasta Simmel, prima el concepto de vida como “rey oculto” del espíritu de la época.

Desde esta plataforma de historia de las ideas relevantes en cada época⁶, Simmel analiza aquí la crisis de los movimientos espirituales europeos a inicios del

6 Había presentado más extensamente este esquema un año antes, en el último capítulo de *Cuestiones fundamentales de sociología*, traducción de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 2002.

siglo XX, desde la perspectiva de su formulación de “tragedia de la cultura”. Así, señala que los productos de la creación cultural, “ofrecen una lógica y legalidad propias, un sentido peculiar y una fuerza de resistencia en su separación e independencia frente a la dinámicas espiritual que las creó”⁷. Puede verse cómo aplica el razonamiento de la *Lebensphilosophie* al ámbito cultural, al destacar la contradicción entre el ritmo inquieto de la vida y la duración fija y validez ilimitada de los nuevas formas culturales. El antagonismo se produce entonces, entre la vida cuya esencia es la inquietud y sus propios productos autosuficientes. Señala —como lo había hecho en trabajos anteriores— que esa lucha marcó el desarrollo de la cultura. Su historia aparece como la suplantación de las viejas formas culturales por formas nuevas. Lo cual ha sido por siglos la lógica del cambio cultural de la humanidad.

Sin embargo, lo que trae de novedoso *El conflicto de la cultura moderna*, es que viene a decir, que se ha llegado a un punto de inflexión, a una “situación imprecendente”. Ahora la vida se rebela contra el principio mismo de la forma, produciendo movimientos que reclaman la soberanía de una vida inmediata. Por lo cual, ya no se da una lucha de la vida contra las formas viejas que ya no la alojan en su interior, y por tanto, aquellas formas deberían ser reemplazadas por otras nuevas. Sino que ahora, en forma inédita, la humanidad asiste a la lucha de la vida contra la forma en general. No contra las formas viejas incapaces en un determinado momento del desarrollo cultural de alojar a la vida, sino contra cualquier forma, por el hecho de ser forma.

⁷ *El conflicto de la cultura moderna*, traducción de Carlos Astrada, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba, 1923, p. 9.

“Ahora experimentamos esta nueva fase de la vieja lucha, que no es más la lucha de la forma de hoy, plena de vida, contra la forma de ayer sin vida, sino la lucha de la vida contra la forma en general, contra el principio de la forma”⁸.

Considera que por primera vez se llegó a un estadio en el cual la humanidad se opone al principio de la forma como tal, y entonces, revelándose la vida contra las formas pretende alcanzarse una situación de inmediatez. Esta sublevarción de la vida, es analizada a través de determinadas manifestaciones espirituales que, en distintos ámbitos, comparten el anhelo de una vida inmediata. Con el trasfondo del esquema de historia de la cultura que había bosquejado, Simmel traza una panorámica de los movimientos culturales que considera más relevantes del escenario europeo de los primeros años del siglo XX. Ahí vemos a Simmel detectar las tendencias más innovadoras, tanto en arte, como en filosofía, religión y ética. En pintura, el expresionismo, cuyas obras muestran la expresión inmediata del artista, tanto como el rebasamiento de las formas por parte de la vida interior de ciertos artistas, como en los casos de van Gogh, o en música, Beethoven. En filosofía, el pragmatismo americano que se erige contra los sistemas cerrados que dominan todos los conocimientos por medio de sus simetrías. Análogamente, como rebelión ante las formas, el movimiento de la “Ética nueva”, que se alza contra las formas opresivas del matrimonio y la prostitución; y por último, las nuevas religiosidades

⁸ Ídem, p. 12.

que buscan un contacto inmediato con lo trascendente, más allá de los dogmas y las formas burocráticas y jerárquicas de las iglesias. Evidentemente estos movimientos en los que la conferencia se detiene, son expresiones de la crisis de 1914, de su “miseria de la cultura”; y cifran la propia crisis del autor ante la idea misma de Europa, en un momento en el que el conflicto bélico se había prolongado mucho más de lo que podía imaginarse inicialmente.

Pero en estas manifestaciones de la vanguardia cultural, Simmel detectaba la voluntad de captar la vida en su inmediatez. Ya bastantes años antes, en *Filosofía del dinero*, había advertido acerca del crecimiento desmedido de instancias mediadoras que como el dinero o la técnica, en su reproducción ilimitada y autónoma, amenazaban con reificar el carácter fluído y siempre distinto de la vida. En el interés artístico, filosófico, ético y religioso de estos movimientos, en su sensibilidad y ardor, podía vislumbrarse aún un resto utópico, el anhelo de una vida *absoluta*, plena, que se rebelaba contra las formas de su enajenante objetivación.

IV.

Georg Simmel fue sin duda alguna la figura de transición más importante y más interesante de toda la filosofía moderna. Por este motivo, ejerció una atracción sobre todos los verdaderos talentos filosóficos de la nueva generación de pensadores... a tal punto que, por así decirlo, no hubo ninguno que no haya sucumbido más o menos a la seducción de su pensamiento.
Lukács, 1918.

Nada más lejos de todo dogmatismo que el pensamiento de Simmel. Ningún concepto cristalizado intercepta su libre y ágil movimiento.
Astrada, 1923.

La crisis de la cultura moderna como progresión hacia una cultura objetivada cada vez más distante de las esferas subjetivas de las personas, enunciada por Simmel, permaneció como huellas en el núcleo de los desarrollos de teoría de la cultura que van desde Max Weber hasta la así llamada Escuela de Fráncfort.

Son cruciales las marcas de la teoría de la cultura de Simmel en los análisis de Weber, quien conoció de primera mano su proyecto de extender el esquema de la teoría de la alienación de Marx desde la esfera del trabajo hacia la totalidad de la existencia humana. Por ese diagnóstico simmeliano de alienación existencial que Weber utilizó, Karl Jaspers se refirió a este último, en su discurso de despedida ante su tumba, como un pensador proto-existencialista. Para ello, también Weber tomó de Simmel el análisis del

proceso por el cual en la modernidad los medios devienen en fines en sí mismos, sólo que su ejemplo paradigmático será, el de las burocracias en vez del dinero, y su conclusión lo llevará a un pesimismo no reconocible en Simmel.

Seguidamente, tanto György Lukács como Martin Heidegger resultarán marcados por la teoría de Simmel. El autor de *El alma y las formas* —título que evoca las polaridades de la *Lebensphilosophie* simmeliana— pudo en *Historia y consciencia de clase*, concebir a la cultura burguesa como un producto de la cosificación, porque Simmel en *Filosofía de dinero*, había acuñado ese término (*Versachlichung*) que extraía de las tesis de Marx, para referirse a un proceso de diferenciación más amplio que el que surge del trabajo mercantilizado, por el cual la personalidad se desprende de sus contenidos individuales y los contrapone a sus productos como objetos con determinación y dinámica independientes. Puede decirse que Lukács leyó a Marx bajo los lentes (¿distorsionados?) de Simmel. Por ejemplo, cuando metodológicamente considera el lugar de la mercancía desde un punto de vista *cuantitativo* o *cualitativo*, o cuando diferencia entre sus aspectos *internos* y *externos* a la sociedad; o, más sustantivamente, cuando destaca la proliferación autónoma de medios frente al lugar del sujeto inserto en un mecanismo técnico de poder.

Por otro lado, los escritos de filosofía de la cultura y de la vida de Simmel serán uno de los basamentos que sostendrán las elaboraciones de Heidegger. Tanto en su primer período, durante su elaboración de *El ser y el tiempo*, en que se apoya en las nociones de

metafísica de Simmel, particularmente en su caracterización de la muerte como configuradora de la vida -“en cada uno de los distintos momentos de la vida, somos los que hemos de morir”⁹-, que adelanta el “ser para la muerte” heideggeriano. Como también, en su período tardío, en el que las nociones simmelianas de distancia, límite y rebasamiento espacial y temporal, vuelven a ser utilizadas por Heidegger. Estas inspiraciones simmelianas son patentes en ensayos célebres como “La cosa”, o “Construir, habitar, pensar”, en el cual se presenta una paráfrasis del ensayo de Simmel de 1909, “Puente y puerta”¹⁰.

Finalmente, cabe señalar la deuda que mantiene la Escuela de Fráncfort con la teoría de la cultura de Simmel. Tanto en los desarrollos tempranos, en los que la cultura de masas de Max Horkheimer y Theodor Adorno no podría haberse concebido por fuera del marco propuesto por Simmel, de hipertrofia de una cultura objetiva que en un marco de dominio aplaca la creatividad de los sujetos. De igual modo, en su segunda generación, cuando en los años ochenta Jürgen Habermas propone su *Teoría de la acción comunicativa*¹¹, en la cual -si bien utilizando un lenguaje sistémico extraño a Simmel, y en un intento de explícito despojo de toda resonancia metafísica- asume la tesis de Simmel, de la expansión de la racionalidad del cálculo hacia la cotidianeidad de la vida. Por último, en los días que corren, en los que

9 G. Simmel, “Muerte e inmortalidad”, en *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, traducción de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Altamira, 2001, p. 80.

10 Cfr. M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona, 1994, pp. 136 y ss.; y G. Simmel, *El individuo y la libertad*, op. cit., pp. 29-34.

11 Vols. 1 y 2, Madrid, Taurus, 1987.

en el mundo universitario las lecturas simmelianas experimentaron una suerte de rehabilitación, herederos de esta tradición de teoría crítica, como por caso, Axel Honneth en su reciente revisión de las tesis de la cosificación¹², o Hartmut Rosa y su teoría de la enajenación como aceleración¹³, hacen explícita su deuda con el diagnóstico de la alienación de la cultura moderna trazado por Simmel.

V.

El conflicto de la cultura moderna es una de las últimas piezas de la obra de Simmel. Fue publicada el 17 de agosto de 1918 en el *Literarische Zentralblatt für Deutschland*¹⁴. Esto es a pocas semanas de la muerte de Simmel, acaecida en septiembre de ese mismo año. La publicación es una versión retrabajada de la conferencia que Simmel había dictado en Berlín, en el *Instituto de Estudios del Mar*¹⁵, en la tarde del jueves 3 de enero de 1918. Una versión de la conferencia tal como fue enun-

12 *Reificación*. Buenos Aires, Katz, 2007.

13 *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* aux, Fráncfort/M., Suhrkamp, 2005.

14 Una segunda edición apareció en Alemania en 1921, y una tercera en 1926. Entre ambas yo publiqué en castellano en 1923, editado por la Universidad Nacional de Córdoba.

15 El *Institut für Meereskunde* no existe más, quedaba en *Georgenstr. 34-36* de Berlín, y fue destruido durante la Segunda Guerra Mundial. Se fundó en el año 1900 con el objetivo de “levantar la comprensión de los conocimientos relacionados con el mar y la marina y además despertar el entendimiento de la importancia nacional y económica de los intereses marítimos”. Se trataba sin duda de una iniciativa cultural estatal enmarcada en los intereses colonialistas del Segundo Imperio Alemán (1871-1918).

ciada, apareció en la edición de la mañana siguiente del periódico liberal berlinés, *Vossische Zeitung*.

Para ese entonces, Simmel, que vivía desde hacía cuatro años en una suerte de destierro en Estrasburgo, volvió a Berlín -ciudad de la cual era uno de sus animadores culturales- para dictar a principios de enero de 1918 una serie de tres conferencias: “El conflicto de la cultura moderna”, “Cosmovisión mecánica” y “De la esencia del comprender histórico”. A su vuelta a Estrasburgo, el filósofo escribió a una amiga: “He dado tres grandes conferencias con contribuciones muy diversas, y todas estuvieron repletas de público, y suscitaron mucha atención. No he perdido mi tradición...”¹⁶. También el *Strasburger Post*, escribió acerca del “gran éxito” de la conferencia en Berlín, *El conflicto de la cultura moderna*.

Simmel repitió esta alocución en dos ocasiones más, entre febrero y marzo del mismo año. En Amsterdam, invitado por la Liga de Estudiantes Amsterdameses, donde al finalizar, se observó “una indicación de un viva encendido del espíritu alemán”¹⁷. Y, nuevamente en Berlín, ante la “Liga patriótica de mujeres”. Tanto la observación de Simmel sobre el comportamiento del público en Amsterdam, como el local en el que en Berlín volvió a ofrecer la conferencia, son indicativos del clima cultural que se respiraba en esos días del último año de la guerra. La vida universitaria, como el mundo intelectual en su conjunto, transcurrían inmer-

16 Carta a Margarete von Bendemann del 17 de enero de 1918, en *Georg Simmel Gesamtausgabe* 23, editado por Otthein y Angela Rammstedt, Fráncfort/M., 2008, pp. 907-8.

17 Carta a Margarete von Bendemann del 27 de febrero de 1918, en en *Georg Simmel Gesamtausgabe* 23, op. cit., pp. 909-10.

sos en la crisis de la cultura europea. Con honda tristeza, el filósofo había escrito en su diario personal¹⁸, que desde el balcón de su departamento en Estrasburgo, escuchaba el ruido de los cañones y veía el humo de los cientos de miles de cadáveres franceses y alemanes incinerados en el campo de batalla de Verdún.

Ese mismo año, en Córdoba, Argentina, en torno a la universidad había algarabía. El movimiento estudiantil se movilizaba con apoyo obrero, hubo huelgas y toma del rectorado. La Reforma Universitaria era una avanzada de ideas latinoamericanistas y antiimperialistas que se proyectaban rápidamente al Perú, a México y a Cuba. Junto a Deodoro Roca y Saúl Taborda, las primeras líneas del movimiento, surge la figura de Carlos Astrada.

Astrada comenzaba a cimentar lo que constituirá una las obras más originales y prolíficas de la filosofía argentina. En 1921, saludó el proceso soviético con su artículo “El renacimiento del mito”, una interpretación humanista y vitalista de la revolución de octubre¹⁹. Y en 1923, desde la Universidad Nacional de Córdoba, traduce y edita junto a una presentación de su autoría, la conferencia que Simmel había dado en Berlín en 1918, “El conflicto de la cultura moderna”.

18 El diario de notas de Simmel es parte del último tomo por editar de sus obras completas, cuyo publicación en Alemania se espera para finales de este año (2011). Debemos a su editor, Otthein Rammstedt, el presente testimonio.

19 Revista *Cuasimodo*. La Plata, 1921. “Rusia ...es el mito que ha fecundado la conciencia del mundo, esa conciencia que yacía sepultada bajo los escombros de valores inhumanos. Desde ella nos llega como una resonancia de leyenda la voz de sus profetas máximos: Dostoyewsky, Tolstoy, Gorki, Lenin, Lunatcharsky –la voz que dice el evangelio eterno del Hombre”.

Además del cuidado y la sobriedad de la edición, como también de la agudeza de la presentación del autor que realiza Astrada, llama la atención su fecha de publicación: 1923, a sólo cinco años de su publicación original, en tiempos en que las comunicaciones interoceánicas tenían un rapidez muy menor a las de nuestros días, y cuando casi no se conocía nada de Simmel en el mundo hispano-parlante. Sólo existía una traducción de Simmel, la que había hecho todavía en vida del autor, José Pérez Bances, un intelectual perteneciente al círculo de José Ortega y Gasset, del libro *Schopenhauer y Nietzsche*²⁰. La de Astrada, es la segunda traducción de la obra de Simmel al castellano.

VI.

Al final de su vida, Simmel se encontraba radicalizando el carácter vitalista de su sociología y su filosofía de la cultura. En 1911, había comenzado una asociación de tareas junto a Henri Bergson en esa dirección, que además incluía la traducción y difusión del trabajo de ámbos en Francia y Alemania, que duró hasta el inicio de la guerra. A la muerte de Simmel, sus proyectos inconclusos incluían la redacción de una tetralogía de vidas de artistas excepcionales que quedó trunca por la mitad (había publicado ya su *Goethe* en 1913, y su *Rembrandt* en 1916; planeaba terminar dos monografías más: *Shakespeare* y *Beethoven*); y de un tratado de metafísica, su libro *Intuición de la vida*, escrito a

²⁰ Madrid, Libería Yerba, 1915.

la carrera durante sus últimos meses de vida, cuando una enfermedad terminal ya le había anunciado su fin. En esos momentos finales, ya desde su lecho de muerte alcanza también a enviar a la revista *Logos* su manuscrito inconcluso, “Sobre la libertad”²¹.

Para esa época habían pasado cuatro años desde que Simmel había abandonado la ciudad Berlín, cansado de tantos años de tanto mal trato del establishment universitario. Después de tantas penurias, desde que con dificultades administrativas e incomprendido, se doctoró y habilitó en la Universidad de Berlín, nunca se apartó de ella hasta la edad de cincuenta y seis años años. Hasta ese momento permanecía con una calificación académica muy baja como *Privatdozent*, sin poseer derechos políticos ni económicos en la facultad. Ahora vivía en Estrasburgo, en los últimos confines del Imperio, donde por fin había obtenido una cátedra. No puede decirse que se haya ido de Berlín de buena manera, después de tantos años de mal trato de parte del funcionariado académico. Antes de irse, se dio el gusto de publicar en la sección dominical del periódico un artículo dedicado a los burócratas de la universidad berlinesa bajo el título de, “Berlín sin Simmel”. Ciertamente para Simmel tenía un especial significado volver a Berlín para expresar sus ideas en su última actividad como conferencista. Se había ido con un portazo hacia la academia, pero había dejado lazos afectivos estrechos con la gran urbe, con el mundo de las ideas y el arte,

21 Recientemente traducido al castellano, por Jorge Galindo y Sabine Honak, en Olga Sabido Ramos (Coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Barcelona, Antrophos/UAM-A., 2007.

y con cientos de estudiantes que habían pasado por sus cursos en la universidad y fuera de ella.

Su destierro en Estrasburgo en calidad de profesor de “Filosofía y pedagogía”, significaba por fin la posibilidad de dar clases universitarias en condiciones regulares. Sin embargo, el destino trágico quiso que luego de un primer semestre normal, estallase la guerra. El campo de batalla quedaba a muy pocos kilómetros de la ciudad, y la universidad devino en una suerte de hospital de campaña. Simmel participó en tareas de ayuda a los soldados que venían del frente, conectándolos con sus familiares. Su empeño por dar clases hizo que en un primer momento, su curso sobre *Pedagogía escolar* programado para el semestre de 1915/1916 se trasladase a un anfiteatro del jardín botánico. Y si, como la mayoría de sus colegas, apoyó inicialmente la causa alemana -lo cual hubo de distanciarlo de sus amigos franceses como Henri Bergson, y enemistarlo con algunos de sus encumbrados discípulos -Ernst Bloch por caso, declaró que “el relativista Simmel encontró al fin el absoluto en las trincheras alemanas”-, luego tuvo un vuelco en su postura conforme avanzaba la contienda, a la que calificó en 1917 de catástrofe.

Sus pensamientos finales, como los que se expresan en esta conferencia, dejan ver su percepción de la profundidad de la crisis de la cultura europea y su marcado descrédito hacia todas las formas político-culturales hasta ese momento concebidas. No obstante, no sería una apreciación acertada situar a Simmel en las filas del pesimismo cultural. A diferencia de pensadores como Weber o Adorno, en el filó-

sofo berlinés junto a su formulación trágica persiste la pregunta por lo aún no devenido, por la viabilidad todavía no conceptualizable de una vida cultural emancipada de todas las formas conocidas. Una vida inmediata -una posibilidad remota y no necesaria, de una salida utópica inédita, de la realización “del secreto divino de la paz absoluta”.

VII.

La aguda y breve presentación que Astrada realiza de Simmel es en sí un ejercicio de filosofía vitalista. Lee el texto de Simmel y fragmentos de su biografía, ofreciendo a sus lectores pasajes de gran inmediatez. Contra la transmisión de pensamientos definitivos y anquilosados, Astrada capta el movimiento creador interior de la escritura de Simmel, logrando transmitir en su propio ritmo, “el ondular del pensamiento vivo del filósofo”. Caracteriza a *El conflicto de la cultura moderna* como “una de las últimas manifestaciones de la interesante y original labor especulativa de este pensador sutil y profundo”. Y realiza dos observaciones que vale la pena destacar. Por un lado, acerca de su método; y por otro, en el nivel biográfico, acerca de los infortunios de la vida académica.

En relación a lo primero, Astrada observa en el pensamiento de Simmel un relativismo hermenéutico “casi extremo”, de posiciones siempre interinas y transitorias. Describe su producción intelectual como “expresión de su espíritu curioso e inquisitivo, que se afanaba tras nuevos desarrollos que trataba de

conquistar inusitados puntos de vista”. Y da cuenta de una peculiar clave estratégica del ensayo filosófico de Simmel: sólo por medio de múltiples tentativas e hipótesis de alcance relativo sería posible alcanzar la totalidad de los fenómenos de una época signada por su condición fragmentaria y contingente.

Respecto a lo segundo, Astrada, entonces un joven de tan sólo veintinueve años, alude al rechazo hacia Simmel por parte de las burocracias universitarias,

“Simmel fue un hereje para la ortodoxia filosofía profesional, la filosofía oficial que tan enérgicamente fustigara Schopenhauer. No es para asombrarse, entonces, que la Universidad de Heidelberg no le franqueara sus puertas, en calidad de profesor ordinario, y que, por este hecho, Georg Simmel, hasta su muerte, relativamente reciente, haya sido un simple profesor extraordinario”²².

Astrada refiere a la postulación de Simmel para ocupar la cátedra de filosofía vacante en Heidelberg luego de la muerte de Windelband. Puede agregarse al respecto de este episodio, hoy mejor conocido entre los círculos simmelianos, que fueron tres las veces en que Simmel se presentó para un puesto en la Universidad de Heidelberg: en 1908, en 1915 y en 1916. Para el primero de los concursos había presentado los dos tomos de su *Sociología* que había editado para tal ocasión; en las otras dos oportunidades contaba con el apoyo explícito de destacados miembros del claustro de profesores, como Alfred Weber y Ernst Troeltsch.

22 Ibidem.

Sin embargo en los tres intentos su postulación fue rechazada. Un reporte del jurado había aconsejado no otorgarle la cátedra a Simmel, por considerar que su “aspecto judaico” y su “relativismo negativo y crítico” no serían buenos para los estudiantes.

En sus primeros años de formación, Astrada absorberá la manera de filosofar de Simmel, su actitud filosófica. El influjo de este primer contacto, a través de la edición temprana de *El conflicto de la cultura moderna*, acompañó al pensamiento de Astrada en distintas etapas su prolífica y original obra. En su escrito sobre la Revolución Rusa antes referido, celebraba la emergencia de nuevas manifestaciones vitales que trascendían los dogmas y los valores enquistados. Un seguimiento de los usos de Simmel que hace Astrada a lo largo de su obra, muestra una inspiración constante que llega hasta sus últimas intervenciones. Desde “La deshumanización de Occidente”²³, un artículo de 1925, en que se apoya en el texto que había traducido y editado dos años antes; como también en su importante libro de 1933, *El juego existencial*²⁴, en el que ubica a Simmel en la saga del existencialismo de Heidegger, y se vale de la formulación de tragedia de la cultura para su pionera caracterización fenomenológica de las industrias culturales del cine y la radio. En 1957, vuelve a la filosofía de Simmel para fustigar posiciones evolucionistas de la historia, en *El marxismo y las escatologías*²⁵. Finalmente, en 1959, en un curso de sociología que dicta en Bahía Blanca, Astrada expone minucio-

23 En revista *Sagitario*, La Plata, 1925.

24 Buenos Aires, Babel, 1933.

25 Buenos Aires, Procyon, 1957.

samente la teoría sociológica de Simmel, otorgándoles un lugar de gran centralidad no menor al que le dedica a Weber y a Durkheim²⁶, lo cual notoriamente contrastaba con el programa de inspiración estructural funcionalista que por aquellos años se había puesto en marcha en la Universidad de Buenos Aires.

El puesto final de Astrada, a sus sesenta y cinco años, dando clases sobre Simmel en la Universidad del Sur de Bahía Blanca, luego de su desplazamiento de la Universidad de Buenos Aires -en la que había desarrollado una labor aún sin precedentes como traductor, editor y comentarista privilegiado de la filosofía alemana-, da cuenta de los avatares de la universidad argentina posperonista. Pero también permite evocar, con esta reedición que ahora lanza la Universidad Nacional de Córdoba, la marcha de Simmel hacia los últimos confines de la Universidad de Estrasburgo, luego de tanta desidia por parte de las universidades de Berlín y de Heidelberg. Con el paso de los años, la obra del filósofo y sociólogo berlinés ha vuelto a ser celebrada y rescatada de la posición marginal a la que por décadas había sido relegada. Quizá en el futuro pueda decirse lo mismo de la del cordobés.

*Esteban Vernik**

26 El *Cuaderno del curso de sociología de Bahía Blanca* es un documento significativo para la historia de las ideas de nuestro país, que aún aguarda por ser editado. Debemos el cuidado de esos apuntes, en primer lugar, al hijo de Carlos Astrada, Rainer, que poco antes de su muerte se lo entregó a Guillermo David, quien ha sido impulsor de las lecturas de Astrada, a través de su valioso libro, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2004.

* Profesor de la Universidad de Buenos Aires/ Investigador del Conicet en el Instituto de Investigaciones Gino Germani.

EL CONFLICTO
DE LA CULTURA MODERNA

El autor del sustancioso ensayo que va a leerse —una de las últimas manifestaciones de la interesante y original labor especulativa de este pensador sutil y profundo— no es, en el estricto sentido, un filósofo sistemático. Su obra, múltiple y vasta, es, ante todo, la expansión de un alma rica y sensible, inclinada a la meditación de las cuestiones trascendentales, en cuyo penetrante análisis sentimos ondular el pensamiento vivo del filósofo, que ignora lo que es una detención en el camino de la investigación, y que, por lo mismo, no ha caído en el anquilosamiento que comportan las pretendidas conclusiones definitivas. Por eso no es extraño que su obra, obedeciendo al acicate de pensamiento tan dúctil y atrevido, se proyecte, en una serie de novedosos puntos de vista, de valiosas y sugestivas observaciones, a las diversas esferas de la cultura, a los distintos problemas de carácter filosófico, ya de la sociología y de la moral, ya de la metafísica y del arte.

Analista de singular agudeza, y criterio amplio y depurado, no se preocupa por la solución de los problemas que enfoca su vigoroso pensamiento, sino que prefiere abondar su contenido, destacando hipótesis, ideas, intuiciones. Nada más lejos de todo dogmatismo que el pensamiento de Simmel. Ningún concepto cristalizado intercepta su libre y ágil movimiento. Con razón dice un crítico francés que “leyendo los análisis de Simmel se tiene, frecuentemente, la impresión que éste se mueve,

con una flexibilidad, por otra parte, maravillosa, en el plano de las verosimilitudes”. Del porqué de su aversión a las cristalizaciones dogmáticas, a los principios ya estereotipados, a las líneas inflexibles de pensamiento, y de su peculiar actitud filosófica dan clara cuenta sus propias palabras: “No se trata de considerar qué clase de contenido sería el de la filosofía, sino cual sería su forma; no se trata de diferencias entre los dogmas, sino de la unidad del movimiento del pensamiento, que subsiste a través de todas las diferencias, hasta que éstas, fijándose en un dogma, interceptan toda comunicación con los puntos de cruzamiento de todos los caminos filosóficos, y se aíslan, por consiguiente, de toda participación en la riqueza de las posibilidades de movimiento. La filosofía sólo en tanto que ACTITUD DEL ESPÍRITU puede ser apropiada a la cultura filosófica, porque ella no obliga al espíritu a atenerse a una línea determinada por un concepto; ella lo conduce al lecho que contiene todas las líneas posibles de la filosofía, y es con ella solamente que el filósofo podrá verdaderamente profundizar la totalidad de la existencia”. Para él “la filosofía no es un contenido cualquiera de saber o de creencia existente por sí mismo, sino que es una forma funcional, una manera de concebir las cosas y de comprenderlas en su interioridad”; es “como un MOVIMIENTO que, partiendo de diferentes puntos de la superficie, puede llevar en direcciones completamente diferentes, con tal que ella alcance cada vez, en su interpretación y combinación de los fenómenos, un grado determinado de profundidad”. Consecuente con esta manera de concebir la filosofía, se explica que la posición de Simmel entrañe un RELATIVISMO casi extremo.

Podemos decir que Simmel sacrificó, en su obra, la unidad de sistema, que le hubiera sido fácil lograr dada su gran aptitud filosófica, a la unidad viva de su pensamiento. De aquí que su producción intelectual sea, quizás, fiel expresión de su

espíritu curioso e inquisitivo, que se afanaba tras nuevos desarrollos, que trataba de conquistar inusitados puntos de vista —posiciones siempre interinas sobre la perspectiva indefinida del pensamiento y de la vida, constantemente renovados.

Simmel fue un hereje para la ortodoxa filosofía profesional, la filosofía oficial que tan enérgicamente fustigara Schopenhauer. No es para asombrarse, entonces, que la Universidad de Heidelberg no le franqueara sus puertas, en calidad de profesor ordinario, y que, por este hecho, Georg Simmel, hasta su muerte, relativamente reciente, haya sido un simple profesor extraordinario. No obstante, su aporte a la cultura filosófica del siglo XIX, y de nuestra época, es bien valioso. No en vano se lo puede señalar, ateniéndonos a la fuente en que buscó inspiración, como el representante legítimo y de mayor significación de la filosofía “que —son sus palabras— vive en el espíritu de una época en el estado de indicación, de fragmento, de presentimiento o de fundamento metafísico aun no formulado”; filosofía de la cual la sistemática no es más que una forma especial.

Carlos Astrada

En cuanto la vida, sobrepasando lo puramente animal, ha progresado hasta el grado del espíritu, y éste, por su parte, hasta el de la cultura, se manifiesta en la vida un contraste, cuyo desarrollo, resultado y nuevas manifestaciones condicionan todo el camino de la cultura. Pues es evidente que hablamos de cultura cuando el movimiento creador de la vida ha producido ciertas formaciones en las cuales encuentra su exteriorización, las formas en que se realiza, formas que, por su parte, aceptan en sí las ondas de la vida venidera dándoles contenido y forma, lugar y orden: así ocurre con las constituciones sociales y las obras de arte, las religiones y los conocimientos científicos, las técnicas y las leyes civiles y con muchas otras cosas. Pero estos productos de los procesos de la vida poseen la particularidad que, en el momento de su nacimiento, ya tienen un contenido propio y fijo que nada tiene que ver con el ritmo inquieto de la vida misma, con su ascenso y descenso, su continua renovación, sus incesantes oposiciones y concordancias. Son casillas que la vida creadora abandona siempre de nuevo y en las que las nuevas corrientes ya no encuentran albergue. Ellas ofrecen una lógica y legalidad propias, un sentido peculiar y una fuerza de resistencia en su separación e independencia frente a la dinámica espiritual que las creó; en el momento de su creación corresponden, quizá, a la vida, pero en la medida de su ulterior desarrollo suelen llegar a una estrañez rígida y hasta a una oposición frente a la vida.

Aquí reside la causa final de que la cultura tenga una historia. Si la vida, hecha espíritu, crea continua-

mente formaciones que contienen una conclusión en sí mismas y una pretensión de duración, y hasta de duración infinita, se las puede señalar como las formas con las cuales se viste esta vida, como el modo sin el cual no puede tomar apariencia ni puede ser vida espiritual. Pero ésta continúa siempre su curso; en cada nuevo contenido, en el que la vida se crea una nueva forma de existencia, su ritmo inquieto entra en contradicción con la duración fija y validez ilimitada de este nuevo contenido. En un tiempo más o menos breve, las fuerzas de la vida roen toda formación de cultura ya surgida; cuando ésta ha llegado a su pleno despliegue, ya empieza la próxima (destinada a sustituirla después de una lucha más o menos larga) a formarse a sus expensas.

Como objeto de la historia, en su más amplio sentido, aparece el cambio de las formas culturales. La historia, como ciencia empírica, se basta con el aspecto exterior, fijando en cada caso particular los medios y las causas concretas de aquel cambio. Lo que acontece, en el fondo, es que la vida, merced a su esencia como inquietud, desarrollo, corriente continua lucha permanentemente contra sus propios productos fijos, que no pueden acompañarse con ella; pero como la vida sólo puede encontrar su propia existencia externa expresándose en alguna forma, este proceso se presenta visiblemente, y así se lo puede designar, como una suplantación de la forma vieja por una nueva. El cambio continuo de los contenidos de la cultura, es decir, de todos los estilos de la cultura, es la señal, o mejor, el éxito de la inmensa fecundidad de la vida, pero también de la profunda

contradicción, en que consiste su eterno llegar a ser y cambio frente a la validez objetiva y autoafirmación de sus representaciones y formas, en o por las cuales vive. Se mueve entre un morir y llegar a ser y un llegar a ser y morir.

Este carácter del proceso histórico de la cultura se ha comprobado, primeramente, en los desarrollos económicos. Las fuerzas económicas de cada época engendran una forma de producción, correspondiente a ellas. Economía de esclavos y constitución de las guildas, la obligación campesina de la gleba y la institución de los obreros libres a salario, o cualquier organización de trabajo, fueron, cuando se formaron, la expresión adecuada para lo que el tiempo podía y quería. Pero dentro de sus normas y límites crecieron, en cada caso, fuerzas económicas cuya medida y empleo no podían agotarse en estos y que, en revoluciones lentas o rápidas, quebrantaron la violencia cada vez más opresora de las formas respectivas, para establecer en su lugar otra clase de producción, correspondiente a estas fuerzas actuales. Pero esta última no tiene, en sí, como forma, la energía que podría suplantarse a la otra. Es la vida misma —aquí en su ramificación económica— con su constreñir y querer adelantarse, su cambiar y diferenciarse, la que aporta la dinámica a todo el movimiento, pero que, aunque en sí carece de forma, sólo como algo formado puede llegar a ser un fenómeno. No obstante, esta forma —conforme a su esencia como tal— exige en el momento de su nacimiento, y en dominios puramente espirituales más visiblemente que en los económicos, una validez supra-temporal, emancipa-

da de la pulsación de la propia vida; por esto, precisamente, la vida se opone a esta validez, desde luego en una oposición latente que irrumpe ya en éste, ya en aquel dominio de nuestro ser y hacer. Y esto se puede, finalmente, agregar a una necesidad total de la cultura en que la vida, sintiendo la forma como tal, como algo que se le ha impuesto, quiere romper toda forma, no sólo ésta o aquélla, y absorberla en su inmediatividad, para ponerse ella misma en su lugar, y así dejar correr su propia fuerza y abundancia, tal como mana de su fuente, hasta el punto que adquieran validez, sólo como sus manifestaciones directas, todos los conocimientos, valores y productos. Ahora experimentamos esta nueva fase de la vieja lucha, que no es más la lucha de la forma de hoy, plena de vida, contra la forma de ayer, sin vida, sino la lucha de la vida contra la forma en general, contra el principio de la forma. De acuerdo a los hechos tienen razón los moralistas, los panegiristas de lo antiguo, los hombres del sentido rígido del estilo cuando se quejan de la “falta de forma”, en todas partes en aumento, de la vida moderna. Sólo que ellos suelen olvidar que no solo acontece algo negativo, el lento declinar de las formas tradicionales, sino que una ansia perfectamente positiva de vida aparta estas formas. Pero como su amplitud no le permite a este acontecer llegar a la concentración de una nueva creación de formas hace, por así decirlo, de la necesidad un principio y cree deber luchar contra la forma, simplemente porque es forma. Tal vez esto sólo sea posible en una época en la que las formas de cultura son recibidas, por lo común, como tierra exhausta, que rindió lo

que podía rendir, mientras todavía está cubierta totalmente de los productos de su anterior fecundidad. Ciertamente, en el siglo 18 aconteció algo semejante, pero ocurrió durante un espacio de tiempo mucho más largo, desde la “Aufklaerung” (época de las luces) inglesa del siglo 17 hasta la revolución francesa, y entonces existía tras de cada transformación un nuevo ideal enteramente determinado: la liberación del individuo, la racionalización de la vida, el seguro progreso de la humanidad hacia la felicidad y la perfección. Y de ello surgió fortificando espiritualmente a los hombres, la imagen de nuevas formas de cultura, en cierto modo ya predeterminadas. Así no se llegó a esta miseria de la cultura que nosotros conocemos, que nosotros, los más viejos, hemos visto aumentar poco a poco, hasta el punto de que las nuevas formas no aceptan, de ningún modo, la lucha contra las formas viejas, sino que la vida se subleva en todos los dominios posibles contra la idea de que ella deba transcurrir en cualesquiera formas fijas.

El concepto de la vida, desde hace decenios dominante en la interpretación filosófica del mundo, es como una fase anterior de esta situación hoy claramente visible. Para señalar a este fenómeno su lugar exacto dentro del espacio total de la historia del espíritu, tengo que ser un poco extenso. En toda gran época de cultura, distintamente caracterizada, se puede percibir un concepto central del cual provienen los movimientos espirituales y en el cual, al mismo tiempo, éstos parecen terminar; sea que la época misma tenga de él una conciencia abstracta, o que él sea sólo el foco ideal para tales movimientos, foco que

sólo el observador futuro reconoce en el sentido y el significado que tiene para éstos. Todo concepto central semejante encuentra, naturalmente, numerosas modificaciones, envolturas y adversidades, pero, con todo esto, queda siendo el “rey oculto” de la época del espíritu. Para cada uno él está allí —y esto hace hallable su lugar— donde el ser supremo, lo absoluto y metafísico de la realidad coincide con el valor supremo, con la exigencia absoluta de nosotros mismos y del mundo. Es verdad que en esto existe una contradicción lógica: lo que es por sí la realidad más incondicionada, no necesita ser absolutamente realizado; del ser más indudable no se puede decir, claro está, de que debe llegar a serlo.

Pero las concepciones del mundo, en sus últimas y más elevadas expresiones, no reparan en esta dificultad conceptual; y justamente donde éstas incurren en dicha contradicción, donde las series, por lo demás recíprocamente extrañas, del ser y del deber se encuentran, se puede, en lo que se refiere a éstos, estar seguro de haber alcanzado un verdadero punto central en la concepción del mundo. Sólo quiero hacer notar brevemente aquí lo que considero, para grandes épocas, un concepto central. En la época clásica griega éste era la idea del ser único, substancial y divino, que no era algo panteísticamente informe, sino que se manifestaba en formas plásticas, plenas de sentido y a las cuales debía condicionar. En su lugar puso la edad media cristiana el concepto de dios, al mismo tiempo fuente y fin de toda realidad, dueño absoluto de nuestra existencia y que, no obstante, exige de ésta, ante todo, libre obediencia y

abnegación. Este lugar supremo lo ocupó, desde el renacimiento, poco a poco, el concepto de la naturaleza. Apareció como lo incondicionado, lo único existente y verdadero, pero al mismo tiempo como el ideal, como algo que tiene solamente que representarse y lograrse; primeramente en el arte, para el cual, desde luego, la unidad de la última substancia de la realidad y del supremo valor representa la condición indispensable de la vida. Después el siglo 17 ha centrado la concepción del mundo en el concepto de ley natural como en el único realmente válido, y el siglo de Rousseau ha construido, por encima de este concepto, la “naturaleza” como ideal, como valor absoluto, como anhelo (Sehnsucht) y exigencia. Conjuntamente se renueva, al fin de esta época, el Yo, la personalidad espiritual, como concepto central; mientras por una parte, se presenta toda la existencia como representación creadora del Yo consciente, por otra parte, la personalidad deviene la tarea, el logro del puro Yo, o la individualidad así mismo aparece como la pretensión ética absoluta, y hasta como la finalidad metafísica del mundo. El siglo 19, en la variedad matizada de sus movimientos espirituales, no ha producido una idea directora tan amplia. Limitándose a lo humano se podía pensar aquí en el concepto de la sociedad, que en el siglo 19, primeramente, fue anunciado como nuestra verdadera realidad vital, mientras que el individuo era puro punto de cruce de las líneas sociales o enteramente una ficción como el átomo; pero, por otro lado, se exige, ante todo, un diluirse en la sociedad; que la dedicación absoluta a ella sea el deber absoluto que

encierre en sí el deber ético y cualquier otro. Sólo al principio del siglo 20 capas más amplias de la Europa espiritual parecieron, por así decir, extender la mano hacia un nuevo motivo fundamental para la elaboración de una concepción del mundo: el concepto de la vida se empeña por alcanzar su posición central, en la que realidad y valores —metafísicos como psicológicos, éticos como artísticos— tienen su punto de partida y de coincidencia.

Más adelante investigaremos qué aspectos aislados de la cultura más reciente, portadores de la tendencia general ya descrita, encuentran en la multiforme “metafísica de la vida” el campo para su crecimiento, la justificación para sus direcciones, conflictos y tragedias. Pero, por lo pronto, debemos decir que el naciente significado universal del concepto de la vida, anticipándose, ya se ha confirmado notablemente en el hecho de que los dos grandes antagonistas del moderno sentido del valor, Schopenhauer y Nietzsche, coincidieron, precisamente, en él. Schopenhauer es el primer filósofo moderno que, dentro de la más profunda y decisiva labor, no pregunta por cualesquiera contenidos de la vida, por ideas o modos de existencia del ser, sino exclusivamente: ¿Qué es la vida? ¿Cuál es su significado puramente como vida? Aunque no emplea esta expresión y hable sólo de la voluntad para la vida o de la voluntad en general, no debemos engañarnos acerca de esta su posición fundamental. Más allá de todo su alcance especulativo sobre la vida, es justamente “voluntad” su contestación a la pregunta por el significado de la vida como tal. Y ésta indica que la vida no puede lograr ningún

sentido ni fin fuera de sí misma, porque siempre se encuentra con su propia voluntad, en mil formas ocultas; justamente, porque la vida, conforme a su realidad metafísica, únicamente persiste en sí misma, puede encontrar en cada finalidad aparente sólo desengaño e ilusiones infinitamente pujantes. Pero Nietzsche, partiendo igualmente de la vida, como de la única determinación de sí misma, como de la única substancia de todos sus contenidos, encontró el fin de la vida —fin que a pesar de serle negado desde afuera, le da sentido— en la vida misma, que, según su esencia, es por sí misma graduación, incremento, desarrollo hacia la plenitud y el poder, hacia la fuerza y la belleza— no en una finalidad determinable, sino en el desarrollo de sí misma que llega a ser más vida porque obtiene un valor que aumenta hasta el infinito. Cualesquiera que sean las profundas y esenciales disparidades que, burlando toda mediación o decisión intelectual, oponen en Schopenhauer y Nietzsche la desesperación de la vida, y el júbilo por la vida, el problema fundamental que les es común y les separa de todos los filósofos anteriores, es éste: ¿Qué significa la vida? ¿Cuál es su valor puramente como vida? Ellos sólo pueden preguntar por el conocimiento y la moral, por el Yo y la razón, por la felicidad y el sufrimiento, por el arte y dios después de haber solucionado aquel primer enigma, y su solución decide todo esto; sólo el hecho primitivo de la vida da a todo sentido y medida, valor positivo o negativo. El concepto de la vida es el punto de intersección de ambas líneas de pensamientos que,

corriendo en direcciones opuestas, dieron el marco a las decisiones fundamentales de la vida moderna.

Trataré ahora de presentar, en algunos aspectos de la más reciente cultura, es decir, de la cultura desarrollada hasta 1914, la diferencia decisiva de todo el anterior proceso cultural, en el que siempre el anhelo por una nueva forma destruyó la vieja; mientras que ahora podemos percibir como último móvil de los desarrollos en este dominio, también allí donde la conciencia aparente o realmente progresa hacia nuevas formaciones, la aversión contra el principio de la forma en general. Es tal vez, para anticiparlo, solo otra expresión para lo negativo de este movimiento espiritual, para designar el hecho evidente de que no vivimos más, por lo menos desde algunos decenios, bajo una idea común ni, en sentido más amplio, absolutamente bajo idea alguna, como la edad media que poseía su idea cristiana eclesiástica y el renacimiento la del rescate de la naturaleza terrestre, a la que, aparte de la legitimación de sus fuerzas transcendentales, se le asignaba un valor; como la de las luces del siglo 18 que vivió para la idea de la felicidad general de los hombres por el dominio de la razón, y la gran época del idealismo alemán que transfiguraba la ciencia por la fantasía artística y quería dar al arte, mediante el conocimiento científico, un fundamento de amplitud cósmica. Pero si se preguntase hoy a los hombres de las capas instruidas bajo qué idea, en realidad, viven, la mayoría daría una contestación de especialista, según su profesión; raramente se oiría responder con una idea cultural que les dominase como hombres enteros y que dominase a todas las especializaciones.

Si la fase peculiar de la transformación histórica consiste, ya dentro de cada provincia cultural, en la voluntad de manifestarse de la pura inmediatividad de la vida —lo que sólo ella puede lograr por medio de alguna forma, traicionando a causa de la insuficiencia de ésta, precisamente, aquél móvil realmente decisivo (la aversión contra el principio de la “forma” en general)— falta no solamente, por así decirlo, el material para una idea cultural unificadora, sino que los dominios, cuyas nuevas formaciones debieran ser abarcadas por ella, son demasiado variados y hasta heterogéneos para admitir una semejante unificación ideal. Pasando a los detalles, hablaré en primer lugar de los fenómenos artísticos:

De las tendencias contradictorias cuya totalidad se designa como futurismo, parece únicamente sobresalir, con una unidad y claridad, en cierta medida notables, la orientación caracterizada como “expresionismo”. Si no me equivoco, es el concepto del expresionismo que la conmoción interna del artista se continúe tan inmediatamente, y como ella es experimentada, en la obra, o aún más exactamente, como la obra. No debe hacerlo por medio de una forma ni vertirse en una forma que le sea impuesta, desde fuera, por una existencia real o ideal. Por eso ella nada tiene que ver con la imitación de un ser o acontecer, ni en su forma objetiva de la ley natural ni —como lo quería el impresionismo— en la forma de nuestra momentánea impresión sensible de aquel; pues tampoco esta impresión es, al fin, la producción realmente propia del artista, determinada exclusivamente desde adentro, sino que la impresión misma es

algo pasivo, dependiente y la obra que la refleja una especie de mezcla de la propia vida artística con la extrañeza de algo dado. Así como se rechaza lo que, por su contenido, representa algo extra-subjetivo, también se rechaza lo que, en sentido estricto, suministra la forma, y que le llega al artista desde distintos puntos: de la tradición o del método, de un modelo o de un principio comprobado. Todo esto son obstáculos de la vida que quiere rebasarse en forma creadora y que, por lo tanto, se encontraría sólo como una obra desviada, rígida, ilegítima si obedeciera a tales formas. Quisiera representarme la creación del pintor expresionista (y, correspondientemente, si bien no expresable en forma tan sencilla, en todas las demás artes) en pureza absoluta, de tal modo que su conmoción espiritual se continúe, sin más, en la mano que tome el pincel —como el gesto expresa la conmoción interna, o el grito el dolor— que sus movimientos a ella obedezcan, sin resistencia, de modo que el cuadro que vemos, finalmente, sobre el lienzo, sea la expresión inmediata de la vida interna que no dejó entrar, en su despliegue, nada exterior ni extraño. Que se dé también a cuadros expresionistas el nombre de un objeto con el cual no tienen ninguna “ semejanza ” es, en verdad, bastante extraño y quizás superfluo, pero, al fin, no tan sin sentido como debe aparecer según las hipótesis artísticas hasta aquí en boga. Pues aquella conmoción interna del artista, que sólo emana como obra expresionista, puede realmente venir de manantiales del alma inhallables o sin nombre; pero puede, naturalmente, surgir también del estímulo de un objeto externo. Y mientras hasta

ahora se opinaba que el éxito artísticamente productivo de tal estímulo debiera mostrar una semejanza morfológica con aquello de donde partió (sobre este supuesto descansaba todo el impresionismo), el expresionismo ha disuelto este supuesto; éste reconoce que una causa y su efecto no tienen ninguna correspondencia en su forma externa, que las relaciones dinámicas, solamente internas, de ambos no necesitan continuarse en una unión visible. Así la contemplación de un violín o de un rostro humano puede provocar, en el pintor, sentimientos que, transformándose a través de sus energías artísticas, dan, finalmente, por resultado una formación que ofrece un aspecto completamente distinto. Se podría decir que el artista expresionista pone en vez del “modelo” el “motivo”, que lanza su vida, obediente en su contenido solo a sí misma, a un movimiento. Llevado a una expresión abstracta, que no obstante describe toda la trayectoria real de la voluntad, es la lucha de la vida por su propio ser; quiere, donde se expresa, solamente expresarse a sí misma y rompe por esto toda forma que se le quiere imponer por otra realidad que vale por sí misma, o por una ley que también por sí misma vale. Por cierto, visto conceptualmente, la formación, finalmente existente, tiene también una forma. Sin embargo, ella es aquí, según la intención artística, solamente una exterioridad, por así decirlo, inevitable; no tiene, como las formas de todos los demás ideales artísticos, un significado en sí misma, significado que sólo sería engendrado y realizado por la vida creadora. Por esto, este arte es también indiferente frente a la belleza o a la fealdad que se liga a

la apariencia de tales formas, mientras la vida tiene su significado más allá de la belleza y la fealdad, en sus emanaciones, no determinadas por un fin, sino impulsadas por una fuerza. Si las obras que de esto resultan no nos satisfacen, este hecho sólo confirma que no se encontró, precisamente, una nueva forma y que, por así decirlo, no está en cuestión. Después de que la formación existe, y de que el creador de la vida la abandonó, se ve que no posee el sentido y valor propios que se exige a lo objetivamente existente, a lo ya desligado de su creador, sino que la vida, expresándose sólo a sí misma, celosa se los arrebató a esta formación. Tal vez estriba en esta dirección principal la extraña preferencia que, desde algún tiempo atrás, se hace notar por el arte antiguo de los grandes artistas. Aquí ha llegado a ser la vida creadora tan soberana, tan rica en sí misma que rechaza cualquier forma tradicional o compartida por otros, que su exteriorización en la obra de arte no es otra cosa que su propia fatalidad en cada caso. Por conexa y plena de sentido que sea la obra de ésta, desde el punto de vista de las formas tradicionales aparece a menudo esparcida, sin equilibrio y como si consistiese de fragmentos. Esto no es incapacidad senil para la formación ni debilidad de la edad, sino fortaleza de la edad. El gran artista es, en esta época de su perfección, tan puramente él mismo que su obra sólo por la forma muestra lo que la corriente de su vida por sí misma crea: la forma ha perdido su derecho de propiedad frente a la vida.

En principio, es verdad que sería perfectamente posible que una forma, que puramente como for-

ma es perfecta y en sí significativa, fuera la expresión completamente adecuada de aquella vida inmediata y se ajustase a ella como una envoltura que ha crecido orgánicamente; este es, indudablemente, el caso de las grandes obras que propiamente se debe llamar clásicas. Pero prescindiendo de éstas, se manifiesta aquí una proporción original en la estructura del mundo espiritual, que sobrepasa en mucho las consecuencias que de ella se derivan para el arte. Se podrá afirmar que en el arte se expresa algo que más allá de la forma —existente en estado de perfección— vive para el arte. En todo gran artista y en toda gran obra de arte hay algo más profundo, más amplio, algo que mana de fuentes más ocultas, que lo que el arte manifiesta en su sentido puramente artístico, pero que es por el arte aprehendido y llevado a la representación y perceptibilidad. Mientras este algo se confunde, en aquellos casos clásicos, totalmente con él, su existencia como sentimiento, su conciencia, llega a ser en estos casos la que repugna directamente la forma del arte y hasta la destruye, algo más independiente, algo que se expresa por sí mismo; así ocurre, por ejemplo, con la vida interior que Beethoven quiere expresar en sus últimas obras. Aquí no se ha roto una forma determinada del arte, sino que la forma del arte en general es sometida por algo distinto, más amplio, por algo que proviene de otra dimensión. Es el caso de la metafísica. Su intención es el conocimiento de la verdad. Pero en ella quiere expresarse algo que está más allá del conocimiento y que, violando la verdad, como tal, y afirmando lo contradictorio, lo sin duda refutable, hace conocible lo que cae fuera del cono-

cimiento o es más profundo que éste o simplemente distinto de él. Pertenece a las paradojas típicas del espíritu —las que, en verdad, el optimismo cómodo de los superficiales suele desconocer— que cierta metafísica, como símbolo de la vida o como expresión de la relación de un tipo hombre con la totalidad del ser, no sea tan verdadera si es verdadera como “conocimiento”. Tal vez hay también en la religión algo que no es religión, un más profundo más allá de ella que rompe cada una de sus formas concretas en las cuales ella es realmente religión, y que se manifiesta como herejía y apostasía. Que en una obra humana, tal vez en toda obra que integralmente proviene de la fuerza creadora del alma, hay algo más que lo que entra en su forma, y por lo que se diferencia de todo lo que solo se origina mecánicamente, esto lo vemos, de modo inequívoco, cuando ella se produce en oposición con esta forma. Tal vez no en este carácter extremo, pero sí en su estructura general reside la causa del interés que actualmente despierta el arte de van Gogh. Pues, más que en todos los otros pintores, se siente aquí que una vida apasionadamente desbordante y que va más allá de los límites de la pintura, irrumpiendo de una amplitud y profundidad muy singulares, ha encontrado, sólo casualmente, por así decirlo, en el talento pictórico algo así como un canal para su derramamiento, como si ella así mismo hubiera podido traducirse en actividad práctica o religiosa, poética o musical. Me parece ser ante todo esta vida ardiente, sensible en su inmediatez —que por cierto, sólo aquí y allí entra en un contraste que destruye su amoldamiento intuitivo— lo que, enteramente en

el sentido de la orientación general del espíritu aquí expresada, vincula amplios círculos a van Gogh. El hecho de que, por otro lado, en una parte de nuestra juventud de hoy exista el anhelo por un arte completamente abstracto, tendrá, probablemente, origen en el sentimiento que la vida se encuentra en una contradicción e imposibilidad respecto a la pasión de la propia expresión inmediata y desnuda, indiferentemente del grado de despreocupación con que la vida toma a su cargo esta pasión. Justamente, la movilidad inmensa de la vida en esta juventud lleva también aquella tendencia al extremo absoluto. Por lo demás es, desde luego, comprensible que la juventud encarne el movimiento aquí caracterizado. Porque si por lo general las transformaciones históricas operadas por el revolucionarismo, ya en las formas, ya en los sentimientos, han sido propiciadas por la juventud, en la esencia particular de la actual existe un signo inequívoco de la influencia juvenil. Pues mientras la vejez, con su vitalidad descendente, se concentra más y más sobre los contenidos objetivos de la vida (que en el sentido actual también se designan como sus formas), importa a la juventud, ante todo, el proceso de la vida, quiere ejercitar todas sus fuerzas y emplear el exceso, con relativa indiferencia, en cualesquiera objetos y, por lo mismo, bastante a menudo es infiel a éstos. En una dirección de la cultura, que solo da primacía a la vida misma y a su expresión casi depreciativa de toda forma, se objetiva, por así decirlo, el sentido de la vida juvenil como tal.

Respecto de estas consideraciones se encuentra un fundamento confirmador en las empresas del

arte, y, más ampliamente, también fuera de estas. El afán de originalidad de tantos hombres jóvenes de nuestra época es muchas veces, aunque no siempre, vanidad y un empeño de hacer de su propia persona, para sí y para los demás, un objeto de sensación. En los casos excepcionales obra, pues, ese afán, la pasión por expresar la vida realmente propia; la seguridad de haber logrado esta expresión sólo parece dada cuando no se ha aceptado en ella nada preexistente, tradicional, desde que lo tradicional implica una forma ya fijada, objetivada más allá de la creación inmediata, en que se vierte la propia vida, y en la que no solamente pierde su peculiaridad, sino también corre el peligro de derramar su vitalidad en algo sin vida. Lo que en estos casos debe ser salvado no es tanto la individualidad de la vida, sino la vida de la individualidad. La originalidad es, por así decirlo, solo la *ratio cognoscendi* que nos asegura que la vida existe puramente en sí misma y que no ha aceptado en su corriente formas objetivadas y rígidas que le son externas, y que tampoco ella acepta que su corriente se vierta en estas formas. Esto es quizás en general —aquí solo puedo mencionarlo de paso— una intención más profunda en la que yace el fundamento del individualismo moderno.

Trataré ahora de mostrar la misma voluntad fundamental en uno de los más recientes movimientos filosóficos, movimiento que se aparta de la manera más decisiva de las formaciones de la filosofía, históricamente establecidas. Quiero denominarlo como pragmatismo porque con este nombre ha sido bautizada la más conocida ramificación de la teoría, la

americana, a la que, por lo demás, considero la más superficial y limitada. Independientemente de esta como de toda otra fijación hasta ahora existente, me parece, para nuestro interés actual, la motivación siguiente como la decisiva. De todos los dominios particulares de la cultura no hay ninguno más independiente frente a la vida, ninguno tan autónomo, situado a tal lejanía de las conmociones y necesidades, de las individualizaciones y contingencias de la vida como el conocimiento. No sólo vale que dos veces dos son cuatro o que las masas se atraen en razón inversa del cuadrado de la distancia, prescindiendo de que los hombres lo sepan o no, y siendo indiferentes cualesquiera transformaciones que el género humano experimente mientras permanezcan como válidos estos principios; sino que también los conocimientos más inmediatamente enlazados a la vida juegan en ella su papel, justamente porque son, en todos los flujos y reflujos de sus corrientes, algo intangible para esta. También el llamado saber práctico es, naturalmente, un saber teórico que sólo después es empleado para fines prácticos, pero que como saber continúa perteneciendo a un orden con su propia ley, a un dominio ideal de lo verdadero.

Esta independencia, desde siempre reconocida a la verdad, es discutida por el pragmatismo. Todo paso de la vida, tanto de la exterior como de la interior —así argumenta el pragmatismo— consiste en cualesquiera representaciones de conocimiento cuya verdad conserva y mejora nuestra vida, cuya falsedad nos lleva a la perdición. Pero como nuestras representaciones son dependientes de nuestra conformación

psíquica y, de ningún modo, reflejos mecánicos de la realidad en que se enreda nuestra vida práctica, sería la más rara casualidad que las representaciones, desarrolladas exclusivamente a consecuencia de nuestro modo subjetivo de pensar, puedan conducir a consecuencias deseadas y calculables dentro de aquella realidad. Lo probable es, al contrario, que ciertas representaciones (entre las innúmeras que determinan nuestra vida en acción) reciben el título de representaciones verdaderas a causa de su influencia dinámica progresiva sobre esta vida, mientras otras representaciones, de consecuencias opuestas, son dichas erróneas. No existe, pues, aquella verdad, desde luego independiente, que solo más tarde es rebajada hasta la corriente de la vida, para dirigirla exactamente, sino al revés: entre los innúmeros elementos teóricos que produce esta corriente de la vida y que influyen, a su vez, retroactivamente en su dirección, hay tales cuya influencia está de acuerdo con nuestra voluntad de vida —acuerdo casual puede decirse; aunque sin esta casualidad no podríamos existir— y justamente estos elementos son para nosotros los verdaderos, los exactamente conocibles. No los objetos, por sí, ni una razón soberana, que exista en nosotros, determinan el contenido de verdad de nuestra representación, sino que la vida misma produce, ya según sus propias utilidades groseras, ya según las más profundas necesidades del espíritu, aquella jerarquía de valores entre nuestras representaciones, de las cuales señalamos un polo como la completa verdad, y el otro como el completo error. No puedo aquí exponer ni criticar esta doctrina. Tampoco me importa su

razón o sinrazón, sino el hecho de que tal doctrina, que justamente ahora adquiere desarrollo, arrebatada al conocimiento su vieja pretensión de ser un dominio que se mantiene libre, regido por leyes ideales independientes; ahora es él un elemento encadenado a la vida, que se alimenta en su fuente, dirigido por la totalidad y unidad de sus direcciones y fines, y legitimado por sus valores consolidados. La vida, de este modo, ha reclamado su soberanía sobre una provincia, hasta ahora aparentemente separada de ella y autónoma; y con un más profundo giro intuitivo del mundo ha de expresarse de modo que las formas del conocimiento —constituyendo, por su interna consistencia y su sentido por sí mismo suficiente, un marco fijo o un cañamazo indestructible para todo nuestro mundo de representaciones—, se disuelvan por y en el torrente de la vida, cuyas fuerzas y direcciones, deviniendo y cambiando, se muestran flexibles, sin que aquellas opongan a estas resistencia por propio derecho y por validez ilimitada. La vida, como concepto central de la concepción del mundo, alcanza la caracterización más pura allí donde ella llega a ser, mucho más allá de la transformación del problema del conocimiento, el hecho originario metafísico, la esencia de todo el ser, en general, de suerte que todo fenómeno dado es una pulsación o un modo de representación o una fase del desarrollo de la vida absoluta: ésta, en el desarrollo total del mundo hacia el espíritu, asciende, como espíritu y desciende como materia. Y si esta teoría responde a la cuestión del conocimiento por la “intuición” que, más allá de toda la lógica, de toda mediación racional, abarca inmediatamente la verda-

dera interioridad de las cosas, esto significa que solamente la vida es capaz de comprender a la vida. Por consiguiente, también, toda la objetividad, el objeto del conocimiento, así comprendida, debía ser transformada en vida, a fin de que el proceso del conocer, perfectamente explicado como una función de la vida misma, esté también seguro de tener frente a sí un objeto totalmente penetrable por él, por ser de su misma esencia. Mientras el pragmatismo, en su expresión original, transmutó en vida la imagen del mundo, solamente desde el punto de vista del sujeto, esto ha acontecido aquí también desde el punto de vista del objeto. De la forma, como principio del mundo, externo a la vida, como determinación de la existencia con su sentido y poder propios, no ha quedado nada. Lo que aún pudiera señalarse en esta imagen como forma, solo existiría merced a la vida misma. Apartándose del principio de la forma, culmina esta transformación en la aversión no solo del pragmatismo, sino también de todos los pensadores imbuidos por el moderno sentido de la vida, contra el sistema cerrado en el que la época anterior, dominada aún por la idea clásica de la forma, había visto la completa salvación filosófica. El sistema quiere reunir, por así decir, simétricamente, todos los conocimientos, por lo menos en sus conceptos más generales, desde un motivo fundamental hasta una construcción proporcionadamente formada por todos lados de partes superpuestas y subordinadas. En la perfección arquitectónica-estética, en la conclusión y plenitud logradas de esta construcción ve —y este es el punto decisivo— la demostración de

su exactitud objetiva y de que ahora, realmente, la totalidad de la existencia es abarcada y comprendida. Haciendo de la satisfacción y plenitud internas de la forma la última piedra de toque de la verdad, es la más extrema culminación del principio de la forma en general, y es contra esto que se defiende la vida, la que si bien siempre crea formas, también siempre las destruye. La posición intuitiva del mundo, que estas teorías ganan para la vida, es fijada en dos direcciones: por una parte la vida rechaza el mecanismo como fundamento cósmico; (el mecanismo es tal vez una técnica de la vida, quizá un fenómeno de su decadencia). Por otra parte también es rechazada la idea como independencia metafísica, como dirección o substancia suprema e incondicionada de toda existencia. La vida no quiere ser dominada por lo que está por debajo de ella, no quiere absolutamente ser dominada, por lo tanto tampoco por la idealidad que se atribuye respecto a ella el rango superior. Si, no obstante, ninguna vida superior puede dejar de saberse bajo la dirección de la idea —sea como poder trascendental, sea como exigencia moral o como otra exigencia valorable—, parece esto, actualmente, sólo posible, con probabilidad de éxito, porque las ideas mismas provienen de la vida. Es la esencia de la vida producir de sí misma lo que la dirige y redime, lo que hace de ella un contraste y lo que en ella venciendo es vencido; se conserva y se eleva, girando, por así decir, sobre su propio producto; y que éste, subsistente por sí mismo y dirigiéndola, esté en oposición con ella, es, justamente, su propio hecho original, es el modo como ella misma vive. El antagonismo a que

ella llega con lo que la supera es el conflicto trágico de la vida como espíritu, el que, naturalmente, llega a ser más sensible en la medida en que la vida tiene conciencia de producirlo por sí misma y, por lo tanto, de contenerlo orgánica e infaliblemente.

Observado desde el más general punto de vista cultural, todo este movimiento significa la desviación de lo clásico como el ideal absoluto de la humanidad y de la educación. Pues lo clásico consiste, enteramente, en el signo de la forma, de la formación satisfecha de sí y concluida que se sabe en su tranquila plenitud norma de vida y creación. Tampoco aquí, por cierto, aún nada positivamente satisfactorio y esclarecido ha ocupado el lugar del viejo ideal. Justamente por esto la lucha contra lo clásico muestra que no se trata de introducir enseguida una nueva forma cultural, sino que la vida, segura de sí misma, solamente quiere libertarse de la opresión de la forma, cuyo representante histórico es lo clásico.

Puedo concretarme a la indicación de la misma tendencia fundamental en un aspecto particular de la cultura ética. Con el nombre de “Ética Nueva” se designa una crítica de las actuales relaciones sexuales, cuya propaganda es llevada a cabo por un pequeño grupo, pero cuyos esfuerzos son compartidos por muchos. Esta crítica se dirige, principalmente, contra dos elementos del estado de cosas existente: el matrimonio y la prostitución. Si se quiere expresar su motivo puramente como un principio, entonces es éste: la vida erótica quiere lograr su fuerza más propia y más íntima, su dirección adecuada frente a las formas en las que nuestra cultura, por lo general,

la ha aprisionado, llevándola así a entumecimiento y contradicción. El matrimonio, mil veces contraído por otros motivos que los propiamente eróticos, la corriente viva de este vínculo que mil veces lleva al empantanamiento o rompe su individualidad en tradiciones inflexibles o crueldades legales; la prostitución, que ha llegado a ser casi una institución legal que imprime a la vida amorosa del hombre joven un desarrollo innoble, caricaturizado, en contradicción con su naturaleza más profunda, estas son las formas contra las cuales se rebela aquí la vida inmediata y legítima, formas que quizá en otro estado cultural no eran tan inapropiadas, pero que ahora concitan contra sí las fuerzas que irrumpen de su fuente más recóndita. Incomparablemente en forma más evidente que en los otros dominios culturales puede comprobarse aquí cuan poco corresponde, hasta ahora, la nueva formación positiva al motivo fundamental perfectamente positivo de la destrucción de las formas. Ninguna proposición de aquellos reformadores es, en modo alguno, generalmente aceptada como una substitución suficiente de las formas condenadas por ellos. El cambio cultural típico: lucha y substitución de la forma envejecida por una nueva que aspira a surgir, está aquí singularmente muy atrasado. La fuerza que está destinada a albergarse en la última se dirige, provisoriamente y de inmediato, desnuda, por así decirlo, contra las formas abandonadas por la verdadera vida erótica, pero con esto se encuentra en el vacío, incurriendo en la contradicción ya a menudo acentuada, porque la vida erótica necesita, luego que está de cualquier modo en conexión con la cultura,

absolutamente de una forma. No obstante, y con respecto a las consideraciones anteriores, sólo la mirada superficial ve aquí pura licencia y veleidades anárquicas, porque en este terreno, en verdad, la simple falta de forma ya ofrece estos aspectos. Pero en el fondo, cuando realmente es posible una consideración profunda, la cosa es distinta. La verdadera vida de lo erótico fluye en canales enteramente individuales, y la oposición se dirige contra aquellas formas porque ellas aprisionan esta vida en esquemas generales, violando así en cada caso su peculiaridad. Aquí, como en muchos otros casos, se trata de la lucha entre forma y vida, que, de un modo menos abstracto, menos metafísico, se resuelve en una lucha entre la individualización y la generalización.

Un estado de espíritu general (Stimmung) dentro de la religiosidad actual, exige, es mi parecer, una explicación del todo semejante. Vínculo esto al hecho, observado desde hace una o dos décadas, que no pocas personalidades espiritualmente avanzadas satisfacen sus necesidades religiosas con la mística. En conjunto se puede perfectamente aceptar que todas estas se han desarrollado en el ambiente espiritual de una de las iglesias existentes. Dirigiéndose ellas, ahora, a la mística, una doble motivación es inequívoca. Por una parte las formas que permiten a la vida religiosa expresarse en series de imágenes objetivas, determinadas en su contenido, justamente no satisfacen más a esta vida, por otra parte talvez con esto su ansia no es amortiguada, sino que busca otros fines y caminos. Para que tomen la dirección de la mística parece, ante todo, decisivo que sean suprimidos el

contorno fijo, la precisión del límite de la forma religiosa. Aquí existe una divinidad que sobrepasa toda formación personal, es decir toda formación sentida definitivamente como particular; una amplitud indefinida del sentimiento religioso, que no choca con ninguna barrera dogmática y que, ahondándose, se abisma en una infinitud sin forma, y cuyo desarrollo arranca únicamente del anhelo del alma, que ha llegado a ser una fuerza. La mística parece ser el último refugio de las naturalezas religiosas que aún no pueden desligarse de toda formación trascendental, pudiendo sólo hacerlo, por así decir, provisoriamente, en lo que respecta a formaciones determinadas y fijadas en su contenido. Pero la más profunda dirección del desarrollo —sea o no contradictoria en sí y esté o no eternamente distante de su fin— me parece afanarse por disolver las formaciones de la fe en la vida religiosa, en la religiosidad, considerada como una disposición puramente funcional del proceso interno de la vida, de la cual aquellas han surgido y siempre surgen. Hasta ahora la transformación de la cultura religiosa se ha realizado de la manera ya indicada: un determinado moldeamiento de la vida religiosa, perfectamente adecuado en su origen a sus fuerzas y rasgos esenciales, poco a poco se entorpece en exterioridades y estrecheces y surge una nueva forma que lo suplanta, en la cual la dinámica y actual orientación del impulso religioso actúa de nuevo directamente, es decir, siempre una formación religiosa, una serie de los contenidos de la fe ha ocupado el lugar de los contenidos superados. Más ahora, por lo menos para un número muy grande de hombres,

los objetos reales del más allá de la fe religiosa son eliminados radicalmente, sin que por esto su querer religioso desaparezca. Pero la vida activa de este querer religioso, la que otrora se manifestaba en aquella introducción de nuevos y adecuados contenidos de dogma, no se siente más expresada, tal como debe ser, en la completa oposición de un sujeto creyente y de un objeto creído. En el estado final, al cual apunta toda esta conversión interna, se realizaría la religión como una de las formaciones inmediatas de la vida, no, por así decir, como una melodía particular dentro de la sinfonía de la vida, sino como el tono en el que ésta se desarrolla como un todo. El espacio de la vida, llenado por todos los contenidos temporales, por la acción y el destino, por el pensar y el sentir, sería, de este modo, penetrado por aquella unidad interna y única de la humildad y la exaltación, de la desazón y de la quietud, del riesgo y de la consagración, estados que, justamente, sólo podemos llamar religiosos; y en la vida misma, así transcurrida, sería experimentado el valor absoluto que, aparentemente, ella tomó de las formaciones particulares en que se albergó, de los contenidos particulares de la fe, en que cristalizó. Un anuncio de esto, transpuesto, por cierto, a la última forma que aún queda a la mística, deja oír Angelus Silesius cuando desliga el valor religioso de toda fijación en algo específico, y le asigna como su lugar la vida simplemente vivida:

“El santo, cuando bebe
Agrada tanto a Dios
Como cuando reza y canta”.

No se trata, quizá de la llamada religión “terrenal”. Pues también ésta se liga siempre a contenidos determinados, solamente que éstos son empíricos en vez de trascendentales; también ella canaliza la vida religiosa en ciertas formas de belleza y majestad, de sublimidad y conmoción lírica. En el fondo vive de los restos de la religiosidad trascendental, que oculta-mente continúan obrando, lo que implica un estado intermedio poco claro. Pero aquí está en cuestión la religiosidad como un proceso inmediato de la vida que encierra toda pulsación, un ser, no un haber, un ser piadoso que, si tiene objetos, se llama fe, pero que ahora es uno de los modos en que la vida misma se realiza, no una satisfacción de las necesidades eternas —como el pintor expresionista no satisface su necesidad artística por una adaptación a un objeto externo— sino que se busca una vida continua, desde una profundidad donde aún no se ha separado necesidad y satisfacción y que, por lo tanto, no necesita un “objeto” que le prescribiera una forma determinada. La vida quiere expresarse inmediatamente como vida religiosa, no en un lenguaje con vocabulario dado y sintaxis prescripta. Podría decirse, con una expresión sólo aparentemente paradójal, que el alma quiere conservar su creencia mientras ha perdido su fe en todos los contenidos determinados y predeterminados.

Esta dirección de las almas religiosas, que a menudo se deja sentir en los propósitos, en cierta extraña confusión y en una crítica puramente negativa que mal se comprende a sí misma, ahora encuentra, sin duda, la más profunda dificultad: la vida en el

instante en que toma la palabra como vida espiritual, precisamente sólo puede hacerlo por medio de *formas* en las que su libertad realmente puede realizarse, no obstante que éstas limitan también en el mismo acto la libertad. La religiosidad o la fe es, ciertamente, un estado del alma que es dado con la vida misma y a la que colocaría también de determinado modo, si a aquel estado jamás le fuese dado un objeto religioso, como una naturaleza erótica siempre debería conservar y acreditar su carácter como tal, si así mismo jamás pudiese encontrar un individuo digno de ser amado por ella. No obstante dudo si la voluntad fundamental de una vida religiosa no necesita inevitablemente de un objeto, si aquel carácter puramente funcional, sin forma en sí, que solamente matiza el ascenso y descenso de la vida —dinámica consagrada que parece formar ahora el sentido definitivo de tantas conmociones religiosas— no es un simple intermedio que, en el fondo, queda en estado ideal, la expresión de una situación en que las formas religiosas existentes son quebrantadas y rechazadas por la vida interior religiosa, sin que ésta pueda establecer nuevas formas en su lugar; de donde, pues, aquí como en otra parte, nace la idea de que esta vida pueda existir, por lo general, sin formas de significado y pretensiones objetivos y propios, y dejando desbordar, simplemente, la fuerza que irrumpe de su interioridad. Aquella imposibilidad, la de conservar aún por más tiempo las religiones con sus iglesias tradicionales, mientras el afán religioso, no obstante todo el incremento de la ilustración, continúa existiendo (porque ésta solamente puede arrebatarse a la

religión su envoltura externa, pero no su vida) atañe a las más profundas dificultades íntimas de innumerables hombres modernos; la elevación de esta vida a una propia y plena satisfacción, la transformación, por decir así, de la fe transitiva en una fe intransitiva es una salida que seduce, pero que talvez, para el futuro, no entraña una contradicción menor.

Así se manifiesta en todos estos aspectos, y aún en algunos otros, el conflicto a que llega la vida según su necesidad esencial, en tanto que ella es, en el más amplio sentido, vida cultural, es decir, en cuanto es creadora o se apropia de lo creado. Esta vida debe producir formas o moverse dentro de formas. Nosotros somos, en verdad, vida inmediata y a esto también está ligado inmediatamente un indefinible sentimiento de existencia, fuerza y dirección; pero la poseemos sólo en la correspondiente forma, la que, como ya lo hice resaltar, se muestra perteneciendo, en el momento de su aparición, a un orden totalmente diferente, munida de un derecho y un significado que provienen de ella misma, afirmando y reclamando una existencia supervital. Pero en esto se origina una contradicción con la esencia de la vida misma, su dinámica ondeante, sus destinos temporales y la irresistible diferenciación de cada uno de sus momentos. De tal suerte la vida está irremisiblemente sujeta a entrar en la realidad solamente por medio de su contraste, es decir, en una *forma*. En la medida, en que aquella interioridad, que solamente podemos llamar vida a secas¹, se hace valer en su actividad informe, a

1 Porque la vida es el contraste de la forma, pudiendo, visiblemente, sólo lo de cualquier modo formado describirse en conceptos, la expresión vida en

la que, por otra parte, las formas con su rígida existencia propia, con su exigencia de derechos imprescriptibles se ofrecen como el sentido o valor propios de nuestra existencia; por ende, quizá en la medida en que la cultura se ha desarrollado, semejante contradicción llega a ser más crasa y parece implacable.

Aquí, pues, quiere la vida algo que absolutamente no puede alcanzar; quiere, pasando por encima de todas las formas, determinarse y aparecer en su inmediatividad desnuda, mas conocimiento, voluntad y formación, perfectamente determinados por ella, sólo pueden substituir una forma por otra, pero nunca la forma en general por la vida misma, como por un más allá de la forma. Todos aquellos ataques, apasionadamente tempestuosos o lentamente preparados, contra las formas de nuestra cultura, ataques que emplean contra esta, ya en forma clara u oculta, la fuerza de la vida sólo como vida y porque es vida, son manifestaciones de la más profunda contradicción íntima del espíritu, en tanto éste se desarrolla hacia la cultura, es decir, se manifiesta en formas. Y, en verdad, quiero creer que de todas las épocas históricas, en las que este conflicto crónico ha llegado a una forma aguda y tratado de abarcar toda la ampli-

el sentido aquí empleado, enteramente fundamental, no está libre de cierta falta de severidad y de imprecisión lógica. Pues la esencia de la vida, situada aquende o más allá de toda forma, sería negada si se quisiera y pudiese dar de ella una definición conceptual. Sólo le es dado, como vida consciente, llegar a ser consciente de sí misma en su movilidad, sin que esté de por medio el estrato de la conceptualización, que coincide con el dominio de las formas. El hecho de que la esencia de la cosa de tal modo limite la posibilidad de la expresión, no disminuye la claridad de aquel esencial antagonismo intuitivo del mundo.

tud de la existencia, ninguna como la nuestra hizo de él tan claramente su motivo fundamental.

Pero es también un prejuicio, enteramente de filisteos, que todos los conflictos y problemas existen para ser solucionados. Ambos tienen todavía, en el gobierno e historia de la vida, otras tareas que, independientemente de su propia solución, cumplen y por esto no han sido absolutamente en vano, aún en el caso de que el porvenir no suplante el conflicto por su solución, sino solamente sus formas y contenidos por otros. Pues, realmente, todos aquellos fenómenos problemáticos, ya discutidos, nos hacen conscientes cuan demasiado contradictorio es el presente para que nos detengamos en él, en qué medida apunta, sin duda, a una transformación más fundamental que la que sólo se refiriese al cambio de una forma existente por una nueva que aspira surgir. Porque casi nunca, en el último caso, el puente entre el antes y el después de las formas culturales apareció tan completamente destruido como ahora, de modo que la vida sin forma en sí sólo parece quedar suspensa en el vacío. Indudablemente, la vida también empuja hacia aquel cambio típico cultural, hacia la creación de nuevas formas, adecuadas a las fuerzas actuales, aunque con estos —talvez haciéndose, la vida, lentamente consciente, prolongando por más tiempo la lucha abierta— un problema sólo es suplantado por uno nuevo, un conflicto por otro. Pero con esto se realiza el verdadero modelo de la vida que, en sentido absoluto, es una lucha que abarca la relativa oposición de lucha y paz, mientras la paz absoluta, que quizá también encierra esta oposición, continúa siendo el secreto divino.

ÍNDICE

Introducción	7
Nota preliminar	33
El conflicto de la cultura moderna	37

Impreso en abril de 2011
Córdoba • República Argentina