

EL DINERO COMO CLAVE DEL MUNDO: LA FILOSOFÍA DE GEORG SIMMEL

*Philipp W. Rosemann**

RESUMEN: La filosofía se ha desarrollado, a lo largo del tiempo, bajo un intercambio constante con otras áreas de la cultura. No obstante, en el mundo moderno, donde el dinero lo es todo, dicha disciplina debe reflexionar sobre tal realidad. Por ello, en este trabajo se propone la consideración de una filosofía del dinero en cuanto a su impacto en la vida del hombre. Se retoma y analiza el pensamiento de Georg Simmel, quien en 1900 publicó la *Filosofía del dinero* en donde plasma que el dinero revela claramente la estructura de todo ser y lo coloca en el centro de la reflexión filosófica.



MONEY AS KEY TO THE WORLD: THE PHILOSOPHY OF GEORG SIMMEL

ABSTRACT: Over time, Philosophy has been developed under a constant exchange with other areas of culture. However, in the modern world, where money signifies everything, such discipline must reflect upon that reality. This paper proposes the consideration of a philosophy of money in terms of its impact on the life of the human being. The thought of Georg Simmel, who in 1900 published the *Philosophy of Money*, is taken up and analyzed. In this book he showed that money clearly reveals the structure of all being and places it at the center of philosophical reflection.

PALABRAS CLAVE: dinero y filosofía, dinero y teología, relacionalidad, metafísica.

KEY WORDS: money and philosophy, money and theology, relationality, metaphysics.

* Universidad Nacional de Irlanda, Maynooth.

RECEPCIÓN: 18 de octubre de 2017.
APROBACIÓN: 29 de noviembre de 2017.
DOI: 10.5347/01856383.0129.000294410

EL DINERO COMO CLAVE DEL MUNDO: LA FILOSOFÍA DE GEORG SIMMEL*

Una de las lecciones que han de aprenderse de la filosofía de Hegel es que hay una estructura coherente que unifica al campo cultural entero. De acuerdo con el gran metafísico, la filosofía no se halla sobre otras áreas de la cultura, reflexionando sobre ellas desde una posición de trascendencia, sino que, antes bien, se desarrolla en intercambio con la política, la religión y el arte. Juntas, estas cuatro dimensiones representan el desdoblamiento del espíritu en la historia, el cual es el movimiento en el que la sustancia deviene sujeto, o para ponerlo teológicamente, el movimiento en el que Dios deviene completamente él mismo.

No es mi intención aquí defender la metafísica hegeliana del espíritu. La idea de que hay cierta coherencia en las dimensiones de la cultura tiene sentido independientemente de la metafísica especulativa de Hegel. Cualquiera que estudie el desarrollo de la civilización humana advierte que la filosofía, la política, la religión y el arte de una época se reflejan mutuamente. Como ejemplo, se puede citar el libro de Erwin Panofsky, *Gothic architecture and scholasticism*, en el que el eminente historiador del arte postula que la arquitectura de las catedrales góticas refleja la construcción de las *summae* en las que el pensamiento teológico de

17

* Traducción de Luis Fernando Mendoza. Artículo presentado en el ITAM el 24 de noviembre de 2017. Quisiera expresar mi cálido agradecimiento al Dr. Carlos McCadden por la invitación.

la alta escolástica encuentra su expresión.¹ Tal paralelismo entre pensamiento y arte —y aquí, en particular, la arquitectura— no es, en ningún sentido, un fenómeno limitado a la alta Edad Media. La arquitectura posmoderna expresa perfectamente la búsqueda de la filosofía posmoderna por articular un todo coherente, sin que de este modo se afirmen los sistemas totalizantes de la modernidad.² Y hay muchos otros ejemplos. Así, no es una coincidencia que el idealismo trascendental de Kant surgiese en el amanecer de la Revolución industrial. La industrialización no es otra cosa que el reflejo, en el ámbito práctico y económico, de la teoría de Kant de que no podemos encontrar la realidad como existe en sí misma, sino solo en la medida en que es objeto de la experiencia estructurada por los parámetros del pensamiento humano. Cualquiera que maneje un auto en una ciudad desarrollada o quien se siente frente a una computadora para navegar por internet, encuentra una realidad que está enteramente configurada por estructuras humanas. En vena heideggeriana, se podría decir que ya no encontramos árboles, sino solo material para talar o para mobiliario; no vemos más ríos y lagos, sino canales de aguas residuales y reservas. Más aún, buena parte del tiempo no interactuamos con seres humanos, sino con proveedores de servicios y consumidores. En este ambiente —se podría sugerir—, mantener algún “realismo” sería aferrarse a una reliquia de una época de antaño.

18

Ahora, para disipar un posible malentendido, no es mi intención defender una reducción de la mente a la materia. Mi punto no es sostener que Kant concibió el idealismo trascendental porque su filosofía estuvo determinada por las estructuras urbanas de la vida en el Königsberg de las postrimerías del siglo XVIII. Tal teoría de la subestructura material y la superestructura intelectual no explica, por medio de la causalidad, que la vida intelectual actúa sobre las condiciones materiales en las que arraiga. (Puesto de un modo más simple, las ideas tienen

¹Erwin Panofsky, *Gothic architecture and scholasticism*, 1951, Latrobe, Archabbey Press (Lección Wimmer, 1948). Panofsky no fue el primer académico en proponer este paralelismo; para una perspectiva histórica sobre la tesis del paralelismo, véase Joseph C. Murphy, “Nervous tracery: Modern analogies between gothic architecture and scholasticism”, *Concentric*, 33/1 (2007), pp. 75-85.

²Me ocupé de este paralelismo en mi ensayo: “Penser l’Autre: De l’architectonique d’un système qui ne serait pas homogénéisant”, *Revue philosophique de Louvain*, 94 (1996), pp. 311-329.

efectos.) El punto es, más bien, proponer una coconstitucionalidad de las variadas dimensiones de la cultura, las cuales se influyen y se interpenetran mutuamente. De este modo, la filosofía refleja (y reflexiona sobre) la vida, la cual refleja a la filosofía.

En la cuaterna de formas culturales que Hegel postula falta el elemento de la economía. Marx quiso compensar esta omisión viendo la historia humana no como el despliegue del espíritu, sino como el despliegue de fuerzas económicas. Si bien el reduccionismo de Marx carece de sentido, sí lo tiene asignarle a la economía un lugar crucial entre los pilares de la civilización. Contra este trasfondo filosófico, en este ensayo se considera la filosofía del dinero.

¿Una filosofía del dinero?

Conectar a la filosofía y el dinero debe parecer, en primer lugar, contraintuitivo. De hecho, la filosofía tiene una gran tradición de definirse a sí misma en oposición al dinero. En la *República*, el implacable y antifilosófico Trasímaco quiere que Sócrates pague una cuota si este último pierde en su argumentación sobre la naturaleza de la justicia. A lo cual, el prototipo del filósofo revira: “De cierto, cuando la tenga”.³ Buscar la verdad y el dinero son presentados aquí como incompatibles.

Empero, la realidad es más compleja, incluso en la antigua Grecia. Los eruditos de la Antigüedad han registrado la aparición de la moneda en las ciudades de Grecia en el tiempo del establecimiento de la democracia y el surgimiento de los primeros sabios, como Solón y los presocráticos. Estos especialistas indican que la monetización representó un elemento importante en la transición de una sociedad teocrática altamente centralizada a la polis clásica, en la que los ciudadanos intercambiaban argumentos en el ágora sobre el mejor rumbo de la acción política. Justo cuando la política se convirtió en un asunto de dar razón (*logos*) de la propia perspectiva en la arena pública, la moneda

³Platón, *República*, 337 d., 1999, Madrid, Alianza, trad. de J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano.

expandió la riqueza a través de la polis, al tiempo que proveyó una medición objetiva de valores económicos.⁴ Si es correcto que el dinero y la búsqueda del *logos* no se contraponen, sino que son diferentes caras de la misma moneda, por así decirlo —siendo la moneda una sociedad en la que la ley, la verdad y el valor son asunto de examinación pública—, entonces se vuelve posible imaginar a la filosofía como intrínsecamente interesada en el dinero.

Precisamente esta idea, que la filosofía y el dinero van de la mano, se encuentra en el corazón de la *Filosofía del dinero* de Georg Simmel. Publicada por primera vez en 1900, la *Filosofía del dinero* apareció ligeramente ampliada en la edición de 1907, once años antes de la muerte prematura de su autor en 1918, a la edad de sesenta años. En esta obra, la filosofía fluye junto con la teoría económica, la historia de la cultura, la psicología y la sociología para dar forma a un libro densamente argumentado y más bien austero. El texto alemán original tiene casi 600 páginas con pocas citas y sin notas al pie, y con tan solo una división elemental de capítulos. El docto alemán de Simmel hace pocas concesiones al lector.

La *Filosofía del dinero* representa una síntesis del pensamiento de Simmel,⁵ preparada en una larga serie de ensayos que aparecieron en los años previos a la *chef-d'oeuvre*, ensayos como “La psicología del dinero” (1889) y, especialmente, varios textos que fueron publicados entre 1897 y 1889 como “Fragmentos de una ‘filosofía del dinero’”. Simmel fue un maestro del ensayo filosófico y algunos de sus libros son, de hecho, colecciones de ensayos. El pensamiento de la *Filosofía del dinero* es tan complejo, el proyecto es tan ambicioso, que su autor tuvo que luchar para mantener su unidad.

⁴Para este argumento, véase Édouard Will, “De l’aspect éthique de l’origine grecque de la monnaie”, *Revue Historique*, 212 (1954), pp. 209-231, el cual Jean-Pierre Vernant resume en *The origins of greek thought*, 1982, Ithaca, Cornell University Press, 1982, pp. 94-95 (*Los orígenes del pensamiento griego*, 1992, Barcelona, Paidós, trad. de M. Arreya y C. Gómez González).

⁵En una carta a Heinrich Rickert, Simmel escribió en 1904: “He perdido interés [...] en todo lo que escribí antes de la *Filosofía del dinero*. Este es, en verdad, *mi* libro. Los otros me parecen descoloridos y como si pudieran haber sido escritos por cualquier otro” (citado en el prefacio de David Frisby a la segunda edición en inglés de la *Filosofía del dinero*, p. xviii; véase *infra*, nota 10).

Tristemente, los sentimientos antisemitas en la academia alemana impidieron durante largo tiempo que Simmel recibiera el reconocimiento profesional que merecía. Marginado, se volcó a una forma de filosofía menos académica, que encontró expresión en ensayos para una audiencia más extensa. Pero esto dañó más sus oportunidades de avance profesional. Así, apenas en 1914, hacia el final de su carrera, se le asignó una cátedra pagada de tiempo completo en la Universidad de Estrasburgo (en la “provincia”, no en su natal Berlín, que había sido el centro de su vida intelectual).

Debido a la falta de arraigo académico de Simmel, no dejó una escuela de estudiantes. Su pensamiento fue influyente, pero su recepción fue poco sistematizada. Los académicos extrajeron aspectos sueltos de su vasta obra, que abarca desde trabajos sobre Kant, Schopenhauer y Nietzsche, hasta libros acerca de Goethe y Rembrandt, por no mencionar sus publicaciones sobre sociología, que fueron importantes para la fundación de esa disciplina. Sin embargo, hubo pocos intentos de apreciar la filosofía de Simmel como un todo, incluyendo la *Filosofía del dinero*. Esta observación se aplica tanto más a los académicos fuera de Alemania, dado que pasó mucho tiempo para que la *Filosofía del dinero* estuviera disponible en otras lenguas. Después de que Leo Belmont la tradujera al polaco en 1904,⁶ transcurrieron más de setenta años para que se publicaran traducciones a otros idiomas. La primera traducción al español es de 1977 (por el bien conocido politólogo Ramón García Cotarelo).⁷ La primera traducción al inglés apareció en 1978,⁸ seguida por versiones en italiano⁹ y francés.¹⁰ Esta ola de traducciones es la expresión del nuevo interés en los análisis de Simmel del papel del dinero en la estructuración de la vida humana.

⁶ *Filozofia pieniędza*, 1904, Varsovia, K. Kowalewskiego, trad. de Leo Belmont.

⁷ *Filosofía del dinero*, 1977, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, trad. de Ramón García Cotarelo.

⁸ La traducción al inglés está ahora en su tercera edición: *The Philosophy of Money*, 2004, Londres y Nueva York, Routledge, 3a. ed., trad. de Tom Bottomore y David Frisby a partir de un primer borrador de Kaethe Mengelberg.

⁹ *Filosofia del denaro*, 1984, Turín, UTET, trad. de Alessandro Cavalli, Renate Liebhart y Lucio Perucchi.

¹⁰ *Philosophie de l'argent*, 1987, París, PUF, trad. de Sabine Cornille y Philippe Ivernel.

Dinero y la estructura de ser

De acuerdo con Simmel, decir que hay una fuerte conexión entre filosofía y dinero es quedarse corto. La tesis más radical de la *Filosofía del dinero* va mucho más lejos:

Tal es el significado filosófico del dinero: dentro del mundo práctico constituye lo que es más decisivo y visible, la realidad más evidente de las formas del ser en general, por medio de las cuales las cosas hallan su sentido unas en las otras, y donde la reciprocidad de las relaciones en las que participan encuentra su ser y su parecer.¹¹

El alemán es aún más fuerte que esta traducción al subrayar la función paradigmática del dinero para la comprensión de la estructura de la realidad. Simmel sostiene que el dinero brinda la fórmula de todo ser, su *deutlichste Wirklichkeit*, su “realidad efectiva más nítida” (*wirken* significa “tener efecto”).

Para entender este pasaje, tendremos que responder dos preguntas: 1) ¿cuál es la concepción del dinero de Simmel?, y 2) ¿qué es, de acuerdo con Simmel, la “fórmula de todo ser”?

22

La teoría del dinero de Simmel

Para Simmel, el valor (*Wert*) surge en la oposición de sujeto y objeto. Una cosa que un humano disfruta sin obstáculo no es experimentada como valiosa; en cambio, “llamamos valiosas a aquellas cosas que ponen obstáculos a nuestro deseo de conseguir las”.¹² Esto implica que hay tanto un umbral inferior como uno superior para el valor. Una entidad que no nos ofrece resistencia posee tan poco valor como algo que es imposible de lograr. Un ejemplo que ofrece Simmel ilustra esta idea.¹³

¹¹ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, 2016, Barcelona, Paidós, trad. de Ramón G. Cotarelo, p. 131 (en adelante, el traductor se atiene a esta versión española del texto de Simmel, salvo en el caso en el que considere pertinente una propuesta de traducción).

¹² *Ibid.*, p. 51.

¹³ *Ibid.*, p. 69.

El aire que respiramos no adquiere valor en la medida en que es gratuito para todos. El aire se convierte en valioso únicamente para quien tiene dificultad en respirar o está confinado a la vida en una ciudad muy contaminada, cuyo aire es incompatible con la prosperidad humana. En tal punto, la gente quiere pagar por el aire, sea en la forma de un tanque de oxígeno o con una escapada al campo.

Simmel considera al sujeto, al objeto y al valor como coconstitutivos. Así, tal como el valor es una función de la distancia entre sujeto y objeto, así también el sentido del sí mismo surge únicamente en un mundo experimentado como objetivo (como *Gegen-stand* [estando-enfrente], o como diría Heidegger, como algo que “se opone” a nosotros). A la inversa, el mundo es “objeto” solo en la medida en que un sí mismo lo considera y lo valora. De otra manera, se convierte en mero recurso.¹⁴

Otra forma de acercarse al mismo asunto es mediante la noción de sacrificio (*Opfer*): “El sacrificio no es solamente la condición de los valores aislados, sino también, en la economía con la que tenemos que ver aquí, la condición de todo valor”.¹⁵ Conseguir un valor siempre requiere renunciar a otro. Por tanto, ningún valor existe por sí solo. Existe solo en relación con otros valores en un sistema de intercambio (*Tausch*). Simmel ofrece un ejemplo básico: “el [inter]cambio [...] con la naturaleza, al que llamamos producción”.¹⁶ En cuanto el sujeto reconoce como valiosos los frutos de labrar la tierra, sacrifica una porción de sus energías limitadas a la agricultura. El concepto de sacrificio complementa la descripción previa del valor en términos de sujeto y objeto, en vez de cambiarla o corregirla. El sacrificio debe entrar en nuestra consideración de la red de factores coconstitutivos que estructuran el mundo humano, un mundo en el que el sujeto, el objeto, el valor y el sacrificio gozan de igual primordialidad.

Por tanto, el valor existe solo en un sistema de intercambio económico. En tal sistema, sin embargo, los objetos valiosos adquieren cierta independencia de los sujetos, de la relación con aquellos a quienes deben su valor. Quien entra a una agencia de autos para adquirir un

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 55. Las reflexiones de Simmel anticipan algunos puntos centrales sobre la filosofía de la tecnología de Heidegger.

¹⁵ *Ibid.*, p. 74.

¹⁶ *Ibid.*, p. 73.

vehículo, se encontrará con que este vehículo tiene un valor “objetivo”, determinado en relación con los valores de otros objetos que circulan en el sistema económico. El intercambio de un BMW entre vendedor y comprador involucra mucho más que sus respectivas disposiciones a hacer sacrificios, el vendedor sacrifica la posesión del carro y el comprador cierta cantidad de dinero. Involucra el valor relativo del BMW en relación con otros carros de la misma marca, en relación con otras marcas, vivienda, ropa, comida, etc. El objeto particular de intercambio, en consecuencia, deriva su valor del lugar que ocupa en el sistema económico en cuanto un todo. En una economía completamente desarrollada, escribe Simmel, “los objetos circulan según normas y medidas, establecidas en cada momento, y con las cuales se enfrentan al individuo, constituyendo una esfera de objetividad”.¹⁷

El dinero constituye un paso más hacia la objetividad. Aunque el dinero no es más que la expresión de la relatividad del valor —en cuanto constituido en el sistema de sujeto, objeto, intercambio y sacrificio que acabamos de describir—, representa tal valor como autónomo. “Si el valor económico de los objetos reside en la relación recíproca que estos establecen en función de su permutabilidad, el dinero es la expresión autónoma de esa relación.”¹⁸ Dicho de otra manera, el dinero “es el valer solidificado como sustancia, el valer de las cosas sin las cosas mismas”. El dinero es la función de intercambio representada como sustancia.

La idea de que el dinero es una función-convertida-en-sustancia plantea dos dificultades. La primera se refiere a la “función dual”¹⁹ del dinero, como representación de valor en un sistema de intercambio, pero también como un objeto dentro de ese sistema. En otras palabras, el dinero no solo “*es* relación”, sino que también “*tiene* relación”: no solo *representa* valor, también *posee* valor.²⁰ Los dólares que cambian de manos cuando se vende un BMW son ellos mismos objeto de intercambio

¹⁷ *Ibid.*, p. 66. Resulta interesante que los valores permanecen negociables, incluso en las economías muy desarrolladas. En tales negociaciones, las habilidades intersubjetivas cumplen un papel importante.

¹⁸ *Ibid.*, p. 120.

¹⁹ *Ibid.*, p. 89.

²⁰ *Ibid.*, p. 127.

en el mercado monetario; este último papel no deja intacto al anterior (y viceversa). Simmel sostiene que la función dual del dinero es necesaria para el sistema económico porque, por un lado, los agentes económicos deben considerar al dinero como una representación estable del valor: esta función lo sitúa fuera del proceso del intercambio económico. Por el otro lado, en transacciones particulares, el dinero debe también ser capaz de transferir valor, dentro del sistema económico, de un momento al siguiente: en t_1 yo tenía un BMW, en t_2 tengo un cheque por cierta cantidad de dólares. Entonces, en perspectiva sincrónica, el dinero solo representa valor, mientras que en perspectiva diacrónica porta valor.²¹

La función dual del dinero tiene raíces históricas. Antes de que el dinero consistiera en nada más que números escritos en un cheque o incluso dígitos que aparecen en una pantalla, su función representativa estuvo adjunta a una sustancia valiosa. Simmel —como es característico, sin citar fuentes— ofrece los ejemplos de las pieles de marta en la antigua Rusia. Inicialmente, estas pieles eran objetos de intercambio sumamente deseables, pero a medida que la sociedad se desarrollaba, las pieles se convirtieron en estándares de medida de todos los demás valores económicos, lo cual es decir que se convirtieron en dinero. Con este acontecimiento, la substancia que sirvió para representar el valor económico se redujo, convirtiéndose en algo simbólico. Los agentes económicos dejaron de llevar pieles enteras, sino solo sus puntas, y finalmente, pequeños pedazos de cuero estampados por el gobierno.²² Simmel nota que el desarrollo del dinero desde la sustancia hasta la función nunca será cabal, porque el dinero “cumple sus funciones del mejor modo cuando no es solamente dinero, es decir, cuando no se limita a representar el lado de valor de las cosas en abstracción pura”.²³ Ofrece varios argumentos, de los cuales el más importante se refiere a la necesidad de limitar la oferta de dinero. “Pero incluso la realización

²¹ Sobre la significación de la función dual del dinero y los retos que plantea a la teoría económica, véase el ensayo de Paschen von Flotow y Johannes Schmidt: “Die ‘Doppelrolle des Geldes’ bei Simmel und ihre (fehlende) Entsprechung in der modernen Wirtschaftstheorie”, en Jürgen G. Backhaus y Hans-Joachim Stadermann (comps.), *Georg Simmels Philosophie des Geldes. Einhundert Jahre danach*, 2000, Marburgo, Metropolis, pp. 61-94.

²² Para este ejemplo, véase *Filosofía del dinero*, p. 160.

²³ *Ibid.*, p. 178.

de esta exigencia conceptual, la incorporación funcional del dinero a un mero signo pecuniario, su completa independencia de todo valor sustancial, que limita la cantidad de dinero, todo ello es técnicamente inadecuado [*untunlich*].²⁴ Desde la abolición del patrón oro ha ocurrido, en efecto, lo que Simmel incluso consideró “inadecuado”, es decir, la separación de la función del dinero de cualquier sustrato que pudiese limitar la multiplicación arbitraria. Esta desconexión de la función respecto de la sustancia ha conducido a una explosión de la riqueza mundial, pero también a una acumulación sin precedentes de deuda y a crecientes tensiones sociales. Si el experimento funcionará o si al final se dará la razón a Simmel, solo en el futuro lo sabremos.

El dinero como paradigma de todo ser

Ahora estamos listos para volver a nuestra cita textual, de acuerdo con la cual el dinero es “la más clara encarnación de la fórmula de todo ser”. Simmel concibe al dinero como *substanzgewordene Relativität*, para usar una frase singularmente acertada de la *Filosofía del dinero*: “[el dinero] se convierte, finalmente, en relatividad sustancial”.²⁵ Si en el dinero la estructura de la realidad se despliega en su más claro relieve, ¿entonces el ser no es más que “relatividad convertida en sustancia”?

Así es, en efecto. Simmel suscribe lo que de manera muy franca llama una “visión relativista del mundo”.²⁶ Esta frase no indica escepticismo, sino antes bien la primacía de la relación sobre la sustancia en la constitución del mundo humano. Simmel declara:

Sin embargo, la conciencia práctica se vale de la forma a fin de conciliar los procesos de relación o reciprocidad, en los que discurre la realidad, con la existencia sustancial, que es aquello con lo cual la práctica ha de revestir a la relación abstracta. Esta proyección de una correspondencia en una creación especial es una de las grandes obras del espíritu, por cuanto este se

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Ibid.*, p. 130.

²⁶ *Ibid.*, p. 96. Nótese que los títulos de las secciones provienen del índice detallado por Simmel.

incorpora en aquella, pero solo para convertir a lo corpóreo en vasija de lo espiritual, a fin de garantizar a este una función más completa y viva. La facultad de levantar estas construcciones alcanza su triunfo más evidente en el dinero.²⁷

Algunos comentaristas han tomado este “pasaje algo oscuro” como una indicación de la deuda de Simmel con la noción de espíritu objetivo de Hegel.²⁸ Si bien esta interpretación no es absurda, es demasiado estricta. Simmel veía su pensamiento como una confluencia de muchas fuentes. En un pasaje compara el dinero con las ideas de Platón (y Schopenhauer), con los *logoi* estoicos, con el *a priori* de Kant y con “las etapas en el desarrollo de la razón en Hegel”²⁹ —todo ello en una oración. Claramente, a Simmel no le preocupan demasiado las distinciones más finas en la historia de las doctrinas filosóficas.

En el extracto recién citado, lo que destaca es el énfasis en la dimensión práctica del proceso en el que el espíritu petrifica la función y la hace sustancia. Además, si miramos en retrospectiva la declaración programática de Simmel acerca de la función paradigmática del dinero para la comprensión de “todo ser”, notamos que habla del “mundo práctico”. Este énfasis apunta a una interpretación cercana a ideas heideggerianas. En el mundo humano, la práctica precede a la teoría; encontramos cosas a la mano (*zuhanden*) antes de que lleguen a estar-ahí (*vorhanden*). Pero el mundo práctico es una red de relaciones: el martillo deriva su significado de las relaciones en las que está respecto del clavo, la pared, el cuadro que ha de colgarse y la mano que lo sostiene. Antes de que el martillo se convierta en “objeto”, es una pieza útil (*Zeug*) que es definida por el lugar que ocupa —lo que quiere decir, por la significación que posee— dentro del mundo humano. La “sustancia” del martillo consiste en las relaciones en las que se encuentra con su ambiente.

Aquí estamos lidiando con una transformación del *a priori* kantiano. El mundo nos aparece dentro de un marco de significados humanos que

²⁷ *Ibid.*, p. 132.

²⁸ Gianfranco Poggi, *Money and the modern mind: Georg Simmel's Philosophy of money*, 1993, Berkeley, University of California Press, p. 108.

²⁹ *Filosofía del dinero*, p. 122.

le dan coherencia: “cuando decimos que en el mundo exterior hay algo que está unido, es decir, que hay dos cosas que, de algún modo, forman una unidad y son la una en la otra, no podemos evitar que, en ese mundo exterior, las dos cosas sigan siendo ajenas eternamente y, con su vinculación, únicamente pretendemos designar algo, diferente de todo lo exterior, que surge de nuestro interior y se proyecta sentimentalmente en ellas [...]”³⁰

Simmel va más allá de Kant no solo al darle un giro práctico al *a priori*, sino también poniendo una relación dialéctica entre el sujeto y el objeto. El mundo del sentido no está constituido por una subjetividad trascendental que flota por encima de la experiencia; más bien, el sujeto es constituido por lo que él constituye: “de este modo, se da un relativismo y, al mismo tiempo, un proceso inacabable entre lo interior y lo exterior: el uno como símbolo del otro, haciendo posible su representación [*zur Vorstellbarkeit und Darstellbarkeit bringend*], no siendo ninguno el primero ni el segundo, sino realizando la unidad de su esencia, o sea, la nuestra, en su mutua dependencia”.³¹ Volveremos a este punto más adelante.³²

Una observación más sobre la primacía de lo práctico en Simmel. Él sostiene una perspectiva de la verdad que es pragmatista: “de hecho, carecemos de otro criterio definitivo para establecer la veracidad de una representación del ser, como no sea el determinar si las acciones dirigidas hacia ella producen los resultados deseados”.³³ Así, cuando habla de la función paradigmática del dinero para la conciencia práctica, el énfasis en lo práctico no implica ninguna limitación. La teoría se construye sobre la praxis, en vez de precederla.³⁴

Por tanto, resumiendo, para Simmel el mundo humano es una red con una significación última práctica, la cual se mantiene unida por

³⁰ *Ibid.*, p. 562.

³¹ *Loc. cit.*

³² Véase *infra*, punto 4.

³³ *Filosofía del dinero*, p. 104.

³⁴ Sobre la dimensión pragmática de la *Filosofía del dinero*, véase Alois Halbmayr, *Gott und Geld in Wechselwirkung. Zur Relativität der Gottesrede*, 2009, Paderborn, Schöningh, pp. 206-213. El estudio de Halbmayr también presenta una interpretación exhaustiva del relativismo de Simmel.

un sujeto que “siente” estas estructuras de sentido y las torna realidad. Lo que encontramos como sustancias son nodos de sentido que surgen en nuestra interacción dinámica con nuestro entorno, pero que el espíritu petrifica en la permanencia. De igual manera, el dinero no es inicialmente más que la representación de valor que viene a ser cuando los objetos entran en relación unos con otros en una red de intercambio económico; al representar este valor, el espíritu lo petrifica en sustancia. Finalmente, el espíritu mismo no es una sustancia que existe independientemente de las estructuras que constituye; más bien, forma parte del sistema de relatividad en el que actúa.

El dinero como la forma más pura de la herramienta

El espíritu no actúa sobre el mundo sin mediación: está encarnado. Pero más que eso, lo que distingue a los seres humanos de los animales es el hecho de que el humano es capaz de extender y refinar las funciones de su cuerpo por medio de las herramientas. Tengo ojos para ver, pero un lente magnificador me ayuda a discernir detalles pequeños invisibles a simple vista. Tengo pies para caminar, pero un caballo, un carruaje o un carro me permitirán viajar más rápido y con menos esfuerzo. Tengo manos para manipular objetos alrededor de mí, pero el martillo amplificará los golpes de mi puño y me permitirá enfocarlo en algo tan pequeño como un clavo.

Simmel analiza a la herramienta en conexión con lo que llama la “secuencia de propósitos”. En el mundo práctico, el sujeto se relaciona con su objeto como un fin; puesto de otra manera, la acción humana tiene estructura propositiva. Me concentro en una manzana inicialmente porque tengo hambre y creo que ella satisfará mi hambre; admirarla por su belleza y hacer una pintura de ella vienen después. En una sociedad primitiva, nada puede mediar entre mi hambre y la manzana: voy al manzano, tomo el fruto y lo como. Sin embargo, con el incremento de la sofisticación cultural, una sociedad interpondrá más y más pasos entre el sujeto que desea y su fin: en consecuencia, la serie teleológica se alar-

gará. “El número medio de eslabones” en esta serie, escribe Simmel, “muestra tanto el conocimiento y dominio de la naturaleza como la extensión y el refinamiento de la forma de vivir”.³⁵ Considérese la longitud de la cadena de producción y transporte que está implicada en traer el disfrute de sidra francesa a un cliente comprándola en un supermercado en Texas.

Una herramienta es un objeto cuyo significado entero deriva de su función en una serie teleológica tal. Prácticamente hablando, no tiene existencia en y por sí mismo, sino que es función incorporada. Ciertamente, el martillo tiene un asidero de madera o de plástico y una cabeza de metal; sin embargo, su sentido deriva, por un lado, de la mano humana por la que fue hecha el asa, y por el otro, del clavo cuya cabeza está moldeada para ser golpeada. Con todo, un martillo no puede funcionar sin cierto peso: su función requiere sustancia. No es una herramienta “pura”. En efecto, en el mundo humano de mentes corporeizadas y sus objetos no puede existir la función pura. Pero si hay una herramienta que se aproxima lo más cerca posible a la pureza de la función, esa es el dinero: “El dinero es la forma más pura de instrumento”, dice Simmel.³⁶ Y abunda:

30

El dinero es, quizá, la prueba y expresión más evidente de que el ser humano es el animal “hacedor de instrumentos”, lo que, a su vez, se relaciona con el hecho de que sea también el animal que determina fines. La idea del medio determina la situación del ser humano en el mundo: el ser humano no está vinculado, como el animal, al mecanismo de la vida impulsiva y de la inmediatez de la voluntad y la capacidad de disfrutar, pero tampoco tiene el poder inmediato —que solemos atribuir a Dios— de que su voluntad, en y para sí, sea, en el mismo momento de su formulación, realización de lo deseado.³⁷

Así, tal como el dinero nos condujo a la estructura misma del ser, ofrece la clave para la comprensión de la condición humana.

³⁵ *Filosofía del dinero*, p. 232.

³⁶ *Ibid.*, p. 237.

³⁷ *Ibid.*, p. 238.

La pureza del dinero como herramienta se debe a varios factores. Primero, el dinero requiere solo un mínimo de sustancia para funcionar (como los dígitos en una pantalla). Segundo, el dinero es el “medio absoluto” (*das absolute Mittel*), “el medio por antonomasia” (*das Mittel schlechthin*),³⁸ porque a diferencia de otras herramientas, solo está mínimamente configurada para un sujeto particular, mientras que no porta ninguna relación inherente a un objeto específico. Para regresar a nuestro ejemplo del martillo: el asa del martillo está hecha para la sujeción por la mano humana, en tanto que su cabeza refleja un propósito particular, como clavar clavos (con la cabeza), removerlos (con las orejas) o forjar metales para darles forma (con la cabeza de goma). En contraste, un billete es un billete... en otras palabras, puede ser usado por cualquiera para adquirir lo que sea. Solo hay una limitación, en la medida en que diferentes países tienen diferente moneda.

El hecho de que el dinero sea la forma más pura de herramienta produce dos consecuencias que lo ponen en relación con el ámbito religioso.

En Dios confiamos

Ya hablamos de la trayectoria histórica en la que el dinero se desapegó crecientemente de la sustancia. Tal desapego es posible solo sobre la base de la confianza. Así, un agente económico acepta un trozo de piel estampada como una forma válida de pago, en vez de una piel entera, únicamente si puede confiar en que el trozo de piel representa un valor estable que corresponde al valor de los bienes vendidos. Si temiera que el trozo de piel no represente un valor estable, no lo aceptaría como pago, de manera que sería imposible que ocurriera el intercambio o bien los socios comerciales tendrían que recurrir al trueque. Tal pérdida de confianza es lo que sucede en condiciones de hiperinflación: la moneda se hunde.

³⁸ *Loc. cit.*



Figura 1. Un pagaré de 100 000 millones de marcos expedido por la ciudad de Bielefeld (Westfalia) en 1923. Las escenas apocalípticas en el anverso pretenden retratar el espíritu de los tiempos (de la colección del autor).

32

Simmel sostiene que el funcionamiento de la economía monetaria requiere siempre confianza, aun cuando la moneda esté ligada a metales preciosos. Sin duda, una moneda de oro requiere menos confianza que un pagaré, pero ni siquiera el oro puede garantizar absolutamente la estabilidad de la moneda. El oro mismo puede ganar y perder valor. En segundo lugar, “solo excepcionalmente resulta posible en el curso del tráfico cotidiano verificar la aleación y la ley de las monedas”.³⁹ Gobernantes y gobiernos de todos los tiempos han explotado este hecho para depreciar sus monedas.

La confianza que se halla en el corazón de la economía monetaria está bien resumida en un frase que la orden de San Juan de Jerusalén puso en las monedas cuando gobernó Malta: *non aes sed fides*, “no es el cobre

³⁹ *Ibid.*, p. 195.

comerciante no creyera que el público demandará sus mercancías, no las procuraría, etc.”⁴² No obstante, la fe que requiere el dinero lo separa:

En el caso del crédito, además de la confianza en alguien, se produce otra función, difícil de describir, que se materializa del modo más puro en la creencia religiosa. Cuando decimos que creemos en Dios, ello no solamente supone un estadio incompleto de nuestro conocimiento de Él, sino también un estado de espíritu que no tiene nada que ver con la dirección del conocimiento y que, por un lado, es mucho menos y, por otro, mucho más que este. ‘Creer en alguien’ resulta un giro muy fino y muy profundo del idioma sin que a continuación se añada o se exprese claramente qué es lo que, en realidad, se cree de él. Es como el sentimiento de que, entre nuestra idea de un ser y ese mismo ser, hay una conexión en principio, una unidad, cierta consistencia de la idea de él, una seguridad e irresistible en la entrega del Yo a la representación que surge de motivos evidentes, pero que no consiste en ellos. También el crédito económico contiene en muchos casos un elemento de esta fe suprateórica que se manifiesta en aquella confianza en la comunidad, en el sentido de que esta nos ha de garantizar la contrapartida de valores a cambio de los signos simbólicos por los que hemos entregado los productos de nuestro trabajo.⁴³

34 | La afirmación de Simmel en este pasaje es impresionante. Para rendir cuenta de la confianza en la que se basa el intercambio económico —y en particular la confianza en la fiabilidad de nuestra moneda— invoca la creencia en un dios personal. Esta creencia puede estar falta de la certeza del conocimiento, pero en otros sentidos llega más allá del conocimiento, especialmente al provocar una adherencia personal que proviene de una profunda confianza.⁴⁴ En el orden económico, invertimos en la comunidad una “fe [...] emparentada con la religiosa”,⁴⁵ confiando en que sus miembros permanecerán dispuestos a intercambiar “signos simbólicos” que usamos como dinero por bienes del mundo real. Esa función pura eventualmente se adaptará de nuevo a una sustancia.

⁴² *Filosofía del dinero*, p. 196.

⁴³ *Ibid.*, pp. 196-197.

⁴⁴ También Tomás de Aquino sostiene que la fe es tanto más como menos cierta que el conocimiento (*scientia*), aunque su razonamiento difiere del de Simmel; véase *Summa theologiae* II-II, q. 5, a. 8: *Utrum fides sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus*.

⁴⁵ *Filosofía del dinero*, p. 197.

Desde 1957, toda la moneda estadounidense porta el lema “en Dios confiamos”. El uso de este lema puede ser rastreado hasta 1864, cuando apareció por vez primera en una moneda de dos centavos. La intención fue reconocer siempre la existencia de Dios en la moneda propia del país, de manera que ninguna transacción económica pudiera ocurrir sin al menos reconocimiento implícito de la deidad. Sin embargo, el uso del nombre de Dios en el dinero no estuvo exento de polémica. En 1907, el presidente Theodore Roosevelt reaccionó con repulsión a la sugerencia de que “en Dios confiamos” debiera ser puesto en una nueva moneda de diez dólares: “Mi sentir en este asunto —escribió— se debe a mi firme convicción de que poner tal lema en monedas o usarlo de cualquier manera similar, no solo no hace bien, sino que causa un auténtico daño y es, en efecto, irreverencia, lo cual se acerca peligrosamente al sacrilegio.”⁴⁶ A pesar de tales reservas, en la década de 1950 el uso del lema se había extendido a todas las monedas y billetes. Esta medida ocurrió en la atmósfera de la Guerra Fría, con la intención de apartar a los Estados Unidos del ateísmo del mundo comunista. El representante de Florida, Charles E. Bennett, que propuso la ley correspondiente (H.R. 619) en la Cámara de Representantes en 1954, arguyó que “en estos días en que el comunismo imperialista y materialista pretende atacar y destruir la libertad, debemos buscar continuamente caminos para fortalecer los fundamentos de nuestra libertad. En la base de nuestra libertad está la fe en Dios [...] Para servir como recordatorio de esta verdad, es muy deseable que nuestra divisa y monedas lleven estas inspiradoras palabras: ‘en Dios confiamos’”.⁴⁷

La H.R. 619 creó el equivalente moderno del dinero sagrado: moneda que objetiviza la cohesión de un grupo invocando la fe compartida del grupo. Simmel vio claramente la posibilidad de que la fe que el dinero requiere debe, en última instancia, estar anclada en lo sagrado,⁴⁸ aunque ha sido criticado por no haber seguido esta línea de investigación más vigorosamente.⁴⁹

⁴⁶ Citado en T. Jeremy Gunn, *Spiritual weapons: The Cold War and the forging of an American national religion*, 2009, Westport, Praeger, p. 67.

⁴⁷ Citado en *Ibid.*, p. 68.

⁴⁸ Simmel menciona el dinero sagrado en *op. cit.*, p. 207.

⁴⁹ Para esta crítica, véase Claus Thomasberger y Klaus Voy, “Geldtheorie und Geldgeschichte. Überlegungen zum Zusammenhang beider, angeregt durch Simmels Versuch, der Ausgrenzung



Figura 3. La frase “en Dios confiamos” en el reverso de un billete de un dólar estadounidense.

Dios y dinero en la secuencia de propósitos

Ya hemos tratado lo que Simmel llama la “secuencia de propósitos” (*Zweckreihe*). Nuestro ejemplo fue una manzana. Una manzana tiene valor para los humanos porque es capaz de satisfacer una necesidad básica. Sin embargo, como “animales hacedores de herramientas”, normalmente no solo tomamos una manzana del árbol y la comemos. Puede haber toda una serie de medios entre nosotros y la manzana: así, la manzana misma se halla al final de una larga cadena de producción, mientras que la habilidad del consumidor para alcanzar la manzana depende del acceso al supermercado, el cual requiere transporte, el cual requiere dinero, que a la vez requiere un trabajo, el cual requiere... y así sucesivamente.

Más aún, la manzana no es un fin en sí misma. No nos encontramos con que el consumo de una manzana sea un valor absoluto; más bien, es un medio para sostenernos en nuestra búsqueda de fines mayores. Sin embargo, la experiencia humana nos muestra que estos bienes mayores tienden a alejarse hacia un horizonte infinito: yo como la manzana para tener fuerza para trabajar; trabajo para tener ingresos; necesito ingresos para pagar las cuentas; pago las cuentas con la esperanza de que,

der Geschichte aus der theoretischen Geldforschung entgegenzutreten,” en *Georg Simmels Philosophie des Geldes* (citado *supra*, nota 23), pp. 217-270.

algún día, sea capaz de retirarme. Ya en el retiro puedo ir finalmente a un crucero; en el crucero me puedo relajar y agasajarme en el buffet sirviéndome “todo lo que pueda comer”. Luego, necesito adelgazar para ingresar al club de salud, y la serie continua. Escribe Simmel: “En resumen, todo lo que llamamos fin último parece flotar por encima del orden ideológico, actuando respecto a este como el horizonte con relación al que va por un camino terrestre y quien, marchando siempre en la misma dirección, al final de la más larga jornada de ininterrumpido caminar no se encuentra más cercano a su meta que al comienzo”.⁵⁰

Dada la elusividad del propósito último, así como el hecho de que a cualquier propósito se le sirve mejor si uno enfoca sus fuerzas sobre los medios para alcanzarlo, esos medios tienen la tendencia a eclipsar y absorber sus fines, sobre todo si son remotos. Simmel denomina a este fenómeno el “desarrollo psicológico de los medios en fines”.⁵¹ Este desarrollo de medios en fines —o más bien, esta deformación⁵²— afecta paradójicamente al dinero más que a cualquier otro medio, a pesar del hecho de que es el más vacío de todos. Dado que todo otro valor económico puede ser representado por dinero, este último toma un valor absoluto, incluso con connotaciones de omnipotencia. Estas reflexiones nos conducen a uno de los más sorprendentes pasajes en la *Filosofía del dinero*:

Puede parecer una ironía de la evolución histórica el hecho de que en el instante en que los objetivos vitales satisfactorios y exclusivos se atrofian sea precisamente aquel valor que es únicamente medio y nada más, el que ocupa su lugar y se reviste con su forma psicológica. [En la realidad efectiva, solo el dinero —en cuanto medio absoluto, y con ello, en cuanto punto de unidad de toda una serie de fines—] tiene [en su forma psicológica] relaciones muy importantes con la idea de Dios, que solamente la psicología puede descubrir, puesto que goza del privilegio de no cometer ningún sacrilegio. La idea de Dios encuentra su esencia más profunda

⁵⁰ *Filosofía del dinero*, p. 270.

⁵¹ *Ibid.*, p. 260. *N. del T.*: Es el título de un apartado del capítulo tercero.

⁵² El alemán *Auswachsen* sugiere más una deformación que un crecimiento natural. Uno de los ejemplos ofrecidos en el *Deutsches Wörterbuch* de los hermanos Grimm es: *Sie hat einen etwas ausgewachsenen Rücken* (“ella tiene la espalda jorobada”). El diccionario de los Grimm está disponible en <<http://dwb.uni-trier.de/de/>>.

en el hecho de que toda la diversidad y las contradicciones del mundo alcanzan su unidad en Él, puesto que es, de acuerdo con la bella expresión de Nicolás de Cusa, la *coincidentia oppositorum*. De esta idea de que todas las extrañezas y todo lo que es irreconciliable en el ser encuentran su unidad y su igualdad en Él surge la paz, la seguridad y la riqueza universal del sentimiento que se da con la idea de Dios y con la *certeza de que existe* para nosotros.⁵³

La afinidad estructural entre las nociones de dinero y Dios bien puede explicar —piensa Simmel— por qué la religión ve al dinero con animosidad. En la tradición cristiana, la Biblia es clara en que “nadie puede servir a dos señores, pues menospreciará a uno y amará al otro, o querrá mucho a uno y despreciará al otro. No se puede servir a la vez a Dios y las riquezas [Mammón]” (Mt 6, 24). La opción aquí es binaria, sin terreno intermedio. Todos los medios o se disuelven en dinero, que toma así la apariencia de propósito final, o son absorbidos en Dios, quien los llena de contenido último. ¿Esta elección es entre sustancia y función?⁵⁴

38 Tener y ser

Ya señalamos el hecho de que la comprensión “relativista” de la realidad —quizás sea mejor decir “relacional”— de Simmel es omniabarcante. El autor de la *Filosofía del dinero* no cree meramente que el espíritu práctico organiza el mundo en estructuras relacionales, lo cual quiere decir que encontramos la realidad mediante la serie teleológica examinada en la sección anterior. Más bien, nuestra propia subjetividad, nuestra “vida interna”, está constituida en relación con el mundo exterior en el cual “experimentamos” (*hineinfühlen*) nuestros propósitos.

⁵³ *Filosofía del dinero*, p. 271. *N. del T.*: Hemos detectado una omisión en la cita consignada y hemos tratado de subsanarla sin alterar el resto de la traducción, pues nos parece que atina al sentido del alemán. Por otro lado, las cursivas en castellano corresponden a las cursivas mediante las cuales el autor del ensayo pretende hacer un énfasis en su traducción.

⁵⁴ Alois Halbmayr ha dedicado un detallado estudio a la afinidad entre las nociones de Dios y dinero; véase *Gott und Geld in Wechselwirkung*.

Arriba anotamos el siguiente pasaje: “de este modo se da un relativismo y, al mismo tiempo, un proceso inacabable entre lo interior y lo exterior: el uno como símbolo del otro, haciendo posible su representación, no siendo ninguno el primero ni el segundo, sino realizando la unidad de su esencia, o sea, de la nuestra, en su mutua dependencia”.⁵⁵ Ahora es cuestión de comprenderlo.

Así como Simmel concibe la sustancia como un nudo de relaciones, así también considera al sí mismo como centro de actividad. Más aún, de esta perspectiva se sigue que la relación entre el sí mismo y las sustancias que hacen su mundo es más que meramente un “tener” estático. Para Simmel, tal posesión estática se aproxima al no-ser, al “punto cero” entre el movimiento hacia la posesión de un objeto y su uso activo: “[...] la propiedad como punto indiferente entre el movimiento que conduce hasta ella y el movimiento que pasa por ella se reduce a cero [...]”.⁵⁶ La posesión estática es un concepto “metafísico” (quizás algo como la cosa en sí kantiana), un portador para la totalidad de las acciones y disfrutes en los que un objeto particular puede estar envuelto.⁵⁷

La posesión de un objeto es dinámica, no solo porque el poseedor “tiene” plenamente al objeto cuando lo incorpora en la secuencia de propósitos.⁵⁸ También es dinámico porque lo que es activamente poseído configura a su vez a su poseedor. Simmel ilustra este punto dando algunos ejemplos:

El que posea una finca o una fábrica, en la medida en que no cede la empresa a otro y se convierte exclusivamente en rentista, igual que el que posee una galería de arte o una cuadra de caballos, no es completamente libre en su ser y ello no solamente significa que tiene su tiempo comprometido en una medida o modo completamente determinados, sino, especialmente, que se le presupone una determinada obligación [...]. Igual que la posesión de objetos especiales es tanto más atractiva y auténtica cuanto

⁵⁵ *Filosofía del dinero*. p. 562. Citado por vez primera al final de la sección II.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 354.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 357.

⁵⁸ De nuevo, aquí Simmel prefigura la perspectiva de Heidegger, según la cual el mundo práctico de los “artículos de equipamiento” (*Zeuge*) fundamenta y precede al mundo teórico de los objetos.

más decisiva e inequívocamente apropiado es el objeto, también, por el contrario, cuanto más fundamental y totalmente se posea la posesión, esto es, se haga fructífera y se disfrute, tanto más decisiva y determinante será la influencia que ejerza sobre la parte interna y externa de la esencia del sujeto.⁵⁹

La cita nos hace pensar acerca de los “tipos” de personas que solían asociarse con ciertas profesiones: el banquero inglés en traje de raya fina y bombín, y nunca sin paraguas; el terrateniente con su chamarra de lana y su gorra Garforth; o más familiar, el llanero con sombrero vaquero y botas. Sus profesiones —y sus medios, sus relaciones activas con tipos particulares de objetos— dieron a estos individuos personalidades particulares, con las que se configuró hasta el nivel de su apariencia externa.

El dinero, sostiene Simmel, tiene la tendencia a cortar esta conexión entre tener y ser. Como función pura, el dinero carece, por decirlo así, de la sustancia para limitar la libertad de quien lo posee, pero con ello, también carece de la habilidad de dar forma a sus poseedores. El dinero carece de carácter dado que representa valor en general, pero no valor en particular. Si mis posesiones consisten en dinero, en vez de en un terreno o en un taller en el que los objetos son manufacturados por medio de herramientas específicas, ya no experimento las constricciones que surgen de los objetos, los cuales se “ciernen sobre” (*ob-*) mí. El dinero no necesita ser alimentado y ordeñado como las vacas, ni tengo que mandarle recordatorios para que pague la renta que se me debe. En comparación con otras herramientas, cuyo uso se tiene que aprender, el dinero ofrece el mínimo rechazo en relación con la voluntad humana.⁶⁰ El sujeto se experimenta como omnipotente, mientras que al mismo tiempo pierde carácter personal. Así, el poseedor de un negocio se convierte en un “emprendedor” que invierte en toda una gama de negocios sobre los que no sabe nada en particular, excepto que son redituables.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 357-358.

⁶⁰ Tal como muestra el ejemplo del banquero, la posesión de dinero puede moldear la personalidad. De acuerdo con Simmel, esto se debe al hecho de que del dinero deriva cierta cualidad desde su mera cantidad. A su vez, una personalidad, o incluso el espíritu de una nación, puede conceder un carácter singular sobre el dinero. Véase *Filosofía del dinero*, pp. 298-326.

Por otro lado, el trabajador capacitado que supo cómo extraer carbón de una mina o ensamblar piezas de madera para fabricar muebles, es remplazado por miembros de una “fuerza de trabajo” amorfa, cuya principal característica es poseer “capacidades transferibles”. De esta manera, la libertad ganada en un nivel inferior —a saber, la liberación de la necesidad de dominar un oficio en particular, así como de la necesidad de trabajar con gente en particular— es sustituida por la esclavización a un sistema económico impersonal. El resultado es lo que Simmel repetidamente llama una sociedad “desespiritualizada”.⁶¹ Sus miembros experimentan la libertad como libres *de* constreñimientos, en vez de libres *para* perseguir ciertos fines.⁶² Simmel no considera estos hechos como algo enteramente negativo, en especial si se compara el funcionalismo de la economía monetaria con las obligaciones personales bajo las cuales la gente solía trabajar. Con todo, ve los inconvenientes muy claramente.

Conclusión

En este ensayo se ha enfocado una de las afirmaciones más fundamentales de Simmel en la *Filosofía del dinero*: el dinero revela claramente la estructura de todo ser, es clave para la comprensión de la naturaleza del ser humano como animal elaborador de herramientas, y exhibe similitudes estructurales importantes con la noción de Dios. Con estas tres afirmaciones — metafísica/epistemológica, antropológica y teológica—, Simmel pone al dinero en el centro de la reflexión filosófica. Más aún, Simmel cree que la desustancialización del dinero es un elemento crucial en el desarrollo de las relaciones sociales. Como vimos, el

⁶¹ *Ibid.*, p. 406; pp. 558-559.

⁶² *Ibid.*, p. 477. “Cierto que el campesino conseguía la libertad, pero se trataba de una libertad frente a algo, no de una libertad para algo; esto es, la libertad aparente para todo —puesto que era puramente negativa— y, precisamente por ello, sin ninguna directiva, sin ningún contenido determinado y determinante que, al presentarse como vacío e inconsistente, permite una extensión sin obstáculos a todo impulso casual, caprichoso, tentador, en situación similar a la del hombre sin ataduras, que ha renunciado a sus dioses y cuya ‘libertad’, así conseguida, tan solo le permite concentrarse en los ídolos.”

PHILIPP W. ROSEMANN

enfoque de Simmel en el dinero es menos excéntrico de lo que parecería: el dinero bien pudo haber cumplido una función medular en la reconfiguración cultural dentro de la cual se hizo posible el nacimiento de la filosofía.

Me gustaría concluir este ensayo con un tono pedagógico. Dada la centralidad del dinero en estos días de capitalismo posindustrial, la *Filosofía del dinero* de Georg Simmel es un trabajo ideal para demostrar la relevancia de la reflexión filosófica para los estudiantes en instituciones de educación superior. Desafortunadamente, el estilo denso de Simmel, así como la gran extensión de la *Filosofía del dinero*, estorban el uso más extendido de su trabajo. Una edición abreviada y su traducción serían una adición extremadamente bien recibida a la bibliografía filosófica.

Epílogo: Nota sobre el dinero emergente de Bielefeld

En la figura 1 aparece un billete de 100 000 millones de marcos, emitido en 1923 por la ciudad de Bielefeld en Westfalia. El “dinero de emergencia”, o *Notgeld*, de Bielefeld ha adquirido cierta fama entre los coleccionistas por su vívida representación artística de las condiciones sociales que acompañan a la hiperinflación.

Como sostiene Simmel, el dinero requiere confianza. La confianza es lo más necesario en el caso de nuestras monedas desustancializadas, donde no hay monedas de oro o plata que cambian de manos, sino piezas de papel —y de manera creciente, *bits* de información leídos en chips de tarjetas bancarias. En estas condiciones, “el valor del dinero descansa sobre su seguridad, cuyo vehículo, el poder político central, al aumentar de importancia, hace disminuir la inmediata del metal”.⁶³ En esta etapa de nuestras reflexiones sobre la *Filosofía del dinero*, no nos sorprenderá que Simmel considere que la relación entre el dinero y la autoridad que lo expide o garantiza deba ser recíproca. Así, una economía que descansa en dinero desustancializado requiere no solo un

⁶³ *Ibid.*, pp. 203-204.

Estado fuerte, sino que a su vez “el Estado centralista moderno también se desarrolló en el curso del enorme ímpetu que recibió la economía dineraria”.⁶⁴

De estas reflexiones se sigue una consecuencia. Arriba descubrimos que, para Simmel, “el dinero [...] es el valer solidificado como sustancia, el valer de las cosas sin las cosas mismas”.⁶⁵ Sin embargo, el dinero es también confianza solidificada en la sustancia, lo que quiere decir que representa la confianza entre los miembros de la sociedad en la que circula, aunque sin estos miembros en cuanto tales. Por ello, podemos llamar al dinero una “objetificación de la conexión del grupo”⁶⁶ —confianza-convertida-en-sustancia, por decirlo de un modo, pero con el corolario interesante de que a mayor confianza, menos sustancia se necesita para representarla.

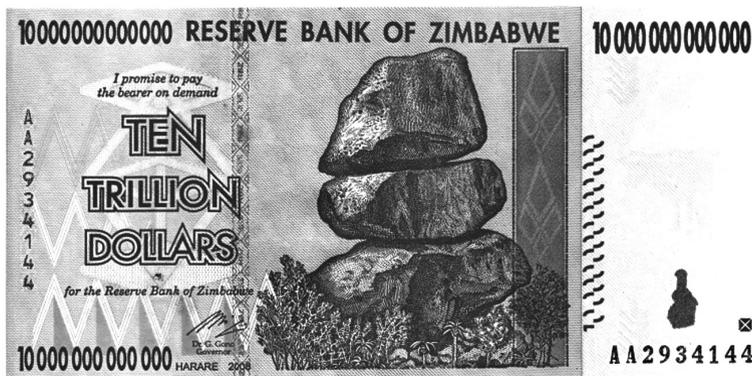


Figura 4. Billeto de 10 billones de dólares del Banco de la Reserva de Zimbabwe, emitido en 2008 (de la colección del autor).

La hiperinflación surge en condiciones en las que se ha quebrantado la confianza que el dinero requiere y en que la sociedad afectada por este colapso no tiene manera de volver a sustancializar su moneda: pasar de billetes a monedas de oro y plata, por ejemplo. En tales circunstancias,

⁶⁴ *Ibid.*, p. 205.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 121. Véase *supra*, sección 2.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 207. Aquí daremos un paso más allá de Simmel, quien dice que tal objetificación solo es un “prerrequisito del dinero”.

entregar un objeto valioso por mero dinero crea un sentimiento de sacrificio cada vez mayor (quizá infinito en última instancia). Ni billones de dólares serán capaces de satisfacerlo.

El dinero emergente de Bielefeld ilustra bella y crudamente la desintegración social en la que ocurre la hiperinflación: la desconfianza se objetiva. Cuando en los comienzos de la Primera Guerra Mundial, la inflación en Alemania entró en una espiral fuera de control a un paso frenético, el *Reichsbank* ya no fue capaz de mantener el abasto de dinero. Medidas como simplemente estampar “1000 millones” (*1 Milliarde*) en billetes con denominación nominal de mil marcos no trajeron un alivio duradero. En este punto, las instituciones locales emitieron sus propios billetes. La ciudad de Bielefeld lo hizo a través de su propio banco, el Stadt-Sparkasse Bielefeld. Ahora bien, desde el comienzo, el dinero emergente de Bielefeld fue ideado para ser especial: diseñado por artistas locales para documentar la desesperación y la convulsión social que afligía a la Alemania de posguerra, la moneda que emitió el Sparkasse circuló como objeto para coleccionistas. Para estimular el afán de coleccionismo, fue impreso no solo en papel, sino también en estopa, lino, seda y terciopelo.⁶⁷

44 | El billete de 100 000 millones de la figura 1 muestra el paso desquiciado de la inflación alemana; en el anverso se repite el tema de un billete de cien marcos emitido apenas dos años antes.⁶⁸ La escena a la derecha y a la izquierda se reflejan: hay a cada lado un grupo de mujeres que parecen congregarse en torno a una figura barbada, algún sabio, sin duda. En el primer plano podemos discernir una criatura (un mono quizá, o un demonio) trepado a la espalda de alguien, mientras que en el segundo plano un monstruo oscuro se acerca con codiciosas manos, eclipsando la escena entera. Detrás del sabio, a la izquierda, leemos el llamamiento apasionado *Seid einig, einig!* (“¡Estén unidos!”), mientras que el sabio en la derecha parece estar discutiendo la *Geldnot* (“escasez

⁶⁷ La historia del *Notgeld* de Bielefeld está registrada en Günter Gerke, *Das Geld der mageren Jahre—als alle Milliarden waren. Bielefelder Notgeld 1917-1924. Geschichten und Dokumente*, 1998, Bielefeld y Potsdam, Hans Gieselmann. El por largo tiempo director del Stadt-Sparkasse Bielefeld describe al dinero emergente en un diálogo ficticio entre un padre y un hijo que están viendo en retrospectiva la historia de Bielefeld en el año 2000: Paul Hanke, “Bielefelder Notgeld nach 80 Jahren”, *Niedersachsen*, 26/21 (1921), pp. 505-507.

⁶⁸ Mi interpretación de las imágenes dibujadas en Gerke, *Das Geld der mageren Jahre*.

de dinero”). En las codiciosas manos está inscrito, de izquierda a derecha: *Zwietracht* (“discordia”), *Neid* (“envidia”), *Missgunst* (“mala voluntad”) y *Wucher* (“usura”). Detrás de la escena, unos versos sobre las sombrías manos dicen:

Los días danzan en vertiginosa huida,
poseídos estamos por el diablo,
y el orden, la moral, la fidelidad y la disciplina
están en el olvido, en el olvido.

Estas líneas son una cita de un poema bien conocido de Paul Warncke (1866-1933), publicado en la revista nacionalista *Kladderadatsch* con el título *Vergessen* (“Olvido”). El verso final del poema —no citado aquí, pero seguramente en la mente de todos— no deja duda sobre a quién había que culpar por toda la miseria: *Und was der Feind uns angetan, das sei ihm nicht vergessen!* (“¡Y lo que el enemigo nos ha infligido, que no caiga en el olvido!”).

Finalmente, en el marco que rodea el anverso de nuestro billete, encontramos algunas figuras que sirven para ilustrar el paso de la inflación. Por ejemplo, la línea inferior explica que el costo de vida se incrementó en un sorprendente 3 045 000 000% entre 1914 y el 23 de octubre de 1923.

El anverso del billete de Bielefeld sitúa la inflación de la República de Weimar en el contexto de una discordia social que ha alcanzado proporciones diabólicas. El artista lamenta la falta de unidad (*Seid einig, einig!*) en Alemania, pero en última instancia sugiere que es a la guerra a la que hay que culpar por la tragedia que ha acaecido al pueblo alemán. El reverso del billete de 100 000 millones (adaptado de un billete de 5000 marcos emitido en febrero de 1923) repite este tema en el extremo del borde superior.⁶⁹ Así, se le recuerda al usuario del “Colapso de Alemania, 11 de noviembre de 1918”, la fecha en la que Alemania firmó el armisticio con las fuerzas aliadas. En el texto densamente impreso justo debajo del título, el artista —un tal Schreiber— compiló una lista de gastos de guerra de los Aliados en el año de 1922, seguido por la comparación de precios que ilustra el grado de la inflación (por ejemplo, “1918: un sombrero, 8 marcos; 1923: un sombrero, 30 000 marcos”).

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 134-137.

PHILIPP W. ROSEMANN



46 | Figura 5. Reverso del billete de 100 000 millones mostrado en la figura 1 (de la colección del autor).

La escena detrás de este texto es de caos. La cruz y el cetro del Reich han caído, lo mismo que el águila alemana y el prestigio marítimo del país (*Seegeltung*). Un juez a la derecha grita en vano: *Seid einig, einig, einig* [“estén unidos, unidos, unidos”], mientras que un valiente trabajador intenta mantener juntos los pilares del país. Sin embargo, la unidad (*Einheit*), el orden (*Ordnung*), la unidad del Reich (*Reichseinheit*) y la ley (*Recht*), no pueden ser salvados y caen violentamente. En el extremo inferior derecho, acobardado, e incluso muerto, encontramos a un soldado y a la izquierda (con libro y búho) a un intelectual. Sobre aquel, una línea de *Wilhelm Tell* de Schiller dice: “es una tumba de la libertad”.

Sobre el intelectual está inscrito este verso: “conocemos el camino hacia ese mundo en el que la máquina más fuerte cae en ruinas”.⁷⁰

A la luz de la afirmación de Simmel concerniente tanto a la “fe casi religiosa” que requiere el funcionamiento de la economía dineraria, y los papeles similares que representan Dios y el dinero en la secuencia de propósitos, las referencias religiosas en el reverso de nuestro billete son particularmente reveladoras. Un observador desatento puede perder de vista las cruces sobre la corona y el cetro, cruces que sutilmente sugieren que, junto al régimen monárquico del *Kaiser*, la fe cristiana misma ha sido derrocada. Una inspección más cercana revela que los pilares que caen —marcados como “revolución” y “sociedad civil”— portan inscripciones religiosas. Empezando por la izquierda, leemos “becerro de oro”, en referencia al Salmo 73, 12: “He aquí estos impíos; sin ser turbados del mundo, alcanzaron riquezas”. El pilar dedicado a la sociedad civil porta la referencia del Salmo 109, 24: “Mis rodillas están debilitadas a causa del ayuno; y mi carne desfallece por falta de gordura”. Finalmente, el pilar en la extrema derecha cita el Salmo 79, 4: “Somos afrentados de nuestros vecinos, escarnecidos y burlados de los que están a nuestros alrededores”. Todavía más, el pilar en la izquierda no solo dice “becerro de oro”, sino que en la cima tiene una pequeña imagen de cordero o toro, la imagen de la idolatría en la narrativa de Éxodo 32. Es una sociedad que ha abandonado su fe en el Dios verdadero, y en consecuencia, ha caído en el caos. La gente se pisotea mutuamente sin respeto por el orden social y la justicia. En la parte superior encontramos figuras turbias como la del *Schieber* (el traficante o el estafador).

El billete de un dólar de la figura 3, con su lema “En Dios confiamos” y con las imágenes serenas del gran sello de los Estados Unidos —especialmente la pirámide con el ojo de la providencia en la cima— contrasta fuertemente con el de los 100 000 millones de Bielefeld. El contraste deja a salvo la verdad de la afirmación de Simmel de que el dinero requiere una confianza casi religiosa en el orden social. Sin tal confianza, el orden social y el dinero que lo representa colapsan.

⁷⁰No he logrado encontrar la referencia de este verso.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.