



Universidad de Valladolid

TRABAJO DE
FIN DE GRADO

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

Georg Simmel: Un sociólogo moderno y un *sociólogo de la modernidad*.

Recuperación del pensamiento de Georg Simmel y revalorización de su filosofía de la vida como elemento de crítica al capitalismo moderno y a la sociedad capitalista de consumo.

Autor: Eduardo Gutiérrez Gutiérrez

Tutor: Pedro González Arroyo

Primera convocatoria, Junio de 2016

Índice:

Prefacio.

1. Introducción y objetivos.

2. Prolegómenos al pensamiento de Georg Simmel: contexto, filosofía e influencias.

2.1. Un momento de crisis filosófica.

2.2. Filosofía e influencias.

2.2.1. Una interpretación heterodoxa del pensamiento kantiano.

2.3. El método filosófico.

2.4. El estilo de Simmel.

2.5. Filosofía de la vida.

2.5.1. Simmel, precursor del existencialismo.

2.6. Concepto pragmático de verdad.

2.7. Ontología en Simmel.

2.8. Relativismo no escéptico.

3. La sociología de Georg Simmel.

3.1. El problema de la sociología como ciencia.

3.2. El objeto de estudio de la sociología.

3.2.1. La sociedad como objeto de estudio.

3.2.1.1. La sociedad como abstracción.

3.2.1.2. La sociedad como entidad general y estable.

3.2.1.3. La sociedad y el individuo.

3.2.1.3.1. El problema práctico de la sociedad.

3.2.2. 'Socialización' como objeto de estudio.

3.3. La sociología en su relación con el resto de ciencias.

3.3.1. La sociología como método.

3.3.1.1. Superación del materialismo histórico.

3.4. Problemas de la sociología como ciencia de lo social.

3.4.1. Sociología general.

3.4.2. Sociología formal.

3.4.3. Sociología filosófica.

4. El individualismo y la ley individual.

4.1. La vida individual y la vida social.

4.2. Libertad y ley.

4.2.1. Libertad y ley en Kant.

4.2.2. Libertad y ley en Simmel -crítica simmeliana a la ética de Kant-.

4.3. Ley individual.

4.4. Individualismo.

4.4.1. El individualismo ilustrado del siglo XVIII.

4.4.2. El individualismo romántico del siglo XIX.

4.4.3. Los individualismos en el arte.

4.4.4. El individualismo de Simmel.

4.5. Goethe: ejemplo histórico-artístico de la ley individual.

5. La tragedia.

5.1. La tragedia en Simmel.

5.2. 'Tragedia de la cultura'.

5.2.1. La evolución humana en la Historia.

5.2.2. La cultura.

5.2.2.1. 'Cultura objetiva' y 'cultura subjetiva'.

5.2.2.2. 'Tragedia de la cultura'.

5.3. 'Tragedia de la vida'.

5.3.1. La vida.

5.3.2. Los límites.

5.3.3. 'Más-Vida' y 'Más-Que-Vida'.

5.3.4. 'Trascendencia de la vida'.

5.3.4.1. Proceso de autonomización de las formas sociales.

5.3.5. El ser humano, un ser que se trasciende a sí mismo.

6. La idea de la 'tragedia de la cultura moderna' como crítica a la sociedad de consumo y al capitalismo moderno.

6.1. 'Tragedia de la cultura moderna'.

6.1.1. La división del trabajo.

6.1.2. La diferenciación.

6.1.3. La economía monetaria.

6.2. El dinero.

6.2.1. El dinero y la relación propietario-propiedad.

6.2.2. El dinero y el espacio de libertad.

6.2.3. La inversión de medios a fines en relación con el dinero.

6.2.4. Dinero y valor.

6.2.5. La objetivación de la economía.

6.2.6. El dinero y el 'tempo de la vida'.

6.2.7. Efectos psicológicos del dinero.

6.2.8. Dinero: el Dios moderno.

6.3. La moda.

6.3.1. La moda como fenómeno ambivalente.

6.3.2. La moda como moda de clases.

6.3.3. La moda como límite.

6.3.4. La industria de la moda.

6.3.5. La moda como ‘máscara’.

6.4. La sociedad moderna.

6.4.1. La gran ciudad.

6.4.1.1. Impersonalización de las relaciones sociales.

6.4.1.2. La gran ciudad como complejo de sensaciones.

6.4.1.3. Sede de la división del trabajo, de la especialización y de la competencia.

6.4.1.4. La gran ciudad como conglomerado de asociaciones objetivas.

6.4.1.5. Vida urbana y vida rural.

6.4.2. La sociedad de consumo.

6.4.2.1. El sujeto consumidor.

6.4.2.2. Simmel y Weber.

6.4.3. Burocracia y racionalización.

6.5. El individuo moderno.

6.5.1. Libertad individual.

6.5.2. Reserva, indiferencia e intelectualización de la vida.

6.5.2.1. La indiferencia.

6.5.2.2. Intelectualización.

6.5.2.3. La reserva.

6.5.2.4. El secreto.

6.5.3. Dependencia.

6.5.4. El individuo moderno, animal enajenado.

7. Bibliografía

Prefacio.

La interpretación de las teorías e ideas de un pensador, diría Georg Simmel, consiste en un proceso de asimilación de una forma objetiva por un espíritu subjetivo que, en función de la categoría vital que atraviesa su modo actual de experimentar y conocer el mundo, le da un nuevo contenido. Una vez que el proceso de hermenéutica finaliza la forma objetiva de la que se parte y que se toma como objeto de análisis regresa a su orden objetivo -orden ontológico de realidad-, en donde residirá en calmado reposo hasta que un nuevo palpar anímico se apropie de él y construya desde el plexo de vivencias que hacen de ésta una individualidad peculiar y única una nueva forma dotada de un nuevo contenido.

Yo, por mi parte, pretendo adueñarme por un tiempo de la forma cristalizada del espíritu simmeliano que es su colosal obra y, ayudado por otros intérpretes que antes que yo iniciaron el fascinante trabajo de traer a Simmel al mundo contemporáneo y teñir con sus categorías y conceptos vitalistas los problemas que nos acucian, añadir al orden objetivo que será legado de la humanidad una nueva forma objetiva que sea quizás, algún día, objeto de nuevas interpretaciones.

1. Introducción y objetivos.

El objetivo del trabajo es el de exponer las principales ideas de la sociología y la filosofía de Georg Simmel -en Simmel, como descubriremos durante el transcurso del texto, las ideas sociológicas se apoyan sobre convicciones filosóficas y viceversa, discurrendo sociología y filosofía como un todo asistemático- a fin de mostrar la importancia que cobra su pensamiento para el debate actual en torno a la cuestión de la sociedad y el individuo moderno. Dicho en otras palabras, este trabajo pretende constituirse como un análisis crítico de la época moderna -la época de la cultura de masas, de la sociedad de consumo y del sistema económico capitalista, para resumir desde la perspectiva del pensamiento de Georg Simmel con el pretexto de un acercamiento revalorizativo de sus principales ideas.

La sociología de Simmel se plantea según García Quesada, desde sus convicciones iniciales, como una crítica a la alienación que lo social provoca sobre lo subjetivo (García Quesada, 2008: 58). Será por eso que niegue la idea de Durkheim de que el estudio sociológico como estudio de la sociedad debe partir del análisis de los hechos sociales como cosas y no como productos de las relaciones entre los individuos. Dice Bilbao que la modernidad es para Simmel el resultado de la objetivación de las relaciones sociales y de la abstracción de las personalidades, voluntades o sujetos (Bilbao, 2000: 136). Son relaciones formales, y en la lucha entre éstas y la vida individual surge la sociedad moderna: la subjetividad o la vida individual crea los productos sociales que más tarde se abstraerán como formas sociales que acabarán independizándose y situándose sobre la propia vida. Y son estas formas cristalizadas de la realidad subjetiva las que configuran, ya vacías de contenido subjetivo, la organización social.

Como apunta Marinas en su artículo (Marinas, 2000), el concepto de nueva cultura -que será la cultura del consumismo, la cultura de lo objetivo- y el concepto sociológico de la tragedia de la cultura convierten a la visión simmeliana de la modernidad en una atractiva perspectiva para los análisis contemporáneos del fenómeno moderno. Y la figura de Simmel, si tenemos en cuenta que lo que observa es sólo el germen de esta sociedad capitalista posindustrial que comienza a fraguarse en la Berlín de finales del XIX, adquiere en la actualidad suma importancia como paradigma del observador social que no se detiene en las colosales superestructuras petrificadas de la sociedad, expresión inmediata y símbolo objetivo de ella, sino que penetra en lo más profundo y minúsculo de la realidad social para construir desde allí su teoría. "[...] Simmel no sólo redefine [...] la Historia, la perspectiva de análisis de la modernidad, la misma temporalidad, sino que construye un modelo distinto de la relación entre cultura y sociedad" (Marinas, 2000: 191). En este sentido podemos entender la teoría de lo social de Simmel como una crítica al sistema capitalista de la racionalidad técnico-científica. Con esta crítica denuncia la dominación del orden objetivo sobre lo subjetivo que los procesos de la

división del trabajo y la diferenciación social que caracterizan el desarrollo del sistema capitalista provocan. Y veremos que, como dice Gil Villegas, la teoría de la modernidad simmeliana tiene un fundamento filosófico fuerte que deriva de su filosofía de la vida (Gil Villegas, 1997: 3).

Como Serra, pretendo también mostrar la cara oculta -u ocultada- de Simmel: el Simmel filósofo, el Simmel kantiano que ha leído a Nietzsche y a Schopenhauer, el Simmel de la filosofía de la vida y de la 'filosofía de la libertad' (Serra, 2000). La revalorización actual del trabajo de Simmel se reduce fundamentalmente a sus estudios e investigaciones sociológicas, dejando de lado su pensamiento filosófico. Con la excepción del postmodernismo, que nos descubre un Simmel postmoderno, adelantado a su época y acertado en su predicción de lo que sería el capitalismo de consumo que caracteriza a la época postmoderna, la filosofía todavía no ha penetrado en las ideas simmelianas con la profundidad que mereciera. Habermas dice a este respecto que el Simmel crítico, el Simmel que ofrece un examen detallado, minimalista y peligrosamente certero de la sociedad moderna que comenzaba a desarrollarse a finales del XIX, nos es aún extraño. Se le ha destacado sobre todo como sociólogo, también como filósofo aunque en muy menor medida, pero por muchos memoriales, reediciones y traducciones que sigan haciéndose Simmel no alcanza a tener la presencia y la relevancia intelectual que, quizá, un pensador de su envergadura mereciese (Habermas, 1988: 274).

No obstante conviene aclarar con Gil Villegas que al menos hasta mediados del XIX la filosofía de Simmel tendrá una importante influencia sobre todo en los Estados Unidos. En Europa sus alabanzas y críticas irán repartidas: tiene sus discípulos y seguidores, que expanden sus teorías por todo el continente, como Lukács, Ortega, Bloch, Mannheim o Adorno, de los cuales casi todos terminarán realizando una crítica a su pensamiento (Gil Villegas, 1997: 7-8). En otros pensadores como Heidegger, Ortega y Gasset, Wittgenstein o Walter Benjamin encontramos también una fuerte influencia simmeliana.

2. Prolegómenos al pensamiento de Georg Simmel: Contexto, filosofía e influencias.

2.1. Un momento de crisis filosófica. Simmel nace en Berlín en el año 1858 y muere en Estrasburgo en 1918. En la introducción a *Georg Simmel. La ley individual y otros escritos* (Riba, 2003) Riba se centra en la situación de crisis que atraviesa la filosofía occidental tras la muerte de Hegel -1831-, en el contexto en que Simmel desarrolla su pensamiento. No se trata de una crisis de la filosofía en general sino más bien de la crisis de la filosofía hegeliana: tan colosal fue la estructura filosófica construida por Hegel que, tras su muerte y a pesar de que aún había muchos pensadores que trataron de continuarla, la filosofía no fue capaz de dar más de sí. Hegel había anunciado y explicado a partir de su sistema absoluto el fin de la Historia y el fin de la filosofía; tras su muerte los filósofos y pensadores se hallaban inmersos en un clima de inseguridad y escepticismo respecto al futuro de la disciplina filosófica. Para el resurgimiento de la filosofía habría que establecer nuevas formas de pensamiento filosófico, nuevos problemas de debate, nuevos corpus conceptuales y nuevas ideas: era necesaria una revolución del pensamiento que nadie se sabía dispuesto a realizar.

Y en este contexto, dice Riba: "El pensamiento de Simmel no es ajeno a este período en el que los antiguos paradigmas se encuentran vacilantes, y otros nuevos tardan en hacer su aparición" (Riba, 2003: 12). La crisis de la filosofía le sirve a Simmel como pretexto para analizar el momento de crisis social y cultural que atraviesa la humanidad, la incógnita a la que ésta se enfrenta en la segunda mitad del XIX y cuya solución determinará el porvenir del hombre en la historia.

Farfán Hernández habla de un momento histórico en el que tanto la sociedad como los círculos intelectuales de Alemania adoptan una concepción pesimista y desencantada ante los procesos de modernización de la sociedad y de la cultura alemana que se avecinan -división del trabajo, racionalización de la vida, autonomización de la cultura, objetivación deshumanizante de la técnica y la economía monetaria, conversión del dinero en fin último, conflicto entre cultura objetiva y cultura subjetiva- y de rechazo al positivismo y a la especialización científica que reducen la eficacia del saber restringiendo su campo de actividad al de la investigación pasiva, técnica y desconectada del mundo: deshumanizan los saberes alejando al sujeto de su objeto de estudio (Farfán Hernández, 2007: 134). Y en este sentido considera que el pensamiento de Simmel en general y su filosofía de la vida en particular no han sido incorporados al grueso de la tradición sociológica por estar condicionados por estas implicaciones políticas y sociales -que son, en último término, consecuencia de una reacción al movimiento de modernización que amenaza al estatus social y cultural de Alemania- (Farfán Hernández, 2007: 137).

2.2. Filosofía e influencias. Simmel no comprende la filosofía como una ciencia teórica formada por un sistema de conceptos que dan cuenta de la realidad objetiva, sino que la concibe como un esfuerzo, tanto teórico como práctico, por penetrar en el interior de las cosas y obtener una imagen profunda del mundo a partir de la cual dar respuesta a los grandes interrogantes que desde antiguo se hace el hombre. Así, una filosofía es una forma subjetiva de representarse el mundo. En estas primeras pinceladas de su concepción filosófica puede entreverse la influencia de Husserl y su fenomenología como estudio de las 'cosas en sí' patente en el lema de '¡a las cosas mismas!'. Como buen alemán de finales del siglo XIX Simmel recibe también una fuerte influencia de Kant. Le otorga gran importancia a la experiencia como fuente primera de todo conocimiento -aunque, como Kant, informa acerca de cierta estructura subjetiva a priori que participa en el proceso de elaboración del conocimiento-. Con esta postura empirista o empírico-racional se enfrenta a la corriente que concibe el mundo como un sistema de conceptos abstractos que la mente ordena y organiza. Trata de realizar una ampliación del apriorismo y formalismo kantiano hacia el campo de la Historia.

Simmel entiende por filosofía de la Historia el análisis de las condiciones que hacen posible la historia a partir de los datos de la experiencia, enfrentándose y criticando al historicismo y al realismo histórico. La historia no puede contar los hechos tal cual son, diría Simmel, porque, pese a que el conocimiento histórico procede de la experiencia, en esta obtención de conocimiento el sujeto está determinando de forma a priori la realidad histórica, resultando de esto la Historia como producto subjetivo. La imagen del mundo es para Simmel, como para Kant y para algunos seguidores kantianos, subjetiva: depende de la organización psico-física -de las coordenadas espacio-temporales- de cada individuo; de cómo vea el mundo cada individuo y desde dónde. El perspectivismo del conocimiento es también de influencia nietzscheana.

Más adelante se apartará del empirismo de su formación inicial y del relativismo y pragmatismo a que éste le conduce. Se acerca a la fenomenología de Husserl con sus contenidos ideales, a Dilthey y la problemática del espíritu y la cultura y a Bergson y la importancia de la vida.

Para Bergson la vida es un principio de naturaleza cosmológica. Más allá de la conceptualización racional de las experiencias y vivencias, que es el modo como percibimos la realidad, hay un flujo continuo, dinámico e inagotable de vida que es en sí mismo inaprehensible y que sólo a través de conceptos y categorías lógicas podemos detener. Lo que hace el pensamiento es esquematizar y ordenar rígida y conceptualmente el mundo, una realidad que es en sí misma vivencial y no puede comprenderse; el pensamiento atrapa la vida según formas lógicas y artificiales de conocimiento. Y frente a este pensar lógico-racional Bergson propone, como también hará Simmel, la intuición como modo real y verdadero de experimentar la realidad. En la intuición el sujeto que conoce no se pone frente a la realidad conocida arrancándola del continuo devenir en que está inscrita ni arrancándose a sí misma de ella en tanto que parte de la realidad vivida, sino que es consciente de la realidad vital formando parte de ella, estando en ella; y consigue esto descendiendo a su interior, en un ejercicio de

autorreflexión en el que se encuentra íntimamente vinculado a la realidad que trata de conocer (Farfán Hernández, 2007: 134).

La vida quedará comprendida para Simmel como realidad fundamental -de la que surge la cultura-, dinámica, creadora, y que en esa creación se trasciende a sí misma como idea. En lo relativo a la noción de vida Schopenhauer y Nietzsche serán las dos grandes influencias para el pensamiento de Simmel, pero lo veremos en el apartado referente a la filosofía de la vida.

Aunque los autores aquí citados no profundicen demasiado en ello, quizás porque la influencia de Kant para la teoría del conocimiento, de Schopenhauer y Nietzsche para la metafísica y la comprensión del alma y de Nietzsche en particular para la ética y la antropología son más que evidentes y podrían ocupar cientos y cientos de folios de investigación, creo necesario señalar la influencia que la dialéctica hegeliano-marxista ejerce sobre el pensamiento simmeliano. Porque, como veremos a lo largo de la presentación, el pensamiento de Simmel es un pensamiento profundamente ambivalente y estructurado de un modo dialéctico; en Simmel las principales categorías, conceptos, cuestiones y problemas de análisis y reflexión responden a una relación de tensión y acercamiento entre elementos opuestos; la solución a las paradojas del pensamiento simmeliano estará siempre, o siempre que sea posible, en la superación dialéctica de ambos opuestos con la realización de su síntesis.

En el conflicto entre la sociedad y el individuo, por ejemplo, veremos que Simmel fija su solución en la síntesis que constituye la forma de interacción o forma de socialización. Y es también notoria la influencia de Marx a la hora de tratar la enajenación que el proceso de producción -y también el de consumo, añadirá Simmel- provoca en el individuo moderno o el fenómeno expuesto por Marx del 'fetichismo de la mercancía' que Simmel retomará y extenderá también al ámbito del consumo. Por último Marx, junto a Nietzsche, es una de las principales fuentes de las que bebe Simmel para desarrollar su antropología filosófica: el hombre no *es* sino que se está haciendo, *deviene*, recuperando la idea marxista de la condición natural-social del ser humano. Y existe un paralelismo muy poco trivial entre el proceso cultural que Simmel relata y el viaje del espíritu absoluto que constituye el grueso de la filosofía hegeliana: el espíritu o el sujeto sale de sí, hacia el mundo externo y objetivo, para volver de nuevo a sí como una subjetividad absoluta y más perfecta.

Simmel recibe una importante influencia del formalismo kantiano y el romanticismo de Goethe; aconseja sobre la necesidad de abandonar la distinción propia del pensamiento alemán entre uno y otro y comenzar a sintetizar ambas líneas de herencia para una época venidera que, sin ninguna duda, hace referencia a la época moderna. La impronta romántica de su obra puede apreciarse en la idea del individuo autónomo enfrentado a las fuerzas externas de la sociedad: las instituciones sociales como cristalizaciones de normas y leyes objetivas y los principios morales y modos de pensamiento con que tratan de reducir su personalidad única. Es el individuo quien, haciendo uso de su libertad e independencia, crea y modela su propia personalidad. A este respecto Simmel,

como Weber, se distancia del pensamiento sociológico francés -encabezado por Durkheim- que da una mayor importancia al colectivo frente al individuo, marcando así la importancia que tendrá el individuo para la sociología alemana. La idea del individuo y el análisis del individualismo -porqué aparece, de dónde, cómo y para qué- es de herencia kantiana y goetheniana.

2.2.1. Interpretación heterodoxa del pensamiento kantiano. Al respecto de la relación entre Kant y Simmel dice Serra: "Con ningún autor tiene probablemente más afinidades que con Kant, aunque él sea una especie de Kant que ha leído a Schopenhauer y a Nietzsche y eso ha alterado radicalmente su forma de ver el mundo" (Serra, 2000: 254).

Simmel toma las categorías de vida y forma, que como veremos serán los pilares fundamentales en torno de los cuales estructura todo su pensamiento, de una interpretación un tanto heterodoxa -esta heterodoxia consiste en que toma los conceptos y las ideas kantianas y las interpreta según su propia filosofía de la vida- y atípica para la época de la filosofía kantiana. Según Simmel la gran aportación de Kant a la teoría del conocimiento es haber desvelado lo subjetivo que reside y construye cada unidad objetiva de conocimiento, y que las formas son objetivaciones del alma: aquello que el alma realiza y crea fuera de sí, esto es, las formas culturales, intelectuales, económicas, artísticas, etc., no es algo que esté realmente fuera de ella sino que permanece en el alma en tanto que es objetivación de la conciencia (Gil Villegas, 1997: 18).

Dice también que Kant logró dar respuesta al problema del conocimiento estableciendo los límites de la razón pura, es decir, determinando qué se puede conocer y qué puede solamente pensarse, pero con ello no da una solución a los problemas filosóficos tradicionales, cuya respuesta está más allá del conocimiento y de la realidad sensible. Problemas como el del sentido interno de la existencia no son tratados por Kant pero Kant mismo da las pautas para hallar su solución; allí donde nuestra razón no pueda conocer porque no hay fenómeno que conocer, dice Kant, está el noumeno del que sólo podemos pensar; y en la cosa en sí kantiana, sostiene Simmel, está la respuesta a todos los planteamientos metafísicos y, en general, espirituales. Por último, Gil Villegas postula que quizás la heterodoxia de la interpretación simmeliana de la filosofía de Kant, en pleno auge de la ortodoxia kantiana, es otra de las causas de la falta de reconocimiento académico que recibió (Gil Villegas, 1997: 19).

Riba considera que Simmel es, y él mismo así lo explicita, un heredero del pensamiento kantiano. Pero su acercamiento a pensadores como Schopenhauer o Nietzsche le pone también en una postura crítica hacia el pensamiento de Kant. La discrepancia con el pensador de Königsberg se hace manifiesta sobre todo en su teoría moral, que Riba entiende como individualismo moral, y que se enfrenta directamente al universalismo de la moral kantiana. Con su teoría Simmel pretende una refundamentación de la moral que consolide la autonomía del individuo como individuo ético, siguiendo las ideas de Nietzsche. Y en esta tesitura se están enfrentando el individualismo de la igualdad propio de la Ilustración con el individualismo de la diferencia romántico, que reclama

una individualización del imperativo moral kantiano. A este respecto lo que Simmel pretende es lograr una síntesis de ambas formas de individualismo, el de la ley universal y la igualdad bajo ésta de todos los individuos y el de la diferencia y la libertad diferenciada de todos y cada uno de ellos (Riba, 2003: 19).

2.3. El método filosófico. De Kant también hereda una filosofía del método, una obsesión por lograr un método filosófico que, dado el extenso material bibliográfico que aportó y lo diverso de su temática, podemos dar por irrealizada.

Una de las principales razones por las que Simmel no fue nunca capaz de sistematizar de manera metódica su pensamiento, a pesar de que lo intentó en varios momentos de su vida, es la concepción que tiene de la realidad como un todo dinámico: como un proceso en construcción -construcción subjetiva, a partir del conocimiento del sujeto-, un uno-diverso en constante transformación y fluidez. Sea quizás también por esa concepción 'líquida' de la realidad -al hilo del concepto de liquidez parece bastante clara la influencia que el pensamiento simmeliano ejerce sobre la teoría de lo social de Baumann- que ha sido considerado como un posmoderno adelantado a su tiempo.

Sobre el método y más concretamente sobre el método filosófico dice en el prefacio de *Filosofía del dinero*: "El sistema filosófico abstracto se mantiene tan alejado de las manifestaciones aisladas, especialmente de la existencia práctica, que tan sólo puede postular su redención del aislamiento, de la falta de espiritualidad e, incluso, de la adversidad de la primera impresión" (Simmel, 2003 [1900]: 3). El rechazo a toda metodología conecta con su convicción de que la filosofía ha de versar sobre la vida y sobre el espíritu en tanto que subjetividad creadora, y no sobre generalidades abstractas y conceptualizadas que no alcanzan validez para la práctica. Y por eso dirá también:

La enorme ventaja del arte frente a la filosofía es que aquel se plantea, de cada vez, un problema concreto, claramente definido: un ser humano, un paisaje, un estado de ánimo y, posteriormente, toda ampliación, toda generalización, toda añadidura de un rasgo mayor del sentimiento vital, aparece como un enriquecimiento, como un regalo y, al mismo tiempo, como una dicha inmerecida (Simmel, 2003 [1900]: 4).

El arte es para Simmel actividad vital -quién sabría negar si también ciencia vital- porque asume para su ejercicio el carácter dinámico de la realidad. De esta manera estudiar la realidad, acercarse a ella para tratar de comprenderla -¿no es acaso eso mismo lo que pretende el arte?-, para representarla y comunicar la representación significa estudiar la concreción subjetiva que la produce; y, una vez asentado el conocimiento sobre una base ontológica y subjetiva, asciende por el recorrido de todas sus cristalizaciones y generalizaciones. La filosofía, por el contrario, comienza su método de conceptualización y categorización de la realidad -rompiendo su dinamismo- desde arriba, desde las formas objetivas, buscando en ellas axiomas y conexiones que puedan enunciarse bajo leyes universales y haciendo abstracción de la potencia individual y concreta que late en el fondo de cada una de estas generalizaciones de la realidad (Simmel, 2003 [1900]: 4).

2.4. El estilo de Simmel. Sus obras tocan una gran variedad de temas y de disciplinas. Su estilo destaca, lo hemos visto en el punto anterior, por su carácter asistemático y pluritemático, lo que le costó no pocos reproches provenientes del mundo académico con sus teorías e ideas todas bien estructuradas. Dice Habermas que estos reproches apelaban a su relativismo para con los asuntos religiosos, al carácter ortodoxo de sus formas de pensamiento y exposición, muy alejados de los estándares convenidos durante la época, el carácter ensayista de su obra y la "fina sensibilidad para detectar los estímulos típicos de la época" (Habermas, 1988: 275), esto es, su capacidad para detectar, analizar y exponer de un modo claro y sencillo el espíritu de la época y la dirección que ya entonces estaba tomando. En este sentido Gil Villegas destaca que sus seguidores y discípulos hablaban de Simmel como del *zeitgeist*, es decir, el 'espíritu de la época' de finales de siglo XIX y principios del XX (Gil Villegas, 1997: 5). Si es el espíritu de su tiempo es porque es expresión de su carácter fragmentado: en el estilo ensayístico y asistemático de Simmel e incluso en su personalidad se manifiesta el carácter frenético y el ritmo acelerado de la nueva sociedad moderna.

Por eso, volviendo a Habermas, Simmel toma el ensayo como una forma de expresión abierta, flexible e inacabada que deja un margen para la creación artística y la pluralidad temática. En el ensayo el escritor o el pensador se libera de las ataduras y las restricciones que le impone el método, de las reglas estrictas y de las convenciones científicas y académicas; el ensayo libera al escritor de las ataduras impuestas por la forma y de las obligaciones para con el lenguaje que eran tan comunes en el mundo académico del XIX y que apenas dejaban espacio para las licencias poéticas (Habermas, 1988: 276).

Según Castillo, Ortega le define como una "especie de ardilla voladora" que no puede centrarse en el análisis de un tema concreto, sino que en su estudio se desplaza de un tema a otro, sirviéndole el tema inicial como plataforma de salto pero nunca como base única de la investigación (Castillo Castillo, 1998: 311). Como dice Gil Villegas, Simmel va de un tema a otro, de una nuez a otra, mordisqueándolas todas y no penetrando en ninguna de ellas; es en los movimientos de una cuestión a otra, y no tanto en el tratamiento particular de cada uno de ellos, donde demuestra la originalidad de su pensamiento (Gil Villegas, 1997: 9). Otros le vinculan con un tipo de filosofía o de 'sociología impresionista' -en su artículo Serra alude, en una nota a pie de página, a la metáfora de las impresiones y del impresionismo como recurso común para definir el estilo simmeliano (Serra, 2000: 253-254). Este recurso ha sido utilizado también por su discípulo Lukács y por David Frisby, uno de sus más importantes investigadores-, cuyo contenido está creado a partir de pinceladas sueltas, de ideas tomadas de diferentes ámbitos y disciplinas y asociadas entre sí. De nuevo Gil Villegas dice que Lukács habla de Simmel como filósofo impresionista porque para él su obra consiste en una formulación conceptual del carácter impresionista de la representación que hace del mundo. Impresionista también porque el impresionismo consiste en una forma de protesta de la vida contra las formas objetivas y estables que la petrifican y que en su

condición monolítica son demasiado débiles como para expresar la dinámica interna que esconde (Gil Villegas, 1997: 9).

Por su parte Marinas habla de Simmel, respecto a su estilo y siguiendo a Kracauer, como de un 'viajero': como transeúnte de una pluralidad de elementos heterogéneos entre los cuales encuentra un nexo de unión que los dota de sentido bajo la forma de una unidad plural. Como caminante sin puntos fijos de referencia que se detiene en cada proceso, en cada acontecimiento social, y le conecta al devenir vital. Como sociólogo impresionista que va de acá para allá con una hipersensibilidad para las cosas más insignificantes que no tiene parangón en la historia de la filosofía. De este modo su pensamiento rompe con toda forma tradicional de sociología e inaugura una sociología a caballo entre la ciencia y el arte, entre las entidades totalitarias y el análisis de los elementos que las forman: 'sociología formal' o 'interaccional' (Marinas, 2000: 188).

Como señala Gil Villegas, en sus últimos años y para abordar el problema de la modernidad Simmel rebasa el ámbito sociológico y el concepto de sociedad para acuñar un nuevo concepto de cultura mucho más amplio, plural y, si se quiere, metafísico. Por eso que su idea de la tragedia de la cultura deba ser incluida más en una filosofía cultural que en una teoría sociológica; en su teoría de la modernidad Simmel realiza un diagnóstico metafísico -y, porque respaldado por su teoría de las formas, multidisciplinario- y no estrictamente sociológico (Gil Villegas, 2007: 31). Simmel es, siguiendo esta reflexión, un pensador multidisciplinar, dialógico y de un pensamiento complejo.

Vargas Maseda habla del pensamiento de Simmel como de un pensamiento ambivalente, como ya tendremos ocasión de comprobar. Un pensamiento dialéctico pero, a diferencia de otros pensadores dialécticos, no antinómico; es decir, un pensamiento que en la dicotomía entre lo subjetivo y lo objetivo no toma partido por una de las dos dimensiones. Y en este sentido logra una síntesis superior de elementos opuestos más fructífera en la que, sin embargo, se revela cierto interés por lo subjetivo y por un "rescate del individuo" (Vargas Maseda, 2007: 178).

2.5. Filosofía de la vida. Su última etapa filosófica es conocida como una 'filosofía vital' o 'filosofía de la vida' influenciada por la obra de Schopenhauer y Nietzsche. Concibe Simmel la vida como creación, influenciado por el romanticismo alemán y por la obra de Nietzsche. Asimismo, su visión de la realidad como devenir también tiene mucho de nietzscheana. En *El conflicto de la cultura moderna* dice que estos autores son los dos grandes promotores del concepto de vida como puente de unión de la metafísica y la moral, aunque desde perspectivas diferentes y antagónicas, y de ellos hereda un pensamiento filosófico que se estructura sobre una base vital. Lo que Schopenhauer y Nietzsche tienen para Simmel de original e innovador es que abandonan la reflexión filosófica acerca de los contenidos específicos de la vida y se ocupan de la vida desde sí misma y en sí misma, de su significado y su sentido: ¿qué es la vida? Así Nietzsche "encuentra en la vida misma el propósito de la vida que es negado desde fuera" (Simmel, 2000 [1918]a: 319). Ambos pensadores encuentran el

valor de la vida en sí misma: tiene un sentido y significado propio que adquiere en el desarrollo de sí misma y no siguiendo fines externos a ella; pero les diferencia la desesperación y el pesimismo del primero frente al júbilo que la vida como torrente potencial infinito genera en el segundo.

La *filosofía de la vida* es imprescindible para comprender sus ideas sociológicas y le sirve como punto de apoyo sobre el que erigir la teoría de la modernidad. La concepción simmeliana de la cultura y del conflicto de la cultura, por ejemplo, no puede entenderse sin entender su pensamiento acerca de la vida como valor último de la existencia y el carácter dinámico y continuo que le imprime a su potencial creador, al modo como Schopenhauer y Nietzsche entienden la voluntad.

En *Transformaciones de las formas sociales* (Simmel, 1986 [1916]) Simmel toma los temas fundamentales de su filosofía de la vida y los extiende a otros ámbitos como el cultural o el económico, presentando una original extensión del esquema marxista del desarrollo económico a todos los estratos de la vida. Según este esquema las fuerzas económicas -en Simmel fuerzas subjetivas- generan modos de producción que sirven para la satisfacción de sus necesidades e intereses. En su desarrollo estos modos de producción alcanzan unas proporciones de crecimiento que los hacen incompatibles para los objetivos de las fuerzas económicas, requiriendo de un nuevo modo de producción que se adapte a las necesidades de estas fuerzas. Lo mismo sucede con la vida, que en su deseo de 'más-vida', de crecer más allá de sus límites, crea 'más-que-vida', objetividades que adquieren autonomía frente a ella y con las que entra en conflicto permanente. En su desarrollo como flujo o torrente continuo la vida crea las condiciones objetivas para su manifestación externa, las objetividades que conforman el orden de lo objetivo, que ella misma se encarga de superar en su trascendencia. Simmel toma la tensión fundamental de su pensamiento entre vida y forma y la traslada al ámbito de lo económico y de lo cultural para explicar la tensión entre el alma humana y las formas económicas y culturales.

Ya hemos visto más arriba que según Gil Villegas el tema y la preocupación fundamental de Simmel al respecto de su filosofía de la vida es cómo puede la vida, que en sí misma es informe e infinita, formarse y darse una apariencia de finitud a través de las formas (Gil Villegas, 1997: 15). Lo que viene a significar la traslación de un tema fundamental como es la oposición de la forma sobre la vida a distintos ámbitos de realidad que acabamos de ver es el sesgo vitalista de la obra simmeliana, que durante sus últimos años alcanza una consistencia y solidez propias de toda gran teoría filosófica. Simmel, como hicieron Schopenhauer y Nietzsche, toma la vida como concepto central de su análisis de la realidad, y a la vida confronta la forma como consolidación objetiva del dinamismo vital y, en parte, pérdida de la fluidez subjetiva o anímica. La vida es individual y la forma universal, la vida es asistemática y la forma conceptual; la vida es inaprehensible y la forma cognoscible según categorías lógicas.

Franco nos dice que Simmel es sin duda alguna uno de los grandes exponentes de cómo las ideas ontológicas, epistemológicas, éticas y críticas de Nietzsche condicionaron el

panorama intelectual de occidente a comienzos del siglo XX. Un panorama, apunta el propio Simmel en alguna de sus obras, caracterizado principalmente por la pretensión de hacer de la vida el concepto central en torno al cual gire toda comprensión ontológica y epistemológica del momento. Simmel, notoriamente influenciado por el concepto troncal y transversal de voluntad de poder, hace de la vida -en un plano de individualidad, espíritu- el eje central y el motor impulsor de sus principales ideas, tanto en el ámbito de la filosofía como en el de la sociología. Como en Nietzsche, no es posible comprender la visión simmeliana de la realidad sin atender al fundamento vital sobre el que se sostiene. La filosofía simmeliana es, respondiendo a la tendencia filosófica de la época, una filosofía de la vida y, además, una filosofía vitalista, que ofrece una lectura de la realidad en clave vitalista (Franco, 2008: 12).

En el capítulo octavo de *Goethe* (Simmel, 2005 [1913]: 185-225) Simmel plantea el problema de la vida del que habla Gil Villegas, que es la tensión entre vida y forma: la vida tiene deseo de darse una forma pero esa forma detiene su fluir dinámico y la detiene como momento cristalizado de esa fluctuación. La forma le pone límites a lo infinito, configura finitud y crea unidades cerradas sobre sí mismas y diferenciadas de otras unidades. Por eso la vida, que en su esencia es informe pero tiene deseo de forma, de manifestarse a sí misma, lucha contra la imposición de límites trascendiéndolos, porque a pesar de oponerse a ellos en su esencia misma los desea (Simmel, 2005 [1913]: 207) Como veremos más adelante, la vida tiene deseo de ser 'más-vida' pero en la realización de ese anhelo se trasciende como 'más-que-vida'; por eso que diga, como también veremos, que el destino de la vida y del hombre es un destino trágico, esto es, autodestructivo.

Siguiendo de nuevo a Riba, la caída del sistema hegeliano influye en la filosofía de la vida de Simmel: el concepto de vida se establece como concepto central de la época, que reúne sobre sí a la ontología y a la ética, a la idea de bien y a la idea de verdad, el ser y el deber, así como la tarea práctica y la tarea teórica de la filosofía. Riba señala que la respuesta de Simmel a la crisis filosófica no era, como muchos pretendieron, una vuelta a la filosofía kantiana, sino un relativismo. La filosofía entendida como la articulación de grandes sistemas filosóficos, según Simmel, ya no volvería a ser como antes; la época de los grandes relatos había terminado, y Simmel fue de los primeros pensadores en tener conciencia de ello.

La crisis de la filosofía es positiva en la medida en que obliga a la transformación de la disciplina y del hacer filosófico. Como síntoma del rechazo a los sistemas filosóficos totalizadores y omniabarcantes destaca Riba la importancia que Simmel le da a los opuestos como realidades enfrentadas que no es necesario conciliar bajo una unidad absoluta. La nueva filosofía es una forma de navegar en la incertidumbre, en el caos de una realidad heterogénea que se niega a someterse a conceptos -porque el concepto, siendo forma objetiva, detiene y cosifica el fluir vital y anímico- y dogmas unitarios y totalizadores. Y Simmel es el representante más fiel, quizás junto a Nietzsche, del nuevo filósofo que habrá de nacer. El relativismo es la expresión de esa filosofía que se ha quedado huérfana de fijaciones y de asideros, pero no por ello ha perdido su capacidad

de reflexión y pensamiento crítico acerca de la realidad: de la filosofía de la vida. "Su relativismo deriva del empirismo y se dirige hacia una filosofía de la vida que da paso a la individualidad que precede a su concepción de la teoría moral" (Riba, 2003: 19).

2.5.1. Simmel, precursor del existencialismo. Creo que es interesante destacar la reflexión que realiza Gil Villegas en su artículo (Gil Villegas, 2007) acerca de la influencia que los temas, problemas fundamentales y estructuras de pensamiento de Simmel -estrechamente vinculados a su filosofía de la vida- ejercerán durante la primera mitad del siglo XX para el movimiento filosófico existencialista.

La obra *Schopenhauer y Nietzsche* es fundamental para entender por qué la filosofía de la vida de Simmel puede comprenderse también en clave existencialista. Asimismo, Simmel considera en sus últimos años, habiendo rechazado la etiqueta de sociólogo y la exclusividad de la investigación sociológica, destaca esta obra como su obra más importante. Además dice Gil Villegas que fue la obra que más influyó sobre autores como Ortega o Weber (Gil Villegas, 2007: 32). En ella Simmel expone varias ideas que son precursoras del existencialismo como el dominio de la técnica durante la modernidad como elemento de valorización de los objetos, de orientación de los destinos vitales individuales y de cultivo de los individuos; este dominio genera en el hombre un estado de angustia y desesperación ante la superioridad del complejo de medios técnicos y su creciente desarrollo que le obliga a preguntarse por el sentido de la existencia y a buscar el fin último de la vida humana en un mundo dominado por las máquinas (Gil Villegas, 2007: 33).

La pluralidad de medios y la complejidad de cada uno de ellos hace que los fines subjetivos últimos desaparezcan, imponiéndose en su lugar los medios, y con ellos también el sentido de la existencia. La época moderna es una época nostálgica y el hombre moderno un hombre que busca desesperadamente un fin último al que agarrarse y en el que depositar el sentido de su vida.

En *Para una metafísica de la muerte* (Simmel, 1986 [1910]a) Simmel anticipa la idea heideggeriana de que la vida es un proyectarse hacia el futuro, en cuyo horizonte último se encuentra la muerte, que desde el comienzo le da un sentido a la vida. La muerte acompaña a la vida a todo lo largo de su proceso de despliegue y desarrollo, configurando a la vida y no siendo un algo externo que en un momento último se impone sobre ella; la muerte participa de la vida desde el principio y desde el interior (Gil Villegas, 2007: 34-35).

2.6. Concepto pragmático de verdad. Íntimamente ligada a su concepción de la vida como valor último de la existencia está su idea de la verdad como una verdad pragmática, no ideal ni abstracta. Una verdad que nace de la vida y no se aplica sobre ella y a pesar de ella.

El conocimiento es el ámbito cultural más alejado e independiente de los intereses, deseos y necesidades vitales; el conocimiento es objetivamente válido independientemente de que satisfaga el deseo individual de la mente viva o de que ésta

conozca tal contenido. Según Simmel el pragmatismo cuestiona la independencia de la verdad del conocimiento respecto de la vida tanto en su ámbito práctico como teórico. Para el pragmatismo la verdad de las representaciones y contenidos psíquicos de la conciencia está en plena conexión con la vida y condicionada por ella, de modo que la verdad de sus representaciones sirve como medio para la conservación y mejora de la vida. La verdad parte de la vida y no procede de un orden ideal que constituye la realidad desde fuera. Lo falso sería todo aquello que tiene consecuencias negativas para la vida, y lo verdadero lo que tiene consecuencias positivas. "No existe, de antemano, una verdad independiente que es posteriormente sumergida en la corriente de la vida para dirigirla de forma correcta, sino al contrario" (Simmel, 2000 [1918]a: 324). Aquellas ideas y representaciones o imágenes que determinamos como verdaderas alcanzan una validez objetiva, a condición de la propia vida, que las acaba autonomizando respecto a ésta. El pragmatismo vincula la verdad con la vida y rechaza la idea de un orden verdadero e independiente de ideas que condiciona el flujo vital.

Como la vida crea desde sí misma las formas objetivas del conocimiento, de la religión, del arte, etc., toda idea se encuentra atravesada por la vida, y no son ya soportes fijos que orienten su desarrollo. La vida, desde el punto de vista metafísico, se erige como esencia de todo ser.

En *La apariencia de lo real y el uso de la intuición* Reynner Franco postula un 'intuicionismo pragmático-trascendental' en el pensamiento simmeliano como elemento de interpretación crítica de la epistemología kantiana que culmina en la presentación de una teoría evolutiva del conocimiento. Según esta postura epistemológica un contenido de la conciencia será verdadero siempre y cuando tenga una utilidad para la vida; la verdad de nuestras representaciones no se nos hace evidente a priori, sino que una representación es considerada como verdadera a posteriori, siempre y cuando resulte útil para la práctica vital y para la satisfacción de las exigencias vitales que orientan el actuar humano. Niega así la idea de la verdad como correspondencia entre la representación y la cosa real representada; nuestras representaciones se conforman como objetos del conocimiento no en razón de un principio de necesidad, sino en razón de un principio de utilidad (Franco, 2014: 251). Realiza Simmel una "justificación pragmática de la pretensión de objetividad" (Franco, 2014: 267) según la cual la subjetividad, esto es, la voluntad -encarnación individual de la vida-, le impone unas ciertas condiciones a los elementos teóricos que colaboran en el hacer práctico del individuo para la satisfacción de sus necesidades, y en virtud de las cuales adquieren el título de objetos de conocimiento.

En *Filosofía del dinero* dice que una representación no es útil para el individuo porque sea verdadera, sino que es verdadera precisamente porque permite el desarrollo de una acción sobre la realidad que le resulta útil al individuo para su supervivencia. La verdad de una representación, y por tanto de un modo de actuar, y por tanto de un modo de vida, se establece en función de su utilidad. Y por eso que haya verdades diversas -relativas- para cada forma de vida -porque requiere otras formas de supervivencia- o para cada forma de organización. Y estas verdades no son válidas entre sí; la verdad del

águila, argumenta Simmel, no le resultará útil al insecto, y viceversa. Toda verdad acerca del mundo es una verdad subjetiva, o intersubjetiva y, en un nivel básico, se verifican las unas a partir de las otras. En un nivel más avanzado de evolución una verdad se verifica y se legitima como tal "en relación con ciertas organizaciones psico-físicas [individuos o especies], sus condiciones de vida y la necesidad de su actividad [sus necesidades e intereses, sus condiciones de supervivencia y para la supervivencia]" (Simmel, 2003 [1900]: 82); es decir, adquieren autonomía y se confirman como absolutas, sin serlo. Entiende la verdad "como una relación mutua de las representaciones, que no reside en ninguna de ellas en forma de cualidad absoluta" (Simmel, 2003 [1900]: 82).

No existe entonces una verdad absoluta y evidente por sí misma verdadera de una vez y para siempre, sino que su validez como verdad depende de ciertas condiciones de vida. La verdad es una construcción relativa que depende de determinadas condiciones histórico-sociales; cuando cambian las condiciones de vida de los seres humanos, y por tanto cambian también sus intereses y necesidades, cambiará el complejo de verdades que les servían para el conocimiento y aprovechamiento del mundo. Existe una pluralidad de verdades en tanto que existe una pluralidad de mundos -resultado del proceso subjetivo de representación del contenido de lo real-.

En *De la esencia de la filosofía* Simmel realiza una curiosa distinción entre la verdad de la ciencia y la verdad de la filosofía. La verdad filosófica no es copia de la objetividad de las cosas, sino de los tipos de la espiritualidad humana, que se revelan en los conceptos que crea para las cosas. No es que la filosofía consista en un ejercicio subjetivo de autodescripción de uno mismo según el tipo humano que en uno radica, sino que es más bien expresión de la totalidad del mundo a la manera como en el sujeto se construye, en armonía con éste: "El pensar filosófico objetiva lo personal y personaliza lo objetivo" (Simmel, 2006 [1910]a: 44). Con la imagen filosófica del mundo se está expresando la actitud del yo en su relación con el mundo bajo el aspecto de la objetividad, y además hace de esa imagen objetiva una imagen personal que es reflejo de la individualidad del espíritu que filosofa. Pero la verdad filosófica no adquiere valor, como la científica, en la relación armónica entre la imagen del pensamiento y algo real o ideal puesto frente al yo, sino desde la propia imagen del pensamiento, desde el ser típico de lo humano que se manifiesta en ella. El valor de la verdad platónica no depende de si la imagen del mundo que se hace el sujeto Platón armoniza con los hechos del mundo, sino en que esta imagen es expresión de la personalidad Platón, que responde a un tipo de la humanidad que se manifiesta en otros muchos espíritus. El criterio para la valoración de la verdad filosófica no se busca en aquello hacia lo cual la imagen o la afirmación o la idea se dirige, sino en aquello de lo que procede.

2.7. Ontología en Simmel. Simmel reacciona contra la metafísica tradicional del paradigma platónico-kantiano-hegeliano que entiende al ser como sustancia y adopta una metafísica del devenir de marcada influencia nietzscheana: la realidad no es sino que deviene, está siendo. Así, no puede aprehenderse desde sí misma, sino sólo a partir

de sus manifestaciones externas y fenoménicas, que dan cuenta de lo real desde las relaciones que se establecen entre los diversos elementos fenoménicos. Asimismo entiende la sociedad no como una sustancia o una entidad acabada y superior a los individuos, que serían sus componentes individuales, sino como el conjunto de las relaciones que se establecen entre ellos. La sociedad, igual que la realidad, es una y diversa; su unidad reside en la interrelación entre sus partes diversas.

Esta concepción metafísica se expresa claramente en *El significado del dinero para el tempo de la vida*, donde dice:

La unidad de la ciudad no reside en un espíritu del pueblo, una conciencia común o un sustrato místico, más bien en las interacciones vitales que los actos y padecimientos de cada elemento en la ciudad acarrearán sobre cualquier otro. Así, toda unidad, por así decir, no es solipsista, sino una función de la diversidad, se realiza inmediatamente en ésta (Simmel, 2010 [1894]b: 53).

La unidad se representa como unidad diversa y se expresa como la forma oculta bajo cada una de las multiplicidades de la diversidad; se habla de unidad cuando las diferentes partes se hallan vinculadas entre sí por una extensa y fluida red de interrelaciones. En *Goethe* (Simmel, 2005 [1913]: 71) Simmel diferencia la unidad orgánica y viva de la unidad inorgánica en que ésta permanece estática y compacta, es decir, unidad una y única, mientras que aquélla es una unidad heterogénea, plural y diversa, y se entiende entonces como desarrollo dinámico de sus elementos heterogéneos, cada uno de los cuales podrá ser, aunque procedan de un uno, una unidad en sí mismo. El principio fundamental en virtud del cual el organismo vivo es una unidad formada por una pluralidad es la vida: cada parte es vida en tanto que está determinada por el todo, que es principio de vida, siendo la vida de la parte la manifestación de la vida del todo. La unidad vital que concibe Goethe es una unidad dinámica formada por elementos antitéticos y enfrentados entre sí. Es una unidad que no sólo se forma por síntesis, sino por los juegos entre las síntesis y las antítesis; una unidad que surge como estado superior de la antítesis. Se está produciendo en la realidad, de un modo constante y continuado, un proceso de separación y unificación de elementos que surgen de un mismo principio vital; proceso que se produce también en la vida subjetiva de los individuos, cuya existencia es análoga a la existencia del mundo (Simmel, 2005 [1913]: 85).

La unidad en la que está pensando Simmel es una unidad formada por elementos que se atraen y que se repelen, una unidad viva y en constante movimiento -movimiento garantizado por el disenso entre los elementos que la forman-. Unidad heterogénea en la que convergen elementos disonantes que, por su dinamismo y heterogeneidad, hace necesario el conflicto; porque una unidad sin conflicto es una unidad estática y entificada. Y esta unidad no se produce de la sustracción de lo negativo por lo positivo, sino de la suma de ambas partes, como elemento que supera la antítesis inicial. La unidad social, en la medida en que es reunión de individuos humanos, se constituye ya como una unidad diversa, dado que cada uno de estos individuos representa en sí mismo

una unidad formada por elementos tensionales y contradictorios (Simmel, 2013 [1908]: 21).

La realidad es compleja y dinámica; sólo puede ser captada en su continuo fluir, en el devenir que radica en sí misma como esencia, pero que no puede ser aprehendido por el intelecto humano. Lo que el espíritu capta como realidad es su manifestación externa, la cristalización de sus movimientos internos que en el momento en que se consolidan de forma permanente y estable dejan de expresar la esencia de lo vivido y real. En virtud de su continuidad y dinamismo, en general, de su principio vital y desconocido para nosotros, la naturaleza es asistemática: "Pues donde hay continuidad se hace imposible toda limitación de unidad a unidad, las diferencias resultan demasiado imperceptibles para formar una jerarquía abstracta" (Simmel, 2005 [1913]: 81). La vida sistematizada o sujeta a un sistema pierde su continuidad, su dinamismo y fluidez, su capacidad de adaptación y de transformación hasta convertirse en una unidad rígida, homogénea y estática -por eso que Simmel transforme la tensión forma-vida en tensión concepto-realidad en el ámbito de la epistemología-. Tampoco admite sistema para el conocimiento de la realidad y de la verdad, dado que en virtud de un sistema la verdad perdería su vinculación a la vida, sería incapaz de captar la continuidad y dinamismo de la vida. La idea de la continuidad sirve para hacer converger todas las antítesis de la historia universal a modo de principio regulador de todas ellas.

Al respecto de su ontología y a muy grosso modo podemos interpretar en Simmel una antropología muy similar a la de Nietzsche, que entiende al hombre como un ser cultural y no -o no sólo- como ser natural. El hombre se hace en su acción sobre el mundo y en su relación con los otros, no *es* según una naturaleza humana que le determina y le condiciona para desarrollarse en ésta o aquella dirección. Y en esa construcción de sí mismo, pese a ser un ser cultural, es decir, que ha imprimido cierta racionalidad en su vida para dirigirla de acuerdo con unos fines que van más allá de su ser natural, es también un ser biológico. Es ser racional y también ser impulsivo, pulsional siguiendo los términos de Freud. Se produce en el interior del ser humano una dialéctica -más que dicotomía. Quizás mejor dialógica- entre lo racional y metódico y lo irracional e impulsivo que ha de tenerse muy en cuenta a la hora de estudiar su acción y su comportamiento. El hombre es ser dual: racional y volitivo, subjetivo y objetivo, ideal y empírico, social e insociable.

2.8. Relativismo no escéptico. Son muchos los autores que coinciden en señalar la importancia del relativismo no escéptico de Simmel como uno de los puntos centrales de su pensamiento filosófico. Pese a que no he conseguido dar con una definición concisa del concepto creo que refiere a la idea -que se sigue de su filosofía de la vida y su ontología del devenir, otra vez más- de las formas objetivas como cristalizaciones de la energía o del torrente vital. Si se considera que el concepto de relativismo resulta demasiado ambiguo, invitando a una distorsión del pensamiento simmeliano -por las connotaciones que pueda tener-, sustitúyalo el lector por el concepto de subjetivismo o perspectivismo.

Gil Villegas habla de una teoría de las formas pluralista y relativista en Simmel. Según Simmel existe una pluralidad de formas vitales independientes y autónomas, que desarrollan su propia lógica y en virtud de ella captan la realidad de una manera completamente distinta a como otra, siguiendo su lógica particular, podría hacerlo. Son las formas de la ciencia, de la religión, del arte, de la filosofía, etc., irreductibles e inconmensurables entre sí porque las categorías de una forma no pueden derivarse de las categorías de otra -y por eso que ninguna de ellas prime sobre el resto- (Gil Villegas, 1997: 27). En su artículo recoge una cita de Guy Oakes en la que resume detalladamente la teoría simmeliana de las formas:

Las formas no sólo son modos diferentes, autónomos e irreductibles de experimentar y conceptualizar el mundo o aspectos específicos de éste. Su criterio de verdad o patrones de adecuación también son peculiares a la forma misma. Por ello, los actos y artefactos constituidos por una forma, no pueden ser legítimamente captados con referencia al criterio de otra forma. Ninguna forma tiene una posición lógica, ontológica o epistemológica privilegiada. El principal interés de Simmel, al defender su posición, es poner en entredicho la tesis que a veces llama 'intelectualismo'; es decir, la pretensión de considerar en algún sentido a la ciencia natural como una forma preminente o exhaustiva. Simmel sostiene, por el contrario, que la ciencia natural no ocupa la posición de forma privilegiada en relación a la cual todas las otras formas sean subordinadas, inferiores o derivadas (Oakes, 1980: 25).

Los contenidos de la experiencia o los contenidos de la realidad son susceptibles de ser captados e interpretados -conceptualizándolos-, de ser comprendidos, según una pluralidad de formas cada una de las cuales les dará una tonalidad distinta -artística, religiosa, científica, etc.-. El resultado de este proceso es la configuración de una pluralidad de mundos -el mundo artístico, el mundo religioso, el mundo científico, etc.- independientes entre sí a pesar de partir de una materia común, el mundo real-sensible, que captan en su totalidad. No hay un mundo, sino una pluralidad de mundos distintos sin que ninguno de ellos ostente la primacía ontológica o epistemológica. Como la vida es compleja y fluida y ninguna forma es capaz desde sí misma y sólo por sí misma de captar la totalidad de la realidad vital, Simmel desarrolla una teoría plural y relativa de las formas según la cual para aproximarse al fenómeno vital el hombre debe contar con una pluralidad de formas, cada una de las cuales capta una porción de la realidad vital y es, frente al resto, autónoma e independiente. Son además estas formas inconmensurables e irreductibles a una forma última, es decir, que no puede validarse la lógica de una desde la lógica de la otra, siendo todas igual de válidas y no primando ninguna de ellas sobre el resto -todo intento de hacer primar una forma sobre las demás es un reduccionismo- (Gil Villegas, 2007: 28).

No hay por tanto un mundo sino una pluralidad de mundos, y tampoco una verdad sino una pluralidad de verdades en relación a las leyes propias de cada forma, porque habrá distintos modos de relación del sujeto con ese mundo, y en Simmel lo verdadero es lo que resulta útil para la práctica humana. Dentro de esta pluralidad de formas -epistemológica, artística, científica, mística, ética, sociológica...- se incluye también la forma vital, que construye el 'mundo de la vida' o el 'mundo real' que es materia común a todas ellas y configuración básica para la construcción de todos los otros mundos.

La vida y la realidad como movimientos continuos y constantes resultan ininteligibles, de modo que no es posible obtener un conocimiento absoluto y certero de su esencia, ser o sustancia, que se están desarrollando en su devenir. Así, no hay posibilidad de conocimiento ni de verdades absolutas; en este sentido Simmel se declara relativista: todo conocimiento es conocimiento de relaciones, conocimiento construido desde la subjetividad -influencia kantiana- o conocimiento perspectivado, interpretativo. Ninguna forma de conocimiento ni ninguna verdad es más o menos evidente que otra. Pero pese a ello Simmel no cae en el escepticismo de proclamar la imposibilidad de alcanzar objetividad en el conocimiento; que la objetividad absoluta no sea posible no implica que ningún tipo de objetividad lo sea. Podemos alcanzar una verdad relativa o intersubjetiva en el conocimiento de las configuraciones objetivas que se producen a lo largo del desarrollo histórico como manifestaciones de la vida. Pero en la medida en que éstas aparecen como cristalizaciones estables y permanentes de una realidad dinámica y compleja dejan de ser aquello que expresan. En cualquier caso, podemos manejar una serie de verdades relativas e intersubjetivas a partir del conocimiento de las consolidaciones objetivas de la dinámica de lo real.

Es un relativismo que, dando cuenta del carácter fluido y dinámico de la realidad y de la vida, de la imposibilidad de reducir lo complejo y constante a formas objetivadas y estáticas -pese a que a partir de ellas logra manifestarse-, evita los reduccionismos e informa sobre la posibilidad de alcanzar verdades, formas, estilos o elementos intersubjetivos para la representación y comunicación de la realidad que pueden y deben ser continuamente superados, sustituidos y renovados.

En *Filosofía del dinero* Simmel, siguiendo una línea fregeliana y russelliana, dice que todo nuestro conocimiento acerca de la realidad debe de poder reducirse, en último término, a un fundamento básico y absoluto. Todo conocimiento podrá legitimarse a partir de otro, pero tiene que llegarse a un nivel epistemológico básico en el que nos encontramos con un conocimiento absoluto no condicionado por ningún otro y que se legitima a sí mismo. Eso sí, no podemos saber cuál es este conocimiento último y absoluto ni en qué nivel epistemológico se encuentra. Para no sumir todo el conocimiento humano acerca de la realidad en un dogma el hombre deberá suponer que allá donde haya llegado en el proceso de búsqueda de ese conocimiento absoluto no será nunca el nivel último de análisis. . El conocimiento humano acerca de la realidad se está continuamente renovando y construyendo, creándose nuevos condicionamientos que hacen cada vez más difícil el acceso a ese nivel último de fundamentación epistemológica. Así, aunque relativista, no podrá tacharse su teoría del conocimiento de escéptica, porque acepta la existencia de un conocimiento absoluto básico. Para evitar los dogmatismos el hombre considera como fundamento del conocimiento la reciprocidad que existe entre varios conocimientos para demostrar su validez: el conocimiento A requiere para su legitimación de B, y a su vez B requiere de C, D y E. Pero resulta que C, D y E se verifican en su relación con A. Es esa reciprocidad la que se toma como fundamento -holista- del conocimiento, quedando concebida la verdad como 'concepto proporcional'; se demuestra en las relaciones entre las partes del todo

epistémico, y no desde una base última o desde ese mismo todo (Simmel, 2003 [1900]: 77).

Por último realiza una crítica a los intentos dogmáticos de fundamentación epistémica. La fundamentación dogmática del conocimiento requiere de la búsqueda de un criterio absoluto externo al propio conocimiento. Para que haya posibilidad de fundamento absoluto hay que dar por cierta la seguridad del conocimiento, es decir, su infalibilidad, que descansa sobre el presupuesto de su propia seguridad. Sin criterio absoluto, el conocimiento entra en una espiral infinita de relaciones de fundamentación que han de llegar, en algún momento, a un absoluto. En este proceso de fundamentación y justificación del conocimiento el propio conocimiento se convierte en criterio y objeto de fundamentación, es decir, en juez y acusado de un mismo proceso, necesitando o bien de un elemento externo sobre el que apoyarse o bien reconocer una serie de leyes de las que, como objeto de fundamentación, es esclavo, entrando en un círculo de autodestrucción.

El escepticismo, en cambio, justifica el conocimiento recurriendo a un pensamiento cada vez más superior que se justifica en relación con otro más superior aún, así hasta el infinito. No se autodestruye como el resto de principios de fundamentación del conocimiento cuando el espíritu mismo se eleva sobre sí para el proceso de justificación. El autoconocimiento es el criterio en el que se apoya el escepticismo sin necesidad de negarse como pensamiento. Es precisamente en esa capacidad para sobreponerse a sí mismo, que es lo mismo que convertirse en objeto de análisis para sí mismo, como se constituye propiamente el alma, el espíritu; no hay sujeto sin objeto, y en esta primera división entre sujeto y objeto se constituye el sujeto espíritu como tal tiene lugar en el propio espíritu, que se convierte a la vez en sujeto y objeto al elevarse el alma en el conocimiento de sí misma (Simmel, 2003 [1900]: 97).

3. La sociología de Georg Simmel.

Simmel invierte buena parte de su obra y un gran esfuerzo intelectual a la sociología; a determinar y delimitar su objeto de estudio, aclarar sus métodos, plantear sus supuestos básicos y formular sus preguntas fundamentales (Vernik, 2002: 20). El análisis simmeliano de los problemas de la sociología y la propuesta teórica que ofrece como solución provocan un cambio radical en la concepción de la sociología. La radicalidad de este cambio responde a su particular lectura de la realidad social: para el estudio de lo social no parte del análisis del todo social, esto es, de la sociedad, pero tampoco del análisis de las partes que la forman, de los individuos. Simmel entiende la sociedad como creación intersubjetiva que sólo desde la relación entre los individuos puede estudiarse, dando a la realidad social un carácter dinámico, fluido y plástico, como realidad viva y en transformación. Entonces el estudio de lo social debe emprenderse como un análisis de las interrelaciones entre los individuos, y la sociología quedará comprendida como sociología interaccional, formal o de la recursividad -holista y atomista-.

Esta mirada subversiva de la realidad social -porque deviene en controvertida la visión tradicional de lo social y de la sociedad- fundada en la idea de interacción transformará por completo la forma de hacer ciencia sobre lo social: como la realidad social es compleja y dinámica -en tanto que interaccional- no se puede realizar el análisis de los fenómenos sociales siguiendo una metodología rígida y prescriptiva, una teoría que de una u otra manera debe poder adaptarse a la complejidad de lo real. Simmel rechazará la metodología tradicional de los estudios sociológicos -con sus estructuras, categorías y conceptos- proponiendo una nueva ciencia de lo social.

3.1. El problema de la sociología como ciencia. El problema fundamental de la sociología del XIX es el de su autonomía, que depende de la determinación y aislamiento de un objeto de estudio propio que articule un corpus sociológico de conceptos y categorías (García Blanco, 2000: 97-98). Pero sucede que la sociología comparte el objeto de estudio del resto de ciencias sociales: el ser humano y su relación con los otros. Los esfuerzos de los sociólogos deben centrarse entonces en la búsqueda del objeto de estudio propio de la sociología que haga de ella una ciencia autónoma.

Lo que verdaderamente diferencia a la sociología del resto de ciencias humanas y sociales, dice Simmel, no es el reconocimiento de la sociedad como objeto de estudio, sino el modo como comprende la existencia de la sociedad y la forma en que somete a los individuos que la crean a una nueva realidad organizadora y abstracta a la que se encuentran ligados. Nos serviremos del texto *Cuestiones fundamentales de sociología* (Simmel, 2002 [1917]) para esta primera parte de nuestro análisis.

3.2. El objeto de estudio de la sociología. A la hora de defender el estatus científico de la sociología nos topamos con varias dificultades relativas a la diversidad de opiniones respecto a su objeto de estudio y sus objetivos de investigación, además de las contradicciones que plantea y la falta de claridad en la exposición de sus argumentos. Se trata de una disciplina delimitada por sus conflictos internos y no definida. Sostiene Simmel que podría salvarse este hecho siempre y cuando se contase con una serie de problemas básicos, no tratados por otras ciencias, que constituyesen el grueso de la tarea sociológica y estuviesen todos ellos vinculados entre sí por un concepto común: el de sociedad. Así, aunque cada uno de estos problemas siguiese distintas líneas de desarrollo, todos ellos culminarían o partirían de un punto común desde el que fundar la disciplina sociológica y darle el carácter de ciencia (Simmel, 2002 [1917]: 23).

3.2.1. La sociedad como objeto de estudio. El único concepto que podría servir como punto común entre todos esos problemas es el de sociedad, lo que, dado que el concepto de sociedad es en sí mismo problemático, aumenta la complejidad de la cuestión sociológica (Simmel, 2002 [1917]: 23). Ya apunta García Blanco que el término de sociedad ha sido para la sociología, desde sus inicios en los últimos años del siglo XIX, un término problemático carente de referencia objetiva y que ha suscitado los principales problemas a los que esta ciencia se enfrenta (García Blanco, 2000: 99).

Ahora vamos a ver las dos líneas de crítica esgrimidas contra la sociología como ciencia y vinculadas a dos maneras distintas de comprender el concepto de sociedad. Refutando estas críticas pretende Simmel delimitar y definir el objeto de estudio de la sociología para constituir su contenido científico. Ya sea por un lado o por el otro la sociología tiene que demostrar su carácter científico: demostrar que su objeto de estudio es un objeto de estudio propio y válido para hacer de la sociología una ciencia, después aclarar su corpus conceptual y, por último, su problemática con la realidad.

3.2.1.1. La sociedad como abstracción. Según esta línea de análisis la sociedad se entiende como un recurso práctico para englobar varios fenómenos que tienen lugar en el ámbito de lo social, pero sin referir a ningún objeto externo: lo único real son los individuos y sus vivencias, estudiados por la historia. La sociología como ciencia no es, por tanto, necesaria; el ámbito de la sociología es demasiado poca cosa como para concederle un carácter científico (Simmel, 2002 [1917]: 26).

Simmel considera que toda ciencia recoge la materia prima de la realidad empírica, formada por elementos particulares, y a partir de sus uniones y características comunes deduce una unidad de conocimiento abstracta e irreal que sirve para aprehender los movimientos, procesos y relaciones de los particulares. El conocimiento histórico, por ejemplo, no sería de ningún modo posible si sólo fuesen reconocidos como realidades los individuos, porque sólo se alcanzaría un conocimiento pertinente y veraz de un acontecimiento del pasado cuando se tuviera conocimiento del comportamiento de cada uno de los individuos que participan en este fenómeno. La historia quedaría reducida a la psicología. Y es que el objeto de conocimiento de la ciencia histórica no son los individuos particulares que participan en el proceso histórico, sino los grupos o

comunidades que se forman mediante un ejercicio de síntesis espiritual para abarcar y trascender las existencias individuales.

Aunque aceptemos que sólo existen individuos no podemos tomarlos como objeto de estudio de ninguna ciencia porque requerimos igualmente de configuraciones abstractas que nazcan como producto de un ejercicio de síntesis de los elementos individuales. Ni siquiera los individuos pueden ser tomados como realidades últimas para el conocimiento científico porque su unidad no es una unidad que valga como objeto de estudio de la ciencia, sino que más bien es una unidad vivencial -compleja y diversa- no objetivable (Simmel, 2002 [1917]: 27).

El conocimiento científico debe proceder de manera inversa: no de los individuos particulares a la unidad general, sino de la unidad general y compleja de fenómenos particulares a cada uno de estos fenómenos como objetos de conocimiento que, aunque diversos, han de reconocerse como iguales para la empresa del conocimiento. Sucederá que en función de la distancia desde la cual el espíritu observe la unidad compleja de los fenómenos humanos estos se presentarán con mayor o menor nitidez, con unos u otros caracteres básicos, pero la imagen obtenida será siempre legítima para el conocimiento, ya estemos delante de unidades particulares, o de la unidad general llamada sociedad. Simmel desvela aquí su posición relativista influenciada por el perspectivismo nietzscheano -influencia a la que nos hemos referido en el punto anterior- (Simmel, 2002 [1917]: 29).

En conclusión: la crítica que dice que la sociología no es válida como ciencia porque su objeto de estudio es una abstracción que recoge sobre sí y trasciende las existencias reales de los individuos desarmaría y deslegitimaría también al resto de ciencias humanas. La sociedad es una configuración abstracta e irreal, pero los elementos que abarca pueden ser analizados como entidades reales.

3.2.1.2. La sociedad como entidad general y estable. La sociedad es comprendida aquí como una realidad que abarca a todos los individuos con su ser y hacer sobre el mundo, que existe con anterioridad a ellos y los determina. En este caso no hay ciencia humana que no sea reducible, que no parta o que no se sirva de la ciencia de lo social; la psicología o la historia, por ejemplo, refieren en último término a la sociología, dado que todos los intereses, necesidades y deseos de los individuos, con sus contenidos y procesos, coagulan en unidades sociales (Simmel, 2002 [1917]: 31).

Simmel, al contrario que Durkheim -con quien coincide en la necesidad de establecer el objeto de estudio propio de la sociología-, no entiende la sociedad como una entidad real; no existe en la realidad empírica más que como recurso para el conocimiento sintético del comportamiento de los individuos, pero eso no le quita validez como objeto de conocimiento. La sociedad como objeto de estudio de la ciencia sociológica es el conjunto y producto de las interacciones entre los individuos: "la interacción anímica entre individuos" (Simmel, 2002 [1917]: 31). Pero nos informa Simmel de que hay varios tipos de interacción que no pueden considerarse ciertamente como interacciones sociales, es decir, que no constituyen una relación de socialización y que por tanto no

construyen sociedad. Sucede que cuando este tipo de interacción se intensifica y se hace cada vez más frecuente pasa a constituir una forma de socialización más objetiva y estable que se convierte en el objeto de estudio de la sociología. Pero no sólo han de tenerse en cuenta estas interacciones que se han consolidado según formas duraderas de socialización que por su durabilidad y estabilidad se objetivan en formas singulares definibles y aprehensibles como la familia o el Estado. La sociedad para Simmel no es sólo eso:

Sin embargo, aparte de éstas existe una cantidad incontable de tipos de relación e interacción humanas menores y aparentemente insignificantes según los casos, que al intercalarse entre las configuraciones abarcadoras y, por así decirlo, oficiales, son las que primeramente logran constituir la sociedad tal y como la conocemos (Simmel, 2002 [1917]: 32).

La relación personal más efímera y superficial está relacionando a los seres humanos y construyendo realidad social. Es más, las figuras unitarias que conforman la sociedad -sistemas y organizaciones supraindividuales- se consolidan como formas sociales objetivas y generales a través de un proceso de solidificación de las interacciones personales y cotidianas entre los individuos. En el momento en que quedan objetivadas alcanzan legalidad propia, existen independientemente de los individuos que las producen en sus interacciones, pasando a determinar sus existencias individuales.

3.2.1.3. La sociedad y el individuo. En resumen, ni sólo existen los individuos ni sólo existe la sociedad: existen las relaciones entre individuos y las relaciones entre individuos y las formas consolidadas que se recogen bajo el nombre de sociedad. La sociedad como entidad acabada no dice nada de los individuos que, en su relación, la componen, y el individuo tomado de forma aislada tampoco dice nada de la sociedad como realidad relacional, interaccional o procesual.

Entre sociedad e individuos existe una relación dialógica o de recursividad -por eso que al comienzo del apartado hablásemos de sociología de la recursividad- que va del todo a la parte y de la parte al todo. Sin las interacciones entre las partes no se puede dar cuenta del todo -una totalidad abierta, compleja y dialógica que en nada se asemeja a la idea durkheimniana-; pero además el producto de las interrelaciones entre los individuos no puede explicarse a partir de ellos mismos sin atender a las relaciones que establecen. La forma abstracta de sociedad, independiente de los elementos particulares que en su interacción la componen, adquiere leyes, caracteres y normas propias que son distintas a las leyes, caracteres y normas de los individuos. Porque aunque el ser y el hacer de los individuos no esté completamente determinado por la sociedad, sí es cierto que está condicionado por su vivir con los otros; en su relación con los otros el individuo se está construyendo a sí mismo a la vez que construye realidad: como ya sugirió Marx, el hombre no es, sino que se hace en la relación y en el hacer sobre el mundo.

La sociedad tal y como la entiende Simmel es una entidad dinámica, no estática o sustancial. Constantemente los individuos buscan cohesionarse al grupo y rebasarlo en su diferenciación -la individualización también es una forma de socialización-, y en ese proceso construyen sociedad. Su carácter dinámico hace que no sea una entidad

permanente, sino que crece y decrece en función del número de individuos que entran en interacción, del espacio en el que se extienden y de la cualidad de esas interacciones.

Para cerrar este punto podemos decir, siguiendo a Wilkis y Berguer, que el pensamiento sociológico de Simmel se funda sobre dos ideas principales. Por un lado, "la única realidad concreta son los individuos y por ende, un objeto específico de la sociología se esfuma ante esta evidencia" (Wilkis y Berguer, 2005: 78). Y por otro lado, "todo lo que los hombres hacen y son discurre en el interior de la sociedad" (Wilkis y Berguer, 2005: 79), de modo que el estudio de la realidad social no puede reducirse a un estudio psicológico de los individuos que la integran. Plantea entonces, según estos autores, una reducción de la sociología a la psicología -influenciado por el pensamiento de Husserl- sin limitarla del todo a la psicología; una psicología de las relaciones, podríamos decir.

3.2.1.3.1.El problema práctico de la sociedad. El problema práctico de la sociedad, que es igual al conflicto que interno y externo entre la sociedad y el individuo o entre el ser sociable y el ser insociable del individuo, consiste en que: el individuo es miembro de una unidad social superior a él y que le condiciona pero además aspira a ser una unidad en sí mismo y a desarrollarse como individualidad diferenciada. La pertenencia del individuo a un grupo social significa una mezcla de obediencia y libertad. Es cierto que son los individuos los que, reunidos en conjunto y relacionándose los unos con los otros, conforman la sociedad -que en este sentido sólo puede ser concebida como agregado de individuos o como conjunto de interrelaciones-, pero en su proceso de objetivación va implícito un proceso de autonomización según el cual la sociedad cristaliza en configuraciones fijas -formas sociales y objetivas tales como instituciones, leyes, tradiciones, organismos, etc.- que se imponen sobre los individuos obligándolos a una serie de exigencias y ejecuciones que recibirán como extrañas a su propia vida (Simmel, 2012 [1912]: 73).

3.2.2. 'Socialización' como objeto de estudio. Insiste Simmel en que no debería hablarse de sociedad sino de 'socialización' como objeto de estudio propio de la sociología, porque así daría cuenta del carácter dinámico y fluido de la realidad social y de las interacciones y las vivacidades que subyacen bajo las abstracciones formales de las configuraciones unitarias. La socialización no sólo hace aprehensible y reconocible la participación en la construcción del tejido social de las organizaciones, instituciones y sistemas unitarios y objetivos de la sociedad, sino también de los individuos, de sus contenidos de vivencia, procesos y movimientos, y de sus interacciones recíprocas. La sociedad es el concepto bajo el cual se designan y ocultan las relaciones constantes entre los individuos, la unidad que define y recoge sobre sí todas estas relaciones y a todos estos individuos: "[...] la sociedad, por así decirlo, no es una substancia, nada concreto en sí mismo, sino un *acontecer* [...]" (Simmel, 2002 [1917]: 34).

Entenderá entonces la sociología como el estudio de las formas de interacción entre los individuos o formas de socialización a partir de las cuales se construye el tejido social: "estudio de las formas empíricas de estar-con-otros" (Vernik, 2002: 20); pero la infinidad de relaciones obliga al desarrollo de unas herramientas conceptuales que

permitan captar lo individual desde lo general: las formas y tipos de interacción. Como estudio de la sociedad, siempre y cuando por sociedad entendamos la suma y el resultado de la suma de las interacciones entre los individuos -no es la unidad colectiva, sino la expresión de esa unidad, o un organismo vivo-, una unidad diversa, de modo que para estudiarla no se debe atender a su unicidad sino a la autonomía de cada una de las partes que la forman -así, como indica Saferstein, sin reciprocidad no hay sociedad (Saferstein, 2010: 2)-. Este estudio debe realizarse, según indica el propio Simmel, abstrayendo de las formas de socialización todo contenido; sólo desde la forma, lo que hará que su sociología sea considerada por muchos estudiosos de la obra simmeliana como una 'sociología formal' o 'sociología de las formas'.

Centrando la investigación científica en el estudio de las grandes formas sociales -de las relaciones objetivadas que se independizan de los individuos-, no adquirimos una comprensión global y compleja del hecho social; estas configuraciones objetivas, que en el momento de cristalización dejan de ser elemento latente de la sociedad, se constituyen a partir de interrelaciones más insignificantes y efímeras que determinan la experiencia inmediata de la vida y de la realidad social. Según Simmel la socialización entre los individuos no es tan duradera y estable como las formas objetivas de socialización invitan a creer, sino que sus formas son fluidas, esporádicas y constantes, al modo como lo expresan las interacciones anímicas menores. Sólo mediante el estudio de este tipo de 'micro-relaciones' podemos comprender el carácter heterogéneo, de unidad pero también y sobre todo de diversidad, pintoresco, dinámico, fluido y complejo de la realidad social.

Por eso, autores como Saferstein (Saferstein, 2010: 2) o Robles dicen que la sociología simmeliana es una 'microsociología', inaugurando esta nueva disciplina -Robles explica que la 'microsociología' es una esfera concreta de la sociología que se encarga del estudio de la sociedad, de sus fenómenos y procesos desde el análisis de sus unidades más pequeñas que se dan en las interacciones entre individuos y entre individuos e instituciones o estructuras sociales-. Además, como también apunta Robles, rechazando el ontologismo sociológico -e incluso la posibilidad de sustancialización de las realidades sociales- Simmel predica un relativismo de lo social según el cual no es posible conocer la realidad social en su totalidad, proclamando también un perspectivismo social que reconoce el carácter interpretativo y perspectivado de todo acercamiento a la realidad social. En la suma de las interpretaciones puede alcanzarse una imagen de la totalidad social que no será equivalente a la realidad social como tal (Robles, 2000: 219).

Es curiosa la explicación que da Galindo (Galindo, 2007) del interés y el esfuerzo simmeliano por comprender lo transitorio y fugaz como los elementos estructurales básicos de la época y de la experiencia moderna, que impulsan el desarrollo de una 'microsociología'. Considera que Simmel está influenciado por la noción de 'modernidad' que Baudelaire introduce en *El pintor de la vida moderna* como "lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y no inmutable" (Baudelaire, 1995 [1863]: 92). Para poder atender a estos elementos y

fenómenos de la sociedad moderna, continúa Galindo, no puede recurrir a los objetos de estudio de la sociología clásica, dado que se caracteriza por ser una sociología sustancialista que toma como objetos de análisis grandes entidades o estructuras fijas como la burocracia, la sociedad o la religión. De ahí que Simmel conciba como objeto de estudio propio de la sociología las formas de interacción entre los individuos en virtud de las cuales construyen éstos realidad social; es decir, las infraestructuras que están aconteciendo constantemente en la vida de los individuos y que configuran las grandes superestructuras que acabamos de ver (Galindo, 2007: 206).

Esta influencia de la estética sobre la sociología, que Galindo define como 'panteísmo estético' -"El 'panteísmo estético' de Simmel es una estrategia que generaliza -mediante el empleo de la metáfora- la teoría reflexiva del arte para poder identificar las equivalencias existentes entre el mundo del arte y el mundo de la interacción" (Galindo, 2007: 208)-, no sólo puede encontrarse en la elección del objeto de estudio sociológico, sino también en la forma como Simmel se aproxima a estos objetos, es decir, en la forma de hacer sociología (Galindo, 2007: 207).

Todos aquellos grandes sistemas y configuraciones supraindividuales en los que se suele pensar en relación con el concepto de sociedad, no son otra cosa que las consolidaciones -en marcos duraderos y configuraciones independientes- de interacciones inmediatas que se producen hora tras hora y a lo largo de la vida entre los individuos (Simmel, 2002 [1917]: 33).

Se puede distinguir, como recurso para hacer más fácil la comprensión de las ideas sociológicas de Simmel, una sociedad viva, dinámica y fluida que es la sociedad que late bajo las consolidaciones sociales o las formas objetivas de lo social, de una sociedad estratificada, reificada, estática y estable que es la sociedad de las grandes configuraciones singulares y que cristaliza el movimiento que la subyace ofreciendo una imagen general de lo social en un momento concreto de su devenir. Como dice Vernik:

Así, Simmel escapa a cualquier fundación reificante de la sociología, al consagrarla no al estudio de la sociedad como un ente fijo, sino justamente a ese acontecer que son las *formas de socialización*, esas formas siempre en proceso de estar -material o simbólicamente- junto a otros (Vernik, 2002: 17).

La investigación sociológica se va a centrar en el estudio microscópico de las relaciones particulares entre los individuos y no en el estudio del comportamiento y de los movimientos de las masas, porque aquéllas son las verdaderas formas constitutivas de la sociedad y el elemento fundamental de socialización; el transcurrir de estas interacciones configura, creando o destruyendo estructuras, el entramado social. Cuando la sociología se centra en el análisis de las grandes estructuras o cuerpos sociales se está haciendo abstracción de las relaciones recíprocas constituidoras del fenómeno social y de los individuos que las llevan a cabo, no dando cuenta de la verdadera existencia social. Estas estructuras son el resultado de la cristalización de los marcos de interacción social entre individuos, pero no la verdadera realidad social. Simmel pretende, continúa Vernik, eliminar del ámbito de lo social toda forma abstracta de subordinación de los

sujetos a los contenidos objetivos de sus acciones, toda entidad estratificada y racionalizada, calculada y asimétrica dominada por el dinero y la economía monetaria para centrarse en la pureza de las relaciones que se establecen entre iguales en una conexión simétrica, real y cercana -como un simple mirarse a los ojos, un concierto de música o un viaje- en la que los individuos se unen como subjetividades, porque sí y por sí mismos, y no en busca de un interés objetivo e impersonal (Vernik, 2002: 18).

Vernik caracteriza la sociología simmeliana como una sociología relacional, científica y relativista que, pese a negar la posibilidad de encontrar una base última de fundamentación epistemológica y ontológica, sostiene la existencia en el intelecto humano de unas estructuras de conocimiento lo suficientemente sólidas como para alcanzar ciertas verdades que sirven a modo de asideros temporales y requieren ser interpretadas y renovadas conforme la ciencia avance (Vernik, 2002: 19).

3.3. La sociología en su relación con el resto de ciencias. Una vez que ha delimitado el objeto de estudio de la sociología, distinguiéndolo del objeto de estudio del resto de ciencias y otorgándole a ésta la autonomía necesaria para ser considerada una disciplina científica, es el momento de plantearse su relación con las otras ciencias humanas.

La sociología lleva a cabo el mismo proceso de síntesis y análisis que el resto de ciencias: descompone las existencias de los individuos particulares y las recompone de nuevo creando un concepto exclusivamente sociológico. Igual que otras ciencias humanas, la formación de figuras abstractas a partir de unos determinados conceptos propios y exclusivos posibilita el descubrimiento de las leyes y pautas de evolución de su objeto de estudio. La psicología remite en sus postulados y teorías a la existencia de una esencia anímica a pesar de que nos es completamente incierta y consiste en una configuración abstracta que sirve para dirigir la investigación psicológica; de igual manera la sociología toma el concepto de sociedad como método para el estudio de la vida social de los individuos aun siendo un concepto abstracto e irreal (Simmel, 2002 [1917]: 35-36).

Kroker dice en su artículo que el hecho de que Simmel rechace la concepción sustancialista de la sociedad como un todo autónomo e independiente permite una relación más profunda entre psicología y sociología. El interés que muestra Simmel hacia la psicología y el fondo psicológico con que reviste el estudio de lo social es fundamental para comprender el proceso de desarrollo de su pensamiento sociológico. Simmel sigue desde muy joven las interpretaciones psicológicas de Lazarus y Steinthal sobre la *Völkerspsychologie* o 'psicología de los pueblos' -'psicología etnológica': rama de la psicología que aparece en el siglo XIX influenciada por el pensamiento romántico. Se encarga del estudio del comportamiento de los grupos sociales atendiendo a las características fundamentales de su identidad étnica o nacional-, quienes consideraban que "la psicología nos enseña que los seres humanos son completamente y en consonancia con su esencia, sociales; es decir, que están determinados por la vida social" (Kroker, 2003: 38). Lazarus y Steinthal no ponen el acento sobre el concepto de interacción social, sino más bien en el concepto de 'espíritu del pueblo' al que Simmel se

opone, rechazando la existencia de algo así como una conciencia social autónoma con capacidad para la producción de realidad social que se extiende a lo largo de los tiempos.

A la sociología como tal, dice Simmel, lo que ha de interesarle como objeto de estudio es lo genuinamente social, las distintas formas que adquiere la socialización independientemente de los intereses y los contenidos individuales a partir de los cuales se realiza. Basándose en el trabajo de otras ciencias puede lograr un conocimiento nuevo porque sus objetos de estudio son los productos de ciencias como la historia, la psicología o la antropología. Como toda ciencia, los contenidos de la sociología se obtienen no a partir de datos objetivos y empíricos, sino a partir de las construcciones teórico-epistemológicas que formulan su significado, sus normas, conceptos y categorías a priori.

3.3.1. La sociología como método. Volvamos a la crítica de que la sociedad abarca todas las formas del ser y el hacer de los hombres de modo que toda ciencia humana se reduce a la ciencia de lo social. Hasta el siglo XVIII todavía se consideraba, nos dice Simmel, que las grandes esferas del ser -contenidos de la vida del hombre tales como la religión, el lenguaje o el Estado- eran descubrimientos individuales o concesiones divinas: debidas al genio de una mente individual o a la gracia de la mente divina. La idea de la producción social y de la interacción entre individuos supera esta insuficiencia: estos contenidos son el resultado de las interacciones recíprocas entre individuos, o las propias interacciones. Con esta vía alternativa para explicar la generación de los contenidos vitales que atañen a las ciencias de lo humano éstas adquieren un método general y común para la resolución de sus problemas: la sociología. La sociología, al constituirse como una ciencia autónoma con un objeto de estudio delimitado y distinto al del resto de ciencias, y al mediar lo social entre lo individual y lo trascendental, se convierte en el método de estudio de las ciencias del espíritu. No tienen que reducirse a una rama de la sociología para servirse de ella, sino que la sociología se adapta a cada ámbito de estudio. Simmel lo explica así:

En la medida en que se apoya en el hecho de que el ser humano ha de ser entendido como ser social y en el de que la sociedad es el sostén de todo acontecer histórico, no contiene ningún *objeto* que no fuera tratado ya por alguna de las ciencias existentes, sino sólo un nuevo camino para todas ellas, un método científico que precisamente por su aplicabilidad al conjunto de los problemas no es una ciencia con contenido propio (Simmel, 2002 [1917]: 38).

No es que con el establecimiento de la sociología como ciencia el resto de disciplinas tengan que adaptar sus métodos de estudio a ésta ni sus objetos de acuerdo con el objeto sociológico, sino que las ciencias del espíritu ya se estaban sirviendo del método sociológico antes de que la sociología se constituyese como ciencia; porque los problemas particulares de cada una de las ciencias del espíritu alcanzan generalidad y universalidad puestos bajo el foco de lo social. Y la generalidad de lo social le corresponde a la sociología como método propio de estudio, comprendiendo lo visto anteriormente de que la sociología debe partir de lo singular –micro-relaciones entre los

individuos- para derivar de ello lo general, abstracto y consolidado -las formas sociales-. Analizando los problemas de la economía, de la historia o de la religión desde el prisma de lo social se comprende que no son problemas particulares, sino que comparten una serie de características generales, que son las características propias de lo social.

3.3.1.1. Superación del materialismo histórico. Esta fundamentación de las ciencias de lo humano sobre la sociología contribuye a la superación del materialismo histórico marxista que explica las transformaciones históricas como transformaciones de las formas económicas. Para Simmel todo desarrollo y despliegue de contenidos o toda transformación de las formas de vida se entiende como un acontecer social de los modos de comportamiento de los grupos sociales y de los individuos entre sí y con los grupos. De esta manera todas las configuraciones culturales, incluidas las económicas, están determinadas por los cambios sociológicos.

Tal vez los cambios en la historia, en cuanto a sus estratos realmente efectivos, son los de las formas sociológicas, es decir, cómo los individuos y los grupos se comportan entre ellos, cómo el individuo se comporta frente a su grupo [...]. Éste es tal vez el auténtico acontecer de las épocas, y cuando el tipo de economía parece determinar de acuerdo con él todas las otras provincias culturales, la verdad detrás de esta apariencia seductora es que la economía misma está determinada por deslizamientos sociológicos que por sí mismos determinan igualmente todas las otras configuraciones culturales (Simmel, 2002 [1917]: 41).

La economía vendría a ser una superestructura más condicionada por las formas sociales o infraestructura sociológica que, como instancia última del devenir histórico, condiciona también al resto de configuraciones culturales. Pese a ello cada esfera de lo humano tiene una legalidad propia y una lógica interna que las hace comprensibles y aprehensibles desde sí mismas y no en referencia a la sociología, porque disponen también de un ámbito objetual propio del que derivan sus leyes. Toda configuración de la vida humana, ya sea artística, jurídica, científica o cultural, puede analizarse y describirse a partir de los contenidos propios de la vida social; pero en estos contenidos se inscriben unas leyes, procesos o determinaciones que, alcanzando sentido propio, se independizan de ellos constituyendo un contenido nuevo, que es el contenido de cada disciplina.

Pero atendiendo a la teoría de la pluralidad de formas que hemos visto antes, esta superación merece una aclaración. A la base de la infraestructura económica no está la infraestructura social, porque economía y sociológica son dos formas más de representación del mundo real de entre una pluralidad de formas igual de válidas, verdaderas y objetivas. A la base de la infraestructura económica, igual que a la base de la infraestructura social, está el 'mundo de la vida' -la realidad vital e inmediatamente vivida, material para la intuición-, que es también resultado de la objetivación de la forma vital. De este modo, supera el materialismo marxista no con su generalización sociológica, sino apelando a la existencia de una pluralidad inconmensurable de formas autónomas e independientes entre sí que construyen una diversidad de mundos objetivos, cada uno con su propia verdad y su propio sentido. Pretendiendo hacer de la forma sociológica la infraestructura básica a partir de la cual se construyen los mundos

del resto de infraestructuras he caído en el reduccionismo sociológico del que el propio Simmel alerta en *Sociología*; ni siquiera la vida social es completamente social, teniendo siempre que recurrir para obtener una representación de la realidad social también a la forma de la vida individual (Gil Villegas, 2007: 29):

El a priori de la vida social empírica afirma que la vida no es completamente social. No sólo constituimos nuestras relaciones mutuas con la reserva negativa de que una parte de nuestra personalidad no entra en ellas; la parte no social de nuestra personalidad no actúa sólo por conexiones psicológicas generales sobre los procesos sociales en el alma, sino que justamente el hecho formal de estar esa parte fuera de lo social, determina la naturaleza de su influencia (Simmel, 1997 [1908]: 48)

Y en este sentido, siguiendo la argumentación simmeliana, creo que podríamos criticar la teoría marxista del materialismo histórico y la reducción económica que hace; pone como base de la explicación del desenvolvimiento histórico del ser humano la forma económica o de lo económico, creyendo posible explicar cada proceso, contenido, fenómeno y acontecimiento humano e histórico en términos estrictamente económicos y según las leyes de la economía. Simmel, acabamos de verlo, niega esta posibilidad y apela a la necesidad de una confluencia de perspectivas para obtener un conocimiento que, sin llegar a ser absoluto, abarque lo más fielmente posible la totalidad de la realidad.

Hay, no obstante, una generalización de la teoría marxista del fetichismo de la mercancía y de la enajenación del sujeto por los objetos que crea que va desde el ámbito de la producción al ámbito del consumo. Lo veremos más adelante.

3.4. Problemas de la sociología como ciencia de lo social. Una vez delimitado el objeto de estudio de la sociología, que hace de ella una ciencia independiente y autónoma, cabe preguntarse por los problemas propios de la sociología como disciplina científica: la relación entre el individuo y la sociedad, por ejemplo, o las leyes de evolución social. Así como determinar cuál será su tarea: identificar y describir las interacciones entre los individuos. Como Simmel distingue varias formas de socialización, cada una de las cuales planteará una serie de problemas que, para su resolución, requerirán de distintos métodos de aproximación y análisis, será necesario distinguir tres tipos distintos de sociología.

3.4.1. Sociología general. Simmel llama 'sociología general' al tipo sociológico que plantea los problemas sociológicos vinculados al estudio de la vida histórica - estudio de la evolución histórica de las individualidades como partes de colectivos y estudio de la evolución histórica de estos colectivos-. Son problemas fundamentales los que se introducen aquí: ¿hay una ley común de evolución para toda agrupación supraindividual, como la que dice que éstas evolucionan de la homogeneización a la heterogeneización? -será según Simmel de la comparación entre las leyes y características de la vida social y las leyes y características de la vida individual de donde surja el grueso teórico de la ciencia sociológica-; ¿cuáles son, en contraste con las de los individuos -más claras y evidentes-, las condiciones del poder de los colectivos?

Y la última, "¿qué diferencias de nivel existen, medidas según criterios en algún sentido ideales, entre los fenómenos sociales y los fenómenos individuales?" (Simmel, 2002 [1917]: 48-49).

La sociología general se ocupa del estudio histórico-comparativo entre lo individual y lo social de la realidad humana tanto a nivel interno -comparte la idea kantiana de que en el interior del individuo se produce un conflicto entre el yo individual y el yo social, el yo insociable y el yo sociable- como a nivel externo -el conflicto entre la sociedad, con sus instituciones, formas y organizaciones, y el individuo-. Ni la tensión sociedad-individuo ni la tensión ser social-ser insocial son dualidades irreconciliables, sino que constituyen una unidad compleja, dinámica y diversa. El ser individual y no social, que es también un factor de socialización, provoca en su tensión con el ser social la existencia de la sociedad como acontecimiento en transformación, pero no es la forma acabada del individuo.

En un nivel externo, dice Simmel, las diferencias ente lo individual y lo social son evidentes: la trascendencia temporal de la vida social frente a la individual -el individuo perece, las sociedades permanecen- o la capacidad del sujeto sociedad para expulsar de sí elementos individuales sin extinguirse. Una de las diferencias fundamentales entre la vida social y la vida individual tiene que ver con su orientación teleológica. La vida individual, motivada por impulsos y sentimientos para encaminar la acción hacia un fin establecido, difícilmente y quizás después de muchas modificaciones de la dirección establecida logra satisfacerlos. La vida social, por el contrario, además de mostrar una mayor eficacia para el establecimiento y la consecución de sus fines, aunque en algún momento también redirecciona el horizonte de su hacer, presenta una mayor determinación en la relación medios-fines. De esta afirmación concluye Simmel que la acción del individuo es más libre -la voluntad transforma el horizonte de acción- que la del grupo humano, que actúa siguiendo leyes naturales que determinan y orientan su acción hacia unos fines establecidos (Simmel, 202 [1917]: 58).

Los fines de la vida social son los fines que al individuo se le presentan como más básicos y fundamentales para su propia vida y, por tanto, como los más universalizables u objetivos -la supervivencia del organismo o la defensa de la propiedad, entre otros-. Al ser fines estables, evidentes para toda vida individual y también para la vida social, sólo el desarrollo de medios mejores para su realización provocaría en el individuo un redireccionamiento del horizonte teleológico de la acción; son fines de los que cualquier individuo estará seguro y convencido de su utilidad para la vida, y es por eso que las leyes y las normas sociales que velan por el cumplimiento de las máximas de acción necesarias para la realización de esos fines fundamentales, aun siendo objetivas tienen validez subjetiva. El individuo se somete a estas leyes para hacer de su vida una vida social, pero además se guía por una serie de leyes individuales que dotan de sentido y autonomía a su vida, haciéndola vida individual y diferente: "si sólo se atuviera a éstas sin someterse además a una gran cantidad de otras leyes [que parten de sí mismo; el deber moral individual, el 'mínimo ético'], se trataría de una existencia anormal y totalmente imposible" (Simmel, 2002 [1917]: 60).

El desarrollo de las características, modos de comportamiento, propiedades y leyes más específicas e individuales surge como efecto del proceso de evolución de las sociedades y los individuos desde lo homogéneo hacia lo heterogéneo, de lo no diferenciado -características básicas y fundamentales- a lo diferenciado -características individuales-; ambos tipos de características y leyes pueden reconocerse en el propio individuo. Las características sociales son entonces más antiguas, y por ser más antiguas son más extendidas y universalizadas, porque se heredan y transmiten vía tradición, costumbre o educación, sin olvidar la herencia biológica (Simmel, 2002 [1917]: 61). Simmel habla de 'tragedia sociológica' al referir al hecho de que las cualidades más selectas, cultivadas y diferenciadas del individuo son aquellas que una menor coincidencia pueden manifestar respecto a los otros y, por tanto, que menos capacidad tienen para constituir la uniformidad de lo social, mientras que las cualidades menos diferenciadas y cultivadas de los individuos son las más comunes y primitivas y las que mayor coincidencia pueden generar.

De este modo, como lo más bajo y fundamental es el sentimiento y lo más alto y diferenciado es el intelecto, en el nivel de lo social se manifiesta un retraso en comparación al nivel de lo individual con respecto a lo intelectual, pero un mayor adelanto respecto de lo sentimental; el grupo tiene una naturaleza sentimental, y el individuo una naturaleza intelectual (Simmel, 2002 [1917]: 70). Por eso el sujeto social se comporta, en determinadas situaciones, de un modo irreflexivo y precipitado, radical y desmesurado, mientras que el sujeto individual lo hace de modo sensato, coherente y reflexivo; el grupo se comporta como un rebaño dócil y tosco, y el individuo de un modo más calmado y racional. La masa actúa siguiendo ideas y pensamientos simples y generalmente radicales, mientras el individuo actúa motivado por ideas y pensamientos complejos, meditados y sensatos (Simmel, 2002 [1917]: 67-68).

Con todo lo dicho podemos definir a la masa como entidad formada por las cualidades y propiedades comunes a todos los individuos que por ello son las más bajas y menos cualificadas, vinculadas al sentimiento y al instinto. El nivel de la unidad uniforme que forma la masa no es 'nivel medio', sino el nivel más bajo de los individuos más bajos que la componen. La igualación homogénea de la masa siempre implica el descenso intelectual de los individuos más cualificados, pero nunca el ascenso de los menos cultivados. Y como el grupo como conjunto de individuos posee un nivel medio muy bajo, rudo y primitivo, requiere de un líder individual que lo guíe y oriente. Toda sociedad, grupo o colectivo ha de estar subordinado a uno o a unos pocos con un nivel espiritual e intelectual superior que los guíe en su actividad. Estas ideas son muy similares a las que expone Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas*, evidenciando una fuerte influencia simmeliana.

3.4.2. Sociología pura o formal. La 'sociología pura' es la parte de la sociología encargada de separar de los fenómenos humanos el elemento de socialización -las interacciones entre los individuos que tejen la vida social- de los elementos que corresponden al resto de ciencias de lo humano y que son el contenido vivencial de las formas de socialización. Estudia las formas de socialización que constituyen el tejido

social sacando de ellas todo contenido histórico y vital y tomándolas como puras socializaciones, como formas para la acción recíproca de los individuos. Estas formas, puras en tanto que vacías de contenido, son iguales para cada sociedad en cada época histórica. Simmel enumera alguna de ellas: "superioridad y subordinación, competición, imitación, división del trabajo, formación de partidos, representación, simultaneidad de la unión hacia el interior y del cierre hacia el exterior" (Simmel, 2002 [1917]: 50).

En la introducción a la obra de Simmel, Molina Caro habla de 'sociología formista' y no de 'sociología formal' -en cualquier caso sociología pura- y aclara, siguiendo al traductor Julien Freund, que no es lo mismo 'ciencia formista' o ciencia de las formas que 'formalista' o 'ciencia formal' (Molina Caro, 2013).

Para la comprensión de este tipo sociológico tenemos que tener claro que: en la sociedad puede distinguirse el contenido de la forma, y que la esencia de la sociedad viene determinada por las interacciones entre los individuos. Por interacción entre individuos no sólo entiende la acción conjunta con el otro, es decir, el actuar junto al otro, sino que también es un hacer con el otro, e incluso un estar o un hacer contra el otro; en cualquiera de estas relaciones los individuos que las realizan están construyendo sociedad -para Simmel el conflicto también es una forma de socialización- (Simmel, 2002 [1917]: 77).

Aquello que estimula la unión de los individuos en sociedad a través de la socialización son los impulsos, intereses, necesidades y fines individuales, que Simmel comprende como contenido de la socialización. Contenido que sólo cuando se pone en relación con los impulsos, intereses, necesidades y fines de los otros individuos adquiere un carácter sociológico. Y la forma será la socialización o los innumerables modos de relación recíproca entre los individuos. Para la realización de determinados fines o la satisfacción de determinados intereses y necesidades los seres humanos se ven obligados a dotar a su contenido vital y personal, en virtud de ciertas formas de interacción, de un carácter social que trascienda la capacidad de cada individuo particular. En el proceso de socialización el contenido vital adquiere significado y legalidad propia, independizándose de las energías vitales que lo configuran. Cada una de estas formas direcciona los contenidos vitales o espirituales hacia los fines que constituyen desde sí mismas -se convierten en fines, no ya en medios para la consecución de los fines vitales de los individuos-, independientemente de los intereses y necesidades vitales de los individuos que los desarrollan. Las formas se separan de la vida y se oponen a ella, dominándola (Simmel, 2002 [1917]: 78).

La 'autonomización de las formas sociales' consiste en la separación de contenido y forma. Los individuos se juntan, en virtud de una forma de socialización, para la satisfacción de intereses y necesidades sociales, y ya no para la satisfacción de sus propios intereses y necesidades; el fin de la interacción es ahora la propia interacción, y no los contenidos vitales de los individuos que la realizan.

A partir del análisis de la sociabilidad puede darse respuesta a la gran pregunta sociológica acerca del papel que juega el individuo en el panorama social: el de dotar de

contenido a las formas sociales, que se han quedado vacías, aunque en este proceso de compleción no determine los fines de la interacción, sino más bien al revés: el fin es el estar juntos, la sociedad propiamente dicha (Simmel, 2002 [1917]: 79).

Los individuos adquieren en el proceso de socialización un papel protagonista, pero precisamente por ello se les exige la adopción de un carácter social y la limitación de su individualidad. Cuando se juntan con los otros bajo una forma social se les exige que no lo hagan siguiendo las leyes que emanan de su voluntad, sino las leyes propias de la forma social. En la relación social los individuos no se comportan como ellos mismos son porque acuden a ella disfrazados con una 'máscara' que camufla su personalidad más peculiar; aunque, dicho sea de paso, en las relaciones sociales más íntimas la personalidad del individuo se despliega con mayor confianza e intensidad. La interacción ideal, que es simétrica, democrática y entre iguales, sólo es posible si los individuos que la realizan dejan fuera de ella todo contenido personal, quedando igualados como sujetos sociales. Y en esta condición de igualdad cada uno busca obtener, en su relación con el otro y siempre a condición del otro, los valores expresados por la sociabilidad, que serán valores sociales.

Por un lado se ha desprendido de todas las significaciones materiales de la personalidad y entra en la forma de la sociabilidad sólo con las capacidades, atractivos e intereses de su pura humanidad. Por otro lado, esta forma se detiene ante lo totalmente subjetivo y puramente interior de la personalidad (Simmel, 2002 [1917]: 86).

Las formas de la sociabilidad explican cómo el individuo se integra y vive en el conjunto interaccional y social, participando y recibiendo valores relevantes para su vida, encontrando así en los fines del colectivo el material para la satisfacción de sus fines propios. La sociabilidad es una forma más -y, como tal, un artificio- a través de la cual manifestar la vivacidad y la intensidad de la vida que subyace en ella y la alimenta: es símbolo del manifestarse de la vida. Son los individuos reales los que en el despliegue de su fuerza vital junto al otro determinan desde sí mismos la fuente primera de movilidad de las formas de socialización, que después adquieren legalidad propia. Como símbolo de la profundidad e integridad de la vida las formas de la socialización se presentan como símbolos superficiales, pero pese a todo capaces de evocar y representar la existencia inmediata y real de los fenómenos vitales que en ella se despliegan. Superficial porque vacía, autónoma y arrancada de la totalidad unitaria de lo real. Y profunda porque emana de lo más profundo de la vida y se sitúa aún por encima de lo más profundo de la vida, a la que determina.

Ciertamente es su carácter [el carácter autónomo e independiente de la sociedad] el que excluye la realidad de las interacciones realistas entre personas y construye su reino en el aire según las leyes formales de estas relaciones que se mueven en sí mismas y sin aceptar fines que estén fuera de ellas (Simmel, 2002 [1917]: 99).

3.4.3. Sociología filosófica. Se ocupa del estudio de los aspectos epistemológicos y ontológicos de lo social. Cada una de las ramas de la ciencia social, si se quiere decir así, como la economía o la historia, requieren de una serie de axiomas, estructuras,

categorías y conceptos fundamentales que le vienen dados por la disciplina filosófica; por la teoría del conocimiento para los problemas singulares e inmediatamente dados a los sentidos, y por la metafísica para los generales y abstractos, alejados del ámbito de lo fáctico. La base del conocimiento sociológico es, como en toda disciplina según el pensamiento de Simmel, filosófica.

Aquí surgen especialmente preguntas como éstas: ¿Es la sociedad la finalidad de la existencia humana o un medio para el individuo? ¿Se halla el valor definitivo del desarrollo social en la formación de la personalidad o en el de la asociación? ¿Hay, en general, un sentido y una finalidad en las configuraciones sociales o se realizan estos conceptos sólo en el alma individual? [...] (Simmel, 2002 [1917]: 54).

Estas preguntas no encuentran respuesta simplemente en la contrastación y análisis de los hechos empíricos, sino en la interpretación especulativa de estos hechos. Entonces, el ámbito filosófico de la sociología parece depender más que ningún otro de convicciones, perspectivas, visiones del mundo o valoraciones subjetivas que difícilmente encontrarán una justificación intersubjetiva y públicamente convincente.

A este respecto dice Flamarique que en la obra de Simmel confluyen filosofía y sociología, la problemática epistemológica y metodológica y el análisis y el estudio científico de los fenómenos sociales. La clara distinción entre lo puramente filosófico y lo científico que se puede deducir de sus primeras obras y que es típica del siglo XIX acaba cediendo al planteamiento de una metafísica de la vida que entronca con el estudio sociológico y que convierte al pensamiento simmeliano en uno de los grandes atractivos para la sociología del siglo XX. Su paulatino acercamiento a la filosofía se explica como recurso para poder adentrarse en la temática de la vida, que no puede ser tratada desde el ámbito de lo puramente objetivo; las ciencias sociales y naturales conocen, clasifican y describen hechos, pero no comprenden las realidades internas que los subyacen ni su significado (Flamarique, 2003b: 82-83).

En el ámbito filosófico de la sociología se plantean temas vinculados a la ética, la ontología o la epistemología tales como el problema de la libertad individual, de la ley moral, de la felicidad o de la vida individual como base del conflicto individuo-sociedad. Todos estos problemas, de los que nos ocuparemos en lo que resta de trabajo -por eso que los desarrollemos aquí-, refieren a la tragedia de la cultura como base última del pensamiento simmeliano de lo social y lo humano, que da buena cuenta de su carácter dinámico y ambivalente. Ramos Torre dice que como eje para la comprensión del desarrollo histórico, la tragedia es útil para explicar épocas pasadas y también para pensar las tendencias evolutivas de la sociedad actual (Ramos Torre, 2000: 68-69). Es, con todo, "un instrumento analítico para entramar y hacer inteligible un mundo social de la vida" (Ramos Torre, 2000: 54).

4. El individualismo y la ley individual.

Si uno de los objetivos de este trabajo es el de recuperar el pensamiento filosófico de Simmel para su revalorización y aplicación sobre la problemática actual de la realidad social y humana, la ética es un camino obligado en el desarrollo de esta exposición.

La ética simmeliana recibe una importante influencia de Kant, aunque veremos que se desarrolla como teoría contrapuesta; frente al deber universal y abstracto de la ética kantiana Simmel propone un deber individual y vital -que parte de la vida- en virtud del cual fundar una ley moral individual que no por ello debe ser tomada como subjetiva - uno de los objetivos de la teoría moral de Simmel consiste en romper la relación tradicionalmente establecida entre universalidad y objetividad e individualidad y subjetividad. Estas relaciones se fundan sobre una relación aún más arraigada a la tradición moral y jurídica: la relación entre ley y universalidad-. Simmel realiza una refundamentación de la moral que consolida la autonomía del individuo como individuo ético, siguiendo las ideas de Nietzsche -no puedo dejar de mencionar a este respecto a Serra, quien dice de Simmel que es "[...] una especie de Kant que ha leído a Schopenhauer y a Nietzsche" (Serra, 2000: 254)- (Riba, 2013: 19). Y en esta tesitura se enfrentan el individualismo de la igualdad propio de la Ilustración y el individualismo de la diferencia romántico, que reclama una individualización del imperativo moral kantiano. Simmel propone con su ley individual una forma de individualismo que supera ambas propuestas a modo de síntesis superior.

El problema del individualismo consiste en una aplicación a la ética del problema general y estructural en Simmel -estructural en tanto que íntimamente ligado a la tensión vida-forma- de la relación entre el individuo y lo universal. Como señala Leyva, este problema no es específico de ninguna disciplina, sino transversal a la ética, a la religión, a la política o a la sociología, como la gran mayoría de sus preocupaciones fundamentales. La cuestión sobre la individualidad y su relación con lo universal surge primeramente en el ámbito de la moral con la búsqueda de una ley individual que parta desde el propio individuo y sustituya las leyes universales de la moral kantiana en relación con las cuales el individuo se siente coaccionado por instancias abstractas y externas; una ley individual que, aunque subjetiva, no está exenta de objetividad. La ley kantiana, esto es, el imperativo categórico, es una ley universal que coacciona y deja al margen de la acción y de la responsabilidad el ámbito de individualidad del agente moral. Más tarde traslada esta cuestión a la sociología con el conflicto entre el individuo y la sociedad y, aplicando este conflicto a la teoría de la modernidad, se plantea el problema de cómo puede el individuo desarrollar un marco de individualidad y autonomía en una sociedad de masas cada vez más opresiva, impersonalizada y enajenante (Leyva, 2007: 44).

4.1. Vida individual y vida social. Según Simmel la existencia del hombre en el mundo se desarrolla en una situación de lucha constante entre el individuo y la sociedad, entre el yo individual y el yo social que conviven como caras de un mismo ser humano; entre las leyes individuales válidas para el individuo porque se las pone para sí según su propio sentido de vida, y las leyes universales, objetivas y válidas para todos. Simmel sostiene, como ya hizo Kant, que en el fondo de la naturaleza humana tiene lugar una lucha entre el ser social y el ser individual: el individuo no sólo quiere ser un ser social, no se conforma con contribuir a la unicidad y completitud del conjunto al que pertenece, sino que quiere además ser en sí mismo una unidad completa e independiente (Simmel, 1978 [1903]: 319).

La tensión individuo-sociedad y, en el interior del individuo, entre la conciencia individual y la conciencia social y moral no se ha resuelto. Veremos más adelante que en la época moderna el dinero sirve como instancia externa y objetiva -al igual que el derecho o la moral- que regula el comportamiento de los individuos en sociedad. Porque como indica Bilbao en su artículo, la inmediatez de las relaciones entre los individuos provocaría, debido a la parte insociable de su naturaleza, su destrucción. Esta idea se asemeja a lo defendido por Hobbes de que los hombres deben ser controlados y dominados por una fuerza externa para evitar que se produzcan conflictos que dificulten un necesario proceso de socialización. Lo que diferencia a Simmel de Hobbes, dice el propio Bilbao, es que Hobbes hace incompatibles la libertad y la seguridad -socialización-, de modo que el hombre tiene que prescindir de la primera para obtener la segunda. Simmel armoniza la autonomía del individuo con su dependencia para con el resto a través del poder objetivo del dinero. Pero también, y esto ya es añadidura propia, con la propuesta de la ley individual (Bilbao, 2000: 127).

Según Simmel Kant también logra conciliar la autonomía individual con el interés de socialización de los individuos a partir de la obediencia a una ley universal, haciendo nacer esta ley de la propia autonomía del sujeto en razón de un núcleo universal que comparte con el resto (Simmel, 2003 [1918]: 132). Simmel seguirá esta idea para fundar la ley individual aplicando las categorías propias de su pensamiento vitalista -que igual que el pensamiento nietzscheano toma como concepto central para el análisis de la realidad a la 'vida' en tanto que corriente dinámica e interna; este concepto, como apunta Riba, reúne a la ontología y a la ética, la idea de bien y la idea de verdad, el ser y el deber, así como las tareas práctica y teórica de la filosofía (Riba, 2003: 15)-.

4.2. Libertad y ley. Vamos a ver ahora cómo la ética puede aliviar la tensión entre el ser insociable y el ser sociable del sujeto o, a nivel externo, entre el individuo y la sociedad. Para ello vamos a presentar primeramente la propuesta kantiana -según la interpretación simmeliana- y después la contribución realizada por Simmel.

4.2.1. Libertad y ley en Kant. Para Kant el concepto de ley moral y el concepto de universalidad se hallan lógicamente y necesariamente vinculados: una ley es válida para el individuo sí y sólo sí es válida para toda la humanidad. Es libre el hombre que actúa según las máximas universales que emanan del deber ser de la razón, igual para todos en

tanto que en todo individuo reside la humanidad en su totalidad. Entonces es libre quien actúa motivado por el deber, un deber abstracto y universal que se dirige a la humanidad que en él reside a modo de núcleo, y no quien actúa según su propia individualidad. No entiende Kant la ley moral, a pesar de que es universal, como coacción de la voluntad, porque los hombres se la dan a sí mismos como seres genéricos y universales, como partes de la humanidad que en ellos reside y como agentes racionales y morales portadores de una razón universal (Simmel, 2003 [1918]: 34).

"Si todo lo real es individual, lo ideal tiene que ser universal. Si todo lo individual es sólo real, en ese caso no puede simultáneamente ser nada situado por encima de la realidad como ocurre con la exigencia ideal de una ley" (Simmel, 2003 [1918]: 34). Lo real, como producto de la construcción de la subjetividad psíquica en el ejercicio del conocimiento, es individual. Y de este modo dice Simmel que lo moral, lo preceptivo o lo que la realidad debería ser, como no puede hacerse equivaler a lo real -porque caería en el contrasentido de igualar lo real a lo ideal-, es universal.

El concepto kantiano de universalidad designa a la cosa real a modo de forma ideal que unifica sobre sí todos sus aspectos individuales: un concepto universal refiere a una entidad real compuesta por una pluralidad de manifestaciones individuales que, en relación a este concepto, quedan determinadas por su forma, que les impone un ritmo de desarrollo, unas categorías de análisis y unas instrucciones de clasificación. A partir del concepto general se le impone a la cosa real -en su diversidad de purificaciones individuales- una ley que rige sus movimientos de manera uniforme y unívoca aun cuando sus elementos individuales actúen en la realidad de modo dinámico y cambiante. La relación entre el concepto universal y la ley formal que constituye colabora para la creación de ciertos tipos de ética según los cuales el deber ser de la realidad surge de la relación entre las individualidades empíricas y las generalidades ideales; para que la vida individual exprese la idea universal desde sí misma debe ajustar sus elementos según las formas ideales de interrelación que el universal indica como ser verdadero y auténtico. Lo que es, lo individual, se orienta según la ley formal hacia lo que debe ser, lo universal.

Proyectando esto sobre la sociedad: el individuo se encuentra sumido en una unidad social en la que todo lo individual -dinámico y cambiante- queda detenido en el sometimiento a la legalidad de la universalidad social, concediéndole movimiento autónomo en la medida en que actúa de acuerdo a esa legalidad, que es el deber ser del individuo como parte de la sociedad. El deber es entonces la exigencia práctica para la vida individual en virtud de lo universal y expresa la tensión entre la existencia individual y la existencia universal. Para Kant la ley universal le exige al individuo adaptar su existencia personal a la forma ideal y abstracta construida a partir de conceptos universales que refieren a las características y a los elementos que son comunes a toda la humanidad -porque en todo individuo habita la humanidad como conjunto-.

La ley universal parte de lo vivido, de las relaciones y prácticas de la experiencia inmediata de los sujetos, para después tomar una forma conceptual independiente de estas vivencias individuales. Cada uno de estos conceptos expresan momentos cristalizados y autónomos de la continuidad del proceso vital que en el lenguaje conceptual se siguen los unos a los otros mediante uniones lógicas que tratan, sin conseguirlo, de imitar la continuidad del proceso vital del que proceden. La diferencia entre el acontecer vital y el acontecer conceptual, aunque las representaciones simbolicen cada uno de los momentos objetivos del fluir primero, es que conceptualmente describimos el acontecer vital explicando la emergencia de cada momento en relación al momento anterior, dándole al suceso una necesidad causal; mientras que en el acontecer vital cada momento emerge en su relación con la fuerza vital que los subyace y une en un suceso cuya necesidad es vital e ininteligible (Simmel, 2003 [1918]: 48).

Lo que hace el imperativo categórico desde la abstracción de los contenidos individuales en conceptos universales es expresar el deseo ideal de que la acción particular del individuo se ajuste a los contenidos morales de la ley universal. Este individuo, actuando de tal modo que desease que todos actuaran de la misma forma que él lo hace, habiendo rechazado la legalidad vital de su acontecer interno para acogerse a la legalidad externa y moral del imperativo, sería según Simmel repudiable, porque abandona su individualidad y vivencialidad para ajustarse a unas máximas de acción abstractas y objetivas (Simmel, 2003 [1918]: 54).

4.2.2. Libertad y ley en Simmel -crítica simmeliana a la ética de Kant-
Simmel concluye el examen de la teoría moral kantiana con lo siguiente: el imperativo categórico anula la libertad. Para Simmel el hombre libre siente que la totalidad vital de su persona actúa como un todo en el que cada una de sus partes cumple su función y se relaciona con el resto sin alterar el curso vital. En el momento en que una de sus partes se independiza del resto y adquiere una legalidad propia que coacciona la acción del resto ya no se siente libre. Eso es precisamente lo que hace el imperativo categórico cuando le da a cada acto particular, abstrayéndolo de la totalidad vital en que se inserta, una legalidad que emana de una ley universal ajena al propio proceso vital. Simmel indica que la moral kantiana, comúnmente vinculada al pensamiento protestante y al principio de autonomía metafísica del individuo, se asemeja más bien al principio del pensamiento católico de obediencia a una autoridad externa y universal.

[...] la "razón" kantiana, a pesar de ser denominada "facultad del alma", es algo totalmente ajeno a la vida en cuanto proceso real que transcurre con significado propio y mero portador de aquellos contenidos de la vida transmutados en conceptos aislados y de sus consecuencias lógicas (Simmel, 2003 [1918]: 60).

Además, los seres humanos no se comportan como seres racionales, sino que sólo a posteriori y evaluando la totalidad de sus actos particulares según un criterio externo, dividiéndolos y clasificándolos según las categorías de lo racional y de lo impulsivo, determinan si han sido o no, en la totalidad de su ser, seres racionales. La razón no es

más que una de las muchas facultades del espíritu, incapaz de abarcar la unidad vital del sujeto. La ley universal sólo es capaz de evaluar moralmente caso por caso, dado que la generalidad es según Simmel una individualización artificial de los casos particulares, no pudiendo tomar al individuo como un todo porque es una totalidad viva que se está transformado continuamente; no pudiendo apresar esa totalidad mediante conceptos más que en sus momentos de manifestación externa, que son los que se juzgan moralmente:

En cuanto universal, la ley sólo puede desarrollar un deber a partir de aquellos contenidos particulares de la vida que, disociados de la fuente de donde manan y del dinamismo que le es inherente, cristalizan en conceptos rígidamente delimitados, vinculados entre sí lógicamente, pero no vitalmente. De estos conceptos, ciertamente supraindividuales, arranca, aunque no por correcta derivación, el deber (Simmel, 2003 [1918]: 62).

En el fluir vital, que es continuo, dinámico e ilimitado, no pudiendo distinguirse partes ni fragmentos aislados más que simbolizados conceptualmente, no hay actos que sean en sí mismos morales o inmorales, verdaderos o falsos; todo proceso individual está vinculado a la fuerza vital interna que es el centro de todo acontecer vital, y en ese sentido refiere a una unidad interna que lo dota de significado, pero de significado vital e individual que no es aprehensible para el intelecto humano y que nada tiene que ver con los conceptos de moral, inmoral, verdadero o falso. Vemos aquí una clara influencia de Nietzsche con su idea de que los hechos no son en sí mismos ni morales ni inmorales, sino sólo los juicios acerca de estos hechos. Así es como actúan, según Simmel, el imperativo kantiano y toda ley moral universal:

La universalidad de la ley tiene como condición previa la supresión de la totalidad del individuo viviente, pues tal universalidad sólo convierte la acción en objeto del deber en cuanto acción determinada por un concepto particular y no en cuanto emerge de aquella continuidad vital (Simmel, 2003 [1918]: 54).

El imperativo como ley universal que atiende exclusivamente a los contenidos generales e independientes de las acciones individuales muestra indiferencia hacia las individualidades que las ejecutan y que sólo en relación a ellas adquieren sentido. Dice Simmel que Kant comete este error al asumir el concepto de ley propio de las ciencias naturales y del derecho, que vale por sí mismo sin necesidad de recurrir a su vinculación con la individualidad. Una ley moral no puede ser tomada como ley natural que refiere a un evento particular de la naturaleza sin atender a su dinamismo y a la dirección de su transcurso, ni tampoco como una ley jurídica que se le aplica al individuo según la universalidad desde la que ha sido formulada para regir su conducta. La ley moral se encuentra a medio camino entre ambas: no tan vinculada al evento particular del que trata, ni tampoco tan alejada de éste; está en un punto intermedio en el que debe atender a la relación entre lo universal y lo individual -una ley que examina la relación-.

Para Kant la ley ideal tiene validez en tanto que universal, no pudiendo concretarse en un sujeto individual que la dote de validez desde sí mismo en referencia a su propia individualidad. Simmel rechaza esta idea, introduciendo la posibilidad de una ley individual que no agote en su contenido la universalidad de la exigencia moral ni caiga

en el relativismo, sino que confirme su universalidad mostrando que tanto la ley universal como la individual pueden albergar un contenido ideal y universal. Se enfrenta al 'universalismo anti-individualista kantiano', y cree posible articular el imperativo categórico de tal modo que su universalidad se constituya a partir de la armonía de las distintas leyes aplicables a cada existencia individual: extraer de la validez de cada ley individual la normatividad de la ley universal. Se está enfrentado, con todo y para que nos entendamos, a la concepción de un deber ser universal que se impone sobre las vidas particulares de los sujetos individuales, reaccionando -como pensador romántico- a las imposiciones absolutas y abstractas de la razón. Frente a la universalidad del deber kantiano Simmel desarrolla una teoría moral que se funda en la idea de ley individual (Simmel, 2003 [1918]: 39).

Por último, en *Sobre la libertad*, que es uno de sus últimos escritos -no publicado en vida- y, por tanto, más cercano al vitalismo y a la filosofía de la vida, establece una semejanza entre la libertad y el deber, entendiendo a ambas como una misma cosa. Parece seguir en un primer momento la idea kantiana de que es hombre libre el hombre que actúa según el deber ser de la razón; ser libre es no desear objetos empíricos que condicionen nuestra voluntad y su hoja de desarrollo o, lo que es lo mismo, limitarse al único y más puro deseo de la razón de gobernarse a sí misma -el deseo de la razón es deseo puro, distinto y superior al mero ansia de poseer objetos-. Aunque también podría interpretarse esta idea desde la perspectiva nietzscheana de que el hombre libre es el hombre superior que se hace dueño de sí y responsable de sí y de sus actos, de tal modo que es el hombre que obedece al deber ser que se pone a sí mismo como sujeto empoderado. Tomando partido por la línea nietzscheana y atendiendo a su concepto de ley individual como ley que el individuo se pone a sí mismo en tanto que vida individual -que por tanto no coarta a la vida-, dice: "Claro está que también podríamos entender la razón como un 'no yo' cuando es el representante de algo suprapersonal, con lo que también su determinación se transformaría en una falta de libertad" (Simmel, 2007 [1918]: 339). Porque, explica previamente, para Kant la determinación pasional, afectiva o sensible del individuo es una falta de libertad en tanto que es un no-yo, un objeto externo, la fuente de esa determinación.

4.3. La ley individual. Simmel, según Serra (Serra, 2000), reacciona contra la concepción universal de la moral buscando fundar un deber moral individual, una ley individual que brota del individuo particular y a éste se dirige; pretende así desvincular la moral de los universalismos para conectarla a la realidad individual de la vida humana. Simmel (Simmel, 2003 [1918]: 69), ya lo hemos dicho, construirá su ética desde la vida y desde el concepto central de vida, mientras que Kant lo hace partiendo de lo puramente conceptual, de la abstracción del deber en la que se aleja de la vida. Retomando la reflexión de Leyva, el objeto de la ética simmeliana con la noción de ley individual es el siguiente:

Entonces, la interrogante que se plantea a Simmel podría ser formulada de la siguiente manera: ¿cómo debe pensarse una comprensión de lo individual que no someta sin más al individuo bajo una determinación universal, sino que atienda a su peculiaridad e irreductibilidad, y cuáles serían las figuras fenoménicas en las que sería posible mostrarlo? (Leyva, 2007: 46).

Simmel entiende que en Kant "lo universal se revela como una suerte de poder divino que reina sobre lo individual" (Leyva, 2007: 49), considerando el individuo que el deber que emana de esta ley universal no es un deber que se ponga a sí mismo sino que viene de fuera y que desde fuera coacciona su vida individual. El contenido de deber de la ley individual es asumido por el individuo como procedente de su propia vida y como un imperativo que se pone a sí mismo para el desarrollo de su individualidad. Lo que pretende en última instancia no es tanto sustituir la ética kantiana, sino reformular su ley para hacer de lo universal y coercitivo algo individual y legitimado por el individuo como proveniente de su vida; es decir, lo que pretende es lograr una síntesis superior de los conceptos de universal e individual: la 'objetividad de lo individual'. Con el concepto de 'objetividad de lo individual' Simmel supera la distinción clásica entre lo universal y lo individual sin perder el carácter diferencial y autónomo de la individualidad ni el carácter normativo de la ley moral. Realiza, como señala Leyva, una 'vitalización de lo universal' y una 'individualización de lo universal' que hacen de la ley moral una ley apta para todos los individuos y que sin embargo nace de cada uno de ellos y en su núcleo interno y autónomo de formación encuentra legitimidad para la acción individual.

Distingue dos tipos de individualidad: la 'individualidad pasiva', que es la individualidad artificial de las generalidades y aparece cuando se aísla un fragmento de la unidad diversa del ser vital que fluye continua y constantemente y se apresa en conceptos que lo separan de su fuente vital. Y la 'individualidad activa', que es aquella que se mantiene en el proceso vital del que forma parte vinculada a la energía vital que la dota de sentido. En la medida en que cada individualidad del proceso vital apunta hacia la unidad vital interna de la totalidad del ser vivo, esta totalidad es en sí misma una individualidad, pero individualidad diversa. Para Simmel todo lo real es individual, porque la realidad es, como veremos en poco, estrato o forma de manifestación de la vida, que en sí misma es una totalidad individual (Simmel, 2003 [1918]: 56). Esta idea no es original de Simmel, sino que, como explica en *Del ser y del devenir* (Simmel, 2006 [1910]: 81), es el filósofo alemán Schleiermacher el que acuña –siguiendo las tesis nominalistas– la frase de que 'todo lo real es individual'; para éste la forma individual es una realización particular e incomparable al resto de la totalidad del universo. Simmel le llama "individualista metafísico" (Simmel, 2006 [1910]: 82) porque afirma que el universo existe en la absoluta individualidad de cada elemento particular.

El principio moral que marque la exigencia del deber moral ha de estar dotado, a fin de evitar que en la realización de la máxima moral la vida no escape hacia un mundo ideal y normativo, de un contenido vital que parta de la propia vida. Se trata de que en el desarrollo de la exigencia moral la vida no entre en contradicción consigo misma:

A partir de ahí se hace comprensible que la vida moralmente debida sólo pueda ser conocida, en principio, de modo idéntico a como lo es la vida real (por más que la especificación conceptual de la una y la otra nos reserven adicionalmente suficientes diferencias y dificultades de índole, digamos, técnica y secundaria) y que, en consecuencia, hayan fracasado todos los intentos encaminados a derivar el deber de un a priori abstracto contrapuesto a la vida (Simmel, 2003 [1918]: 92).

Y es que para Simmel la discrepancia se establece entre el deber y la realidad, pero nunca entre el deber y la vida. Realidad y deber son dos aspectos de la vida, independientes el uno del otro, que contienen a la vida en sí mismos: dos modos del discurrir vital, dos categorías para la expresión de la vida. Pero en su causa común e interna no se hallan motivos para negar la divergencia que existe entre ellos, porque asumen formas autónomas y objetivas de manifestación del hecho vital; hasta el punto de que acaba apareciendo el deber como un contenido ideal de la conciencia que se enfrenta a la vida. En esa diferenciación e imposición del deber sobre la vida y la realidad el deber se autonomiza, adquiere legalidad propia y conceptos que albergan el contenido objetivo e ideal del deber, y se presenta bajo la forma de leyes universales que se imponen sobre la vida, pese a proceder de ella. "No son la vida y el deber los que se sitúan enfrentados el uno respecto al otro, sino la realidad y el deber, ambos, sin embargo, surgidos de la misma base, la vida, como brazos del mismo río vital, como configuraciones de sus contenidos" (Simmel, 2003 [1918]: 67). Y de la costumbre de enfrentar deber y vida, al contemplar el carácter objetivo del primero, se asume directamente el carácter subjetivo de la segunda aun cuando en su fluir se exprese a sí misma bajo formas objetivas que más tarde adquieren autonomía.

Extraemos de esta idea dos conclusiones: la vida, en el proceso continuo de despliegue y desarrollo, rechazando todo intento de conceptualización lógica de su fluir, se constituye como deber ser situado por encima de ella misma y siendo ella misma. El deber ser no se opone a la vida sino que es la propia vida (Simmel, 2003 [1918]: 109). Y la segunda, que la oposición realidad-deber no es una oposición individualidad-universalidad, sino que reside dentro de la propia individualidad vital. Y tampoco se reduce a una oposición objetividad-subjetividad, porque como estratos de la misma vida tanto la realidad como el deber ser poseen objetividad, aunque en distintos grados (Simmel, 2003 [1918]: 105).

La diferencia de Kant que para éste quien se da la ley es la humanidad al completo como colectivo humano y a través de la razón universal, mientras que para Simmel quien se da la ley a sí mismo es el individuo particular. El carácter de exigencia moral de cada acción particular no viene dado por una ley universal y ajena a la vida, sino por su pertenencia a la totalidad vital, por el deber como estrato de la vida. Lo que hace del deber una obligación y una exigencia moral es el hecho de que procede de la vida y no aparece como imposición que viene de fuera y la orienta a unos fines externos a sí misma. Y en la medida en que parte de la totalidad de la vida adquiere validez como ley universal, aplicable a cada acto particular. Partiendo de una ley universal y abstracta, dice Serra siguiendo a Simmel, no se imprime en el deber moral la necesidad práctica

que despierte el interés del individuo, ni se llega a la profundidad del problema ético - que es un problema referido al individuo y a su tensión con la sociedad, tanto a nivel externo como interno-, no pudiendo tampoco aclarar la verdadera responsabilidad moral del ser humano. Como la vida es individual y el deber procede de la vida, el deber moral también habrá de serlo, negando así la posibilidad de derivar de principios morales abstractos un deber moral de contenido universal (Serra, 2000: 256).

Propone Simmel un deber que parte de la vida individual pero tiene un contenido de exigencia objetivo e independiente de si el individuo alcanza o no a comprenderlo: "lo individual no necesita ser subjetivo y lo objetivo no necesita ser supraindividual" (Simmel, 2003 [1918]: 93). Hay que buscar entonces lo que Simmel llama 'la objetividad de lo individual'. El deber objetivo que se le superpone a la realidad del individuo en virtud de su pertenencia a un Estado es un deber ser externo que puede entrar en contradicción con el deber ser interno que surge de su propia vida. Pero a pesar de su contradicción el uno no niega al otro, sino que el deber ser externo se integra en la exigencia moral interna de la vida, adquiriendo ésta objetividad desde su individualidad: la vida asume los contenidos objetivos de la ley moral externa de la misma forma que el cuerpo ingiere los alimentos integrándolos como parte de sí mismo. Se sigue entonces que "[el] punto decisivo en todo ello es que la vida individual no es subjetiva, sino que, sin perder en modo alguno su limitación a este individuo concreto, en cuanto deber ético es, en última instancia, algo objetivo" (Simmel, 2003 [1918]: 97). La ley individual de exigencia moral brota de la vida de los individuos, pero no está por ello ausente de objetividad y de validez para los otros.

Así, ni lo universal equivale lógicamente a lo objetivo ni lo individual a lo subjetivo: se puede establecer una ley individual de validez objetiva. Y es que el individuo se da a sí mismo la ley individual como ser vital y ser total, y no como individuo aislado e independiente. Con todo, el deber ético es cuestión individual porque vital, y no universal porque responda a una facultad del alma de contenido universal y supraindividual que coaccione al resto de facultades. La responsabilidad ética está para el individuo bien fundamentada porque proviene de sí mismo, se la da él mismo, y no le es impuesta desde fuera. Procediendo de la unidad vital y no de fuera adquiere el deber ser un contenido objetivo, porque se entiende como contenido a realizar por la voluntad según su deseo vital; pero en cualquier caso se articula bajo la forma de una ley individual, porque la unidad vital de la que procede no es universal sino individual (Simmel, 2003 [1918]: 72).

El deber que es contenido de la ley individual adquiere para el individuo el carácter de deber propio, mientras que con la ley universal siempre cabe preguntarse si ese deber respecto al cual actúo me le doy yo mismo en tanto que conciencia o proviene de algo externo a mi vida. El deber de la ley individual es un deber asumido como propio, que la propia individualidad viviente se impone porque se entiende como contenido objetivo que refiere a la totalidad vital de la existencia individual. Además, la diferencia de los individuos entre sí no los exime del cumplimiento de la prescripción moral por dos razones fundamentales: la primera, porque su diferencia es una diferencia vital que

refiere a la totalidad del ser individual en cuanto ser vivo que alberga en su núcleo interno el torrente vital individual. Y la segunda, porque esa prescripción moral parte de la propia vida en su individualidad, y no de algo externo ni superior a ella.

Que tú seas distinto a todos los demás no impide que haya para ti, en igual medida que para los demás, un deber ser idealmente prescrito, pues éste surge de tu propia vida y no de un contenido condicionado por la posibilidad de universalización, que podría, eventualmente, dejar fuera de ella tu caso. En cambio, allá donde individualidad y ley guardan entre sí una relación tensional el individuo tiene siempre la escapatoria de decir: esa ley no se adapta a mi caso, no es mi ley (Simmel, 2003 [1918]: 104).

Los contenidos de la ley universal -del imperativo categórico- sólo resultan apropiados para apresar con ellos las determinaciones del deber que refieren a las partes, relaciones o momentos de la vida que pueden ser comprendidos bajo formas conceptuales y sistemas lógicos. Pero todos aquellos momentos fugaces, instantáneos y cambiantes de la realidad viva, que no pueden ser más que vivenciados, nunca formulados, quedan fuera de la ley cayendo en la categoría de la anarquía. Y frente a esta incapacidad manifiesta de la ley universal respecto de los elementos de la vida que no pueden ser apresados conceptualmente la ley individual se muestra como virtud. Como dice Simmel:

No puedo negar que a menudo he sentido como reverso del rigorismo moral kantiano una especie de desamparo anárquico frente a los momentos de la vida irreductibles a esquemas lógicos, e incluso frente a la vida como totalidad. La ley del individuo, en cambio, desarrolladas a partir del mismo nódulo radical del que toma origen su realidad [...], abarca todo fragmento vital, se obtenga éste analítica o sintéticamente, porque aquella ley no es otra cosa que la totalidad o centralidad de esa misma vida que se manifiesta como deber (Simmel, 2003 [1918]: 73).

En resumen, Simmel propone una ley de exigencia ética y contenido normativo que sea individual pero universal y objetiva, y que por su carácter y fundamento vivencial no es posible apresar en conceptos. Una ley que conecte cada acto aislado con la totalidad vital del individuo y que en esa medida exija de él una responsabilidad en cuanto a su totalidad. Una ley que parte de la propia vida -del proceso vital, no de sus contenidos- y que refiere a la propia vida, no estando condicionada por una instancia superior y externa que la obligue a desarrollarse hacia tal o cual fin; el fin es el desarrollo vital en sí mismo y desde sí mismo. Esta ley, aunque no conceptualizable porque no es lógico-racional, es válida para cada individuo y para todos ellos y capaz de condicionar su acción sin perder legitimidad porque atiende a los rasgos individuales de la personalidad. Con la noción de ley individual, dice Leyva, Simmel invierte el proceso kantiano de construcción del imperativo moral: ya no desde lo universal a lo particular, sino de lo particular o individual a lo universal, a fin de evitar una ley moral universal vacía de contenido para el caso particular de la vida individual y concreta (Leyva, 2007: 50).

4.4. Individualismo. A partir de esta idea de ley individual Simmel ve la posibilidad de desarrollar un nuevo individualismo que haga frente a un socialismo demasiado deficiente. Esta forma de individualismo, ya lo hemos adelantado más arriba, se entiende como síntesis entre los dos tipos históricos de individualismo más importantes.

4.4.1. El individualismo ilustrado del siglo XVIII. En el siglo XVIII la exigencia y necesidad de libertad del individuo respecto de las fuerzas de la sociedad y de la tradición que le coaccionan cobra especial importancia. Una de las causas de la denuncia de la coacción que las fuerzas sociales ejercen sobre el individuo es que durante el XVIII se hace consciente de que las viejas formas sociales de la Edad Media - como los privilegios de los estratos superiores- no son capaces de albergar dentro de sí las fuerzas y energías vitales que comienzan a emerger con el desarrollo de la industria y la división del trabajo; el individuo experimenta esto como una violentación sobre el despliegue de sus capacidades. Además, todas estas formas -instituciones, organizaciones, leyes- pierden legitimidad cuando la Iglesia, a la que están estrechamente vinculadas, pierde autoridad y poder (Simmel, 2002 [1917]: 111).

El individualismo ilustrado es una forma de individualismo que evoluciona del individualismo del Renacimiento. Entiende este individualismo como emancipación interna y externa del individuo respecto de las formas sociales de la Edad Media que igualaban las funciones internas del espíritu y las manifestaciones externas de la personalidad según unidades homogéneas y restrictivas: el individuo no disponía de espacio para la libertad individual y la autorresponsabilidad. La exigencia de este primer individualismo -el del Renacimiento- no es la libertad, sino la distinción del individuo, pero no logra aún superar ciertas barreras que le impiden un desarrollo total y absoluto de sus fuerzas vitales, de su autonomía y personalidad.

Contribuye no obstante al cultivo de las energías requeridas para el desarrollo de los valores internos y externos del individuo, que en el siglo XVII sólo encuentran el obstáculo de las ataduras objetivas, que obligan a conducir las fuerzas vitales del individuo por vías antinaturales e impiden el libre desenvolvimiento de la persona. El ideal de libertad del movimiento ilustrado se presenta como vía natural -frente a la vía antinatural a que obligan las viejas formas sociales- para la expresión de la personalidad individual, con todos sus valores, cualidades, propiedades y energías. Es un ideal estrechamente ligado al Estado de naturaleza, en el que los individuos son libres de ataduras sociales, económicas, políticas y religiosas; el objetivo para garantizar el desarrollo cultural de la humanidad hacia la razón natural es la vuelta a la libertad del Estado de naturaleza. El punto inicial y final del proceso de desarrollo humano se conectan con el ideal de libertad (Simmel, 1986 [1916]: 271).

Se reclama la libertad del individuo sobre la base de su universalidad, es decir, partiendo del hecho de que en todo individuo hay un núcleo universal y humano común a todos ellos y en virtud del cual son todos iguales. Sólo en el desarrollo de ese núcleo interno, racional y verdaderamente humano, abandonando intereses superfluos y empíricos que someten al individuo, alcanzará éste la libertad; una libertad que se

entiende por lo tanto estrechamente vinculada a la igualdad como igualdad natural (Leyva, 2007: 47).

Pero el ideal de libertad del XVIII esconde según Simmel una contradicción interna. La libertad del individuo sólo es posible siempre y cuando el resto de individuos que forman la sociedad también disfruten de ella. Pero esto nunca sucede así, dado que cada fuerza que colabora para el poder de unos y para determinar el estatus de los individuos son cuantitativa y cualitativamente desiguales, de modo que siempre habrá algún hombre libre que se aproveche de las desigualdades existentes para consolidar y ejercer su libertad. La libertad requiere de igualdad para convertirse en un ideal verdaderamente capaz de conducir al hombre hacia el desarrollo de su razón autónoma. Pero en la realidad social empírica, libertad e igualdad son ideales irreconciliables: sólo quitándole al individuo los elementos y fuerzas que posibilitan que, en su condición de superioridad, se aproveche de los menos aventajados para consolidar y ampliar su estatus, puede instaurarse una sociedad igualitaria y, con ello, libre: "La plena libertad de cada uno sólo puede existir sobre la base de la plena igualdad con cualquier otro" (Simmel, 2002 [1917]: 115).

Para superar el conflicto entre libertad e igualdad se introduce el ideal de la fraternidad: no puede suprimirse con la coacción, porque la libertad no admite violentación alguna - ya sea legal o no-, por lo que se introduce el medio del altruismo fraternal, de la empatía y la compasión; "sólo por medio de la renuncia moral a valerse de las ventajas naturales se podría restablecer la igualdad después de que [hubiese] quedado destruida por la libertad" (Simmel, 2002 [1917]: 115).

Durante el siglo XVIII se desarrolla también un concepto global de naturaleza según el cual existe una ley natural válida para todo lo natural, es decir, tanto para el hombre como para el universo, en virtud de la cual cada fenómeno natural es un caso particular, un punto de intersección dentro de esta ley natural. La corriente histórico-cultural del individualismo bebe de este concepto de naturaleza concibiendo al hombre como hombre genérico, no como hombre individual. El ideal de libertad se dirige hacia este hombre histórico, hacia la raza humana como unidad natural, y no al hombre individual y diferenciado que es una parte de la multiplicidad de esta unidad genérica. Dentro de cada hombre individual reside, en tanto que hombre genérico, el derecho a la libertad y a la igualdad que emana de la ley natural. La idea de que toda existencia humana refiere y alberga en sí misma a la humanidad en su generalidad permite conectar los ideales de la libertad y la igualdad (Simmel, 1986 [1916]: 273-274).

La liberación del hombre consiste en el abandono de las influencias y desviaciones empíricas que lo individualizan y someten como hombre heterónimo, impidiendo el despliegue de su ser genérico esencial; en la superación de su individualidad hacia la confirmación de lo general y esencial que reside en él. El yo empírico es un yo diferenciado, distinto al resto en función de sus relaciones externas y determinaciones histórico-sociales, heterónimo porque sujeto a fines, necesidades y deseos empíricos, y de muy escaso valor moral. El yo que se construye exclusivamente desde sí mismo

convirtiéndose en soberano de sí es yo autónomo, verdadero en tanto que sus potencialidades emergen de su propio centro, igual a todos en la medida es centro humano y natural, y de alto valor moral porque actúa motivado por el deber interno y no por intereses empíricos. El hombre autónomo y libre es el hombre que actúa por deber, como yo moral y auténtico, y como tal es yo natural, igual al resto (Simmel, 2002 [1917]: 123-124).

4.4.2. El individualismo romántico del siglo XIX. Durante el siglo XVIII y de forma paralela al individualismo ilustrado que asocia la libertad a la igualdad fundando ambos ideales en el núcleo universal de lo humano surge el individualismo romántico, que rompe la relación entre igualdad y libertad -aunque su auge y máxima expresión tienen lugar en el siglo XIX-.

Con la pérdida de legitimidad de la Iglesia y la secularización de la sociedad las formas externas y objetivas que coaccionaban la libertad del hombre medieval pierden poder y justificación ante el individuo y éste se enfrenta a ellas, que no son ya capaces de soportar las fuerzas vitales que contienen, reclamándose nuevas formas que alberguen las potencias anímicas del nuevo individuo moderno. En el siglo XIX el afán romántico de diferenciación, no ya sólo de individualización o de libertad, rompe la relación ilustrada entre libertad e igualdad que hemos visto en el apartado anterior: tenemos por un lado la búsqueda de individualidad diferencial que es propia del romanticismo y por otro la pretensión de igualdad sin diferenciación propia del socialismo (Leyva, 2007: 47).

El individualismo ilustrado libera e independiza a los individuos de las fuerzas externas que los coaccionan -sociales, culturales, económicas-, mientras que el individualismo romántico pretende la liberación de cada individuo como ser particular, único e incomparable; pretende su diferenciación (Simmel, 2002 [1917]: 124). Como dice Serra, ahora el objetivo no es hacer a los individuos libres, sino hacerlos diferentes y peculiares (Serra, 2000: 258-259). El valor a destacar para este tipo de individualismo no es lo universal y común a todos, como sostenía el primer tipo, sino lo cualitativamente diferente, lo particular que reside en cada individuo y hace de cada uno de ellos una unidad irrepetible. Y en cuanto a la relación entre el individuo y la sociedad lo que se valora es la contribución objetiva que el individuo como personalidad única es capaz de lograr o de realizar para el bien y el desarrollo de la sociedad. Podemos reconocer en la teoría de la libertad de Stuart Mill un claro ejemplo del auge que este segundo tipo de individualismo tendrá durante el XIX.

La especificidad y singularidad del individuo le convierten en una unidad diversa en sí mismo: para lograr esta singularidad única es necesario que cada uno de los elementos de su espíritu, cada una de sus facultades vitales, se desarrolle de modo independiente en la dirección que le es propia, pero en una relación de reciprocidad con el resto. Se pide que en el interior del individuo se produzca un proceso de diferenciación de los roles y tareas de cada facultad, de modo que el óptimo desarrollo de cada una de ellas implica el óptimo desarrollo del individuo como unidad diversa y diferente. Lo mismo

sucede en el plano de la sociedad, en el que se precisa de un trabajo armónico de todos los miembros para que puedan, en su contribución al bien común, desarrollar su individualidad de la mejor manera posible.

El liberalismo del XVIII surge como reacción ilustrada ante las sujeciones de los estamentos, las clases y los derechos divinos de la Iglesia y la monarquía sobre los individuos -el individuo, iluminado por la razón, comprende que estas sujeciones, que pasan por ser naturales, carecen de fundamentos para su legitimidad y justificación-, que se liberan de los yugos que impiden el libre desenvolvimiento de su personalidad (Simmel, 1978 [1903]: 23-24). El pensamiento romántico introduce la necesidad no sólo de liberarse del yugo de las fuerzas externas como hombres libres, sino también de diferenciarse de la masa de ciudadanos libres como individuos diferentes. El nuevo concepto de libertad que aparece es un concepto que exalta la individualidad frente a la universalidad y, por tanto, se aleja del ideal de la igualdad. El individuo particular sigue siendo parte de un todo superior a él y que representa, pero lo simboliza ahora de un modo diferente al resto e incomparable. A los individuos ya no los vincula una ley universal que determina su hacer sobre el mundo y con los otros en la medida en que les obliga al cumplimiento del imperativo moral, sino que ahora están vinculados por esa capacidad de expresar, cada uno del modo que mejor le convenga, su humanidad; el punto común ya no es la igualdad unitaria de todo lo humano, sino la diversidad de la unidad humana. Lo que los hombres son como personalidades diferentes y diferenciadas, y no su modo de actuar en virtud de una voluntad o de una razón intrínseca a todos ellos y universal, es el fundamento de la ética del individualismo romántico (Simmel, 2003: 117).

4.4.3. Los individualismos en el arte. En sus reflexiones sobre estética y filosofía del arte (Simmel, 1986 [1918]) Simmel asocia el individualismo ilustrado -también llamado individualismo florentino o del Renacimiento (Simmel, 2003), individualismo kantiano o racionalista- con el arte clásico-románico y el individualismo romántico con el arte germánico y barroco. Así, dice Simmel que la individualidad del Renacimiento florentino, amparada bajo la forma del arte clásico y románico, encuentra en la individualidad germánica su contrario. Las representaciones del arte clásico-románico vinculan todos sus elementos a un punto central y universal que los dota de significado -núcleo universal de lo humano en la ética-, mientras que en las representaciones del arte germánico cada elemento particular, sean individuos o las partes constitutivas de un individuo, refieren a sí mismas, se desarrollan desde sí mismas y en sí mismas encuentran su sentido, rechazando todo elemento central y toda forma de expresión objetiva. No hay nada en estas representaciones que invite a pensar en algo superior, universal e ideal que cada individualidad expresa a modo de cristalización:

Éste [el estilo germánico] busca en cada hombre el punto de su unicidad y permanece en lo más profundo indiferente al hecho de si con ello constituye un tipo o si tal naturaleza individual, también en sentido numérico, únicamente puede darse como "caso único" en el mundo (Simmel, 2003: 129).

El individualismo florentino es un individualismo que destaca lo universal como condición para la expresión de la individualidad, que tiene que ver con el modo en que el individuo manifiesta lo universal que hay en él. El individualismo germánico y romántico destaca la peculiaridad, la distinción y la diferencia de cada individualidad por encima del vínculo común que éstas puedan compartir. La obra individual clásica busca adaptarse a la forma para, a partir de ella, lograr la armonía y equilibrio entre sus partes. Dada la forma, dado el contorno de la obra, se aplica sobre éste y a condición de éste el contenido individual que trata de expresar las características esenciales del estilo. De este modo la obra de arte queda bien diferenciada del exterior, cerrada sobre sí en virtud de la forma -que actúa como un marco-, y se presenta como unidad homogénea y armónica. En el arte germánico la forma que adquiere la obra es una forma individual que no revela ningún sentido general. Mientras en el arte clásico la representación formal y abstracta de la obra determina y condiciona el modo de manifestarse de la potencia vital, en el arte germánico la vida determina la representación y la ajusta a sus demandas y necesidades; en el arte germánico "la vida se configura, por así decirlo, desde sí misma, absolutamente desde el interior" (Simmel, 1986 [1918]: 195) y no ajustándose a unas formas generales y abstractas de representación.

4.4.4. El individualismo de Simmel. Los dos tipos de individualismo que acabamos de ver no son más, comenta Simmel, que las dos formas puras o los dos extremos conceptualmente separados de la individualidad, que en la realidad no aparecen tan claramente determinados, sino con ciertas gradaciones, interrelaciones y fusiones. El espíritu germánico, por ejemplo, también supo beber de la forma clásica del individualismo para desarrollar el individualismo ilustrado del XVIII, del que Kant es principal exponente: la autonomía del sujeto está condicionada por su ser universal y responde en último término a la ley universal que de éste se desprende como exigencia moral. Kant concilia la autonomía individual con la obediencia a una ley universal haciendo nacer esta ley desde la propia autonomía del sujeto, en razón de un núcleo universal contenido en su ser individual que comparte con el resto (Simmel, 2003: 131).

Simmel define la libertad como la capacidad del sujeto para desarrollarse como personalidad individual, en un desarrollo de sus cualidades y energías internas sin imposiciones ni obstáculos externos (Simmel, 2003 [1900]: 112). La libertad de los individuos implica por tanto una acentuación de sus diferencias más naturales, tendiendo cada vez más hacia la desigualdad. Es cierto, dice Simmel, que la libertad colabora para la eliminación de las desigualdades de clase, pero contribuye a una desigualdad referida a las personalidades de los sujetos libres. Por su parte Serra dice que el concepto simmeliano de libertad consiste en un 'cambio de obligaciones' (Serra, 2000: 257); es aquello que el individuo experimenta en el paso de una obligación a otra que en un primer momento no es vista como tal, sino sólo después de pasado un tiempo; es la liberación de antiguas presiones que ahogan las fuerzas vitales del individuo y su sustitución por otras limitaciones capaces de albergar estas fuerzas y energías vitales sin constreñirlas.

La libertad es, siguiendo a Simmel, con la ley y sólo con la ley, pero siempre y cuando entendamos por ésta una ley individual que nace del principio vital del individuo y que el individuo se pone para sí; sólo así será posible articular una teoría moral capaz de hacer al individuo responsable de su acción sabiéndose libre y aceptando la acción para sí porque, proviniendo el imperativo del deber ser ideal que la vida erige sobre sí misma, el individuo es consciente de que realizar esa acción y asumir sus consecuencias es bueno, provechoso, útil para su vida -y para el objetivo último de despliegue y perfeccionamiento vital-. Vemos entonces que la ética simmeliana, reaccionando contra el imperativo categórico de Kant, se aproxima más a la moral nietzscheana; y también a la idea nietzscheana de libertad como autorresponsabilidad, como dominio de sí y apoderamiento de la existencia -voluntad de poder-. Teniendo en cuenta su noción de ley individual y el especial interés que puso en las figuras principales del arte germánico y barroco, como Goethe o Rembrandt por citar a los más destacados, parece obvio pensar que Simmel se postula, en la distinción entre el individualismo ilustrado y el individualismo romántico, por éste último.

Pero no debemos olvidar que confía Simmel en que estos no hayan sido los únicos esfuerzos del hombre para la individualidad y que aún puedan desarrollarse, en un futuro y como síntesis superior de ambas ideas -la dialéctica hegeliano-marxista está muy presente en las estructuras de pensamiento simmelianas. Propone una nueva forma de acercamiento a la relación entre opuestos no desde la perspectiva de su oposición irreductible, sino desde la perspectiva de una unidad superior, dinámica y en transformación (Leyva, 2007: 58)-, nuevas formas para afirmar la personalidad de los individuos de un modo libre y autónomo. Apela a que en el futuro, ante la reducción mecánica y funcional a la que la sociedad moderna de consumo somete a los individuos, se logre una síntesis entre ambas formas de individualismo que rescate lo mejor de cada una de ellas -la igualdad en derechos del individualismo del XVIII y la diversidad cualitativa de las personalidades del individualismo del XIX- y de la que resulte una unidad superior de individualidad y liberación.

Algo similar al anhelo de Simmel con respecto a una forma sintética de individualismo realizó, según el propio Simmel, Goethe. El Goethe de los primeros años de juventud, empapado por el espíritu germánico y su ideal de la individualidad como diferencia, modera ese individualismo tras viajar a Italia, integrando ambos tipos: "[...] bajo el influjo del clasicismo y del arte italiano, ese individuo [que vive desde sí mismo y desde sí mismo expresa su personalidad] se había modificado en él" (Simmel, 2003: 133). Y según Simmel "Goethe recurrió a esa especie de individualismo porque no pudo dar forma acabada, ni conceptualización clara, ni leyes firmes al individualismo de su juventud" (Simmel, 2003: 131-134).

Esta es una de las grandes diferencias entre el individualismo clásico y el germánico, que parece puntuar a favor del primero: que el individualismo alemán, por brotar desde sí mismo y no referir a ninguna objetividad externa, no es conceptualizable y difícilmente puede aprehenderse; no es inteligible, mientras que el individualismo clásico, referido a una categoría universal y fuertemente conceptualizada, sí. Es por eso

que "[vivir] al modo germánico es manifiestamente más peligroso, más oscuro, más responsable que hacerlo según la manera clásico-románica" (Simmel, 2003: 134); porque se entiende esta forma de vida como una vida cuya ley emana de sí misma, que se la da el individuo desde sí mismo y para sí mismo y no en virtud a una instancia superior y externa -cuya norma sería, por otro lado, concebida como coacción de la voluntad individual-. Creo que debemos entender entonces peligroso y oscuro como incierto, como peligroso para el propio individuo en tanto que ha perdido certezas externas que le sirvan de asidero y de excusa para eximirse de la responsabilidad de su acción.

4.5. Goethe: ejemplo histórico-artístico de la ley individual. Al hilo de las últimas reflexiones incluidas en torno al individualismo en el arte y al individualismo de Goethe creo que la posición ética de Simmel con la noción de ley individual podrá aclararse si hacemos una breve mención a cómo Simmel halla en el arte moderno y el arte de vanguardia la forma del individualismo cualitativo del movimiento romántico y en el que, como indicaba Nietzsche, la diferencia y la distancia aristocrática para con los otros sustituyen a la noción ilustrada de igualdad natural. La gran obra de arte que expresa lo diferente, superior y aristocrático del hombre está directamente relacionada, pensaba Simmel, a una personalidad diferente, superior y aristocrática en la que toda expresión externa de la movilidad interior se realiza de manera inmediata, sin influjos ni mediadores externos que alteren su personalidad diferencial y sin leyes externas que coaccionen la vida individual (Leyva, 2007: 52).

Simmel insiste en la necesidad de romper con la idea de universal asociada a lo teórico y que le impide al hombre ver lo individual en lo universal y captarlo desde esa dimensión vivencial e inmediata de experiencia; esto es, no como un abstracto que se pone sobre la vida y la domina, no como una ley formal vacía de contenido y que se adapta a cualquier contenido mostrándose indiferente ante su peculiaridad, sino como la propia vida elevándose sobre sí misma y expresándose a sí misma. La universalidad no es algo que domine a lo individual sino que es 'universalidad de lo individual', construcción absoluta de lo individual en la que lo individual se expresa en su forma más elevada, igual que la sociedad no es una entidad superior a cada individuo y previa a ellos, sino resultado de sus interacciones con los otros (Leyva, 2007: 54-55). En la ley individual que el arte y la persona de Goethe -y Rembrandt- representa lo individual y lo universal no aparecen como conceptos opuestos, sino que el uno se remite al otro y el otro al uno. Pero Leyva destaca que según Simmel otros artistas como Velázquez, Shakespeare o Dante también comprendieron y expresaron en su obra la necesidad artística de elevar lo individual a lo universal para que el espectador, apropiándose de la individualidad del autor y con ella de la suya propia, encuentre una significación universal y su capacidad de creación de la realidad objetiva (Leyva, 2007: 58).

En la vida de Goethe, que Simmel entiende como la vida de un genio sin parangón, la producción de los contenidos de la vida y esos mismos contenidos se desarrollan sobre la base del propio proceso vital, esto es, lo objetivo de acuerdo con lo subjetivo, y no al revés como postula el racionalismo contra el que Goethe reacciona, que pretende dar

fuerza y valor a la vida en tanto que se desarrolla a partir de los contenidos. Goethe confía en la vida porque su existencia es absolutamente vital, individual y genial (Simmel, 2005 [1913]: 20). Aunque hombre objetivo e interesado por las cosas objetivas del mundo, toda la existencia de Goethe se desarrolla desde el centro mismo de la vida, actuando y creando realidades determinadas solamente por sus fuerzas y necesidades internas. Sus productos, aunque objetivos, son resultado del desarrollo de sus energías, y reflejo de estas energías. En Goethe se da una unidad genial y excepcional de vida e idea -excepcional teniendo en cuenta que la idea, una vez consolidada como realidad objetiva, tiende a desprenderse de la vida y a oponerse a ella-. Goethe "expresa con sumo acierto el hecho de que en este caso los contenidos de la vida poseen su idealidad como procedente del carácter de proceso, y no como procedente de una cosa exterior por valiosa que sea" (Simmel, 2005 [1913]: 21).

Goethe, transitando entre las dos formas de individualismo, entiende la individualidad humana como fuente de vida, y por eso que la vida sea para él vida individual (Simmel, 2005 [1913]: 132). Toda propiedad, toda actividad, todo estado de ánimo, etc., en general, todo contenido de la vida de un hombre, procede de su individualidad. En la obra de Goethe el individualismo romántico se ve reflejado en el hecho de que de las figuras principales de sus relatos, como si se tratasen de a priori para la configuración de la vida y la contemplación del mundo, surgen los microcosmos de las obras de arte, los mundos de sus novelas:

Ese rasgo característico de las figuras goethianas: que con su nombre puede bautizarse una imagen del mundo, que sus distintas manifestaciones sean sólo fragmentos de una intuición global, de un sentimiento global, idealmente cerrado, es lo que por vez primera muestra todo el sentido en que la configuración de hombre de Goethe pertenece a aquella segunda forma de individualismo que yo calificué de cualitativa (Simmel, 2005 [1913]: 143).

5. La tragedia.

Ya hemos dicho en varias ocasiones que el pensamiento simmeliano es un pensamiento profundamente ambivalente y, en consecuencia y atendiendo a lo que ahora veremos, trágico. La 'tragedia' en Simmel es un concepto fundamental para penetrar en sus principales ideas, pero también un método para una comprensión efectiva, ágil, abierta y dinámica de la realidad social y humana. Como concepto nos va a servir para introducir las ideas de 'tragedia de la cultura' y 'tragedia de la vida', que personalmente considero piedra angular de la filosofía y la sociología de Simmel y clave fundamental para el objetivo de rescatar su pensamiento articulándolo como elemento de crítica a la sociedad y al capitalismo moderno. A este respecto Molina Caro dice en la introducción a *El conflicto* que si en su filosofía -y también en su sociología- Simmel se guía por antagonismos de contrarios, el antagonismo último es la 'tragedia de la cultura' (Molina Caro, 2013: 13). Además, el tratamiento del concepto de 'tragedia' nos instará a manejar otros conceptos tales como el de 'límite', 'conflicto' y 'moda' -de éste último nos ocuparemos en el siguiente punto-.

Y como método, tal y como veremos, es el procedimiento más adecuado para adaptar la dialéctica hegeliano-marxista a unos tiempos de tanta complejidad y dinamismo como estos que vivimos desde las primeras décadas del siglo XX. Ramos Torre dice que Simmel encuentra en la tragedia el elemento óptimo para el diagnóstico de la cultura moderna, incluyéndole así junto a Weber en la "corriente sociológica anti-trágica" (Ramos Torre, 2000: 38).

5.1. La tragedia en Simmel. Si queremos hablar de las tragedias de la cultura -de la tragedia de la cultura moderna nos ocuparemos en el siguiente punto-, de la vida, e incluso del organismo -Roberto Mellado llega a hablar, incluso, de una tragedia de la moda (Mellado, 2012: 94)-, que creo poder sintetizar en la gran 'tragedia del espíritu' sin con ello adulterar la idea original simmeliana, tendremos que explicar antes qué es para Simmel 'tragedia' y qué quiere decir que algo adquiera un carácter trágico.

Ramos Torre concibe la tragedia en Simmel como autoantagonismo y autodestrucción, según refiera a la situación trágica o al proceso trágico a partir del cual surge esta situación. Distingue tres modos de empleo de la tragedia en la obra de Simmel de entre las cuales el más frecuente consiste en tomar 'lo trágico' como tensión o antagonismo irresoluble entre fuerzas enfrentadas que nacen de un punto común. Las fuerzas positivas para un organismo y sus contrarias surgen del propio organismo; por eso que Simmel entienda la tragedia como autocontradicción. Una lucha es lucha trágica cuando las fuerzas enfrentadas están unidas por una causa común de desarrollo y existe entre ellas una unidad intrínseca. Y esta autocontradicción tiene un horizonte último e irremediable de autodestrucción. Pero que lo trágico tenga un destino irreparable e irremplazable no quiere decir que todo destino sea trágico: "Si hay, pues, tragedia en la

cultura, esto ni fija un destino ineludible ni una estación final. El mundo social no está abocado a ser una encarnación de lo trágico, ni siquiera en el sentido estricto y restrictivo que asigna al concepto Simmel" (Ramos Torre, 2000: 44). Simmel presenta el autoantagonismo como conflicto dialéctico en el que, al contrario de lo que pensaba Hegel, la síntesis final se mantiene no como destino seguro, sino únicamente como posibilidad; el final de la tensión dialéctica es una incógnita.

Simmel distingue lo trágico de lo triste. Es trágico aquel destino -destino en Simmel es la relación específica entre un yo individual que contiene en sí mismo y se da a sí mismo una dirección o sentido de vida, y una serie de acontecimientos externos que favorecen u obstaculizan la dirección exigida por aquél- en el que lo que se opone a la vida y termina por destruirla es un acontecimiento que ya estaba recogido de antemano en la dirección que el yo configura desde sí mismo. Y es triste el destino en el que el obstáculo que obstruye a la vida es externo, completamente objetivo y por tanto contingente. El obstáculo trágico es necesario porque era ya previsto por la vida, y la contradicción entre ambas instancias es entonces autocontradicción. Es una necesidad que no viene dada desde fuera, según las leyes del mundo, sino por la estructura apriorística del espíritu, que construye su sentido y dirección de vida (Simmel, 2014 [1918]: 100).

Por último, Ramos Torre dice que en Simmel la tragedia es resultado de la contradicción que resulta de la objetivación de un espíritu que se ha escindido del mundo -producto de su objetivación y encarnación- y pasa a dominarlo; entonces, atendiendo a la concepción simmeliana del proceso de evolución humana que ahora pasaremos a explicar, la tragedia es una realidad inherente a la existencia del hombre como ser cultural. Sólo cabe esperar que el fin de la Historia sea, al modo hegeliano, la realización del espíritu absoluto, la vuelta del espíritu a sí mismo y su reconciliación consigo mismo -una meta que ya hemos visto que Simmel no da por supuesta, sino que mantiene como posibilidad-; la Historia evoluciona hacia esta reconciliación y sus diferentes procesos y estados corresponden al establecimiento de fronteras a superar por parte del ser humano (Ramos Torre, 2000: 67).

5.2. 'Tragedia de la cultura'. Primeramente nos ocuparemos de la 'tragedia de la cultura'. A fin de evitar confusiones y para aclarar la exposición de las ideas simmelianas vamos a plantearnos antes en qué consiste el proceso de evolución cultural y qué es 'cultura'.

5.2.1. La evolución humana en la Historia. La evolución de la especie humana tiene un aspecto natural, pero cuando las fuerzas naturales humanas son orientadas y moduladas en función a determinados procesos teleológicos que tienden hacia un fin para el que éstas son medios, entramos en un estadio cultural. Simmel considera que este estadio deriva causalmente del desarrollo natural de la especie, de modo que naturaleza y cultura "son sólo dos modos de consideración diversos de uno y el mismo acaecer" (Simmel, 1986 [1908]: 119).

A este proceso evolutivo le subyace un impulso psíquico o una necesidad anímica que estimula el proceso de tránsito de lo puramente natural a lo cultural y elevado -en Simmel las formas históricas tienen una base de explicación psíquica, y por eso que entienda su teoría como una radicalización del materialismo histórico de Marx- que da origen al movimiento dialéctico de la historia -dialéctica entre el espíritu subjetivo y la forma objetiva-: ante la existencia de la naturaleza -y más adelante del Estado, de la religión y, ya en la modernidad, de la sociedad- como fuerza externa y hostil que amenaza la supervivencia física del hombre, éste se enfrenta a ella y trata de superarla; en ese enfrentamiento y anhelo de superación el individuo se desdobra como ser natural y ser social, enfrentándose y superándose a sí mismo en tanto que ser natural (Simmel, 1978 [1903]: 10-11).

El despliegue humano desde el estadio natural al estadio cultural se comprende también como proceso de diferenciación. Sigue Simmel la idea de Spencer de que el proceso evolutivo es un proceso de diferenciación de lo homogéneo a lo heterogéneo o de lo no diferenciado a lo diferenciado -de las sociedades primitivas a las sociedades modernas- (Kroker, 2003: 65). En la misma línea dice Múgica que Simmel, tomando los conceptos de cultura y de civilización como equivalentes, entiende el proceso cultural como un proceso de civilización del individuo y de la sociedad dominado por el principio de diferenciación (Múgica, 2003: 6). Y es también un proceso dialéctico, fuertemente marcado por el conflicto y la lucha como elementos fundamentales para la socialización. El desarrollo evolutivo del hombre, sobre todo a partir de su estadio cultural, consiste en el enfrentamiento dialéctico entre elementos antagónicos que proceden de una misma fuente de ser: individuo y sociedad.

Entonces el proceso de la evolución humana consiste en un salto del estadio natural al estadio cultural caracterizado por la tendencia teleológica hacia un fin de perfeccionamiento humano. El hombre es el único ser en cuyo interior acoge la exigencia de perfección: el único ser cultural. Así, 'cultura' es 'cultura humana', no pudiendo hablarse de la cultura de las plantas o de los animales (Simmel, 1986 [1908]: 120). Pero 'cultura' no puede definirse simplemente como actividad teleológica humana, dado que hay numerosas actividades de este tipo que no por ello reciben el título de culturales. ¿Qué es entonces lo característico de la cultura?

5.2.2. La cultura. Simmel entiende la cultura como el proceso que lleva a cabo el alma para encontrarse a sí misma; como el viaje del alma hacia sí misma (Simmel, 1988 [1911]a: 205). El relato simmeliano de la evolución del ser humano a lo largo de la historia es dialéctico y trágico, que como en Hegel se entiende como viaje del espíritu desde sí mismo hacia sí mismo saliendo hacia el reino de lo objetivo.

La personalidad contiene una imagen futura de sí que en el proceso vital desarrolla y construye alcanzando plena realidad; va de la posibilidad de desarrollo a la realización de esa posibilidad. Entonces, el desarrollo particular de cada una de las fuerzas anímicas tiende, aunque de forma independiente al resto, a la realización de la personalidad en su totalidad, a la realización de la imagen futura de la personalidad que la personalidad

contiene en una forma idealizada; el perfeccionamiento particular conduce al perfeccionamiento total. Este proceso de despliegue de las fuerzas anímicas para el perfeccionamiento total y unitario de la personalidad es una primera forma de cultura: es hombre cultivado aquel al que, habiéndose formado un saber o un poder particular y habiendo potenciado sus fuerzas particulares, todos estos progresos le sirven para el desarrollo y perfeccionamiento de su centralidad anímica; "[...] cultura es el camino desde la unidad cerrada, a través de la multiplicidad cerrada, hasta la unidad desarrollada" (Simmel, 1988 [1911]a: 206).

La cultura es un proceso que consiste en un despliegue y desarrollo de las fuerzas y capacidades anímicas particulares y que contribuye al desarrollo y perfeccionamiento de la personalidad en su unidad y totalidad, siguiendo la imagen ideal de la personalidad que la personalidad contiene como vida subjetiva proyectada hacia el futuro. Es un proceso teleológico que conduce a la realización del ideal de perfeccionamiento del alma en su totalidad y centralidad.

Aplicado a los objetos: cultivar consiste en llevar a su perfección a la cosa natural, perfección que ya se encuentra inscrita en su tendencia de desarrollo pero que sólo mediante la intervención humana puede llegar a realizarse; es desarrollar y realizar las posibilidades de ser latentes en la estructura orgánica y natural del objeto, perfeccionando su naturaleza. Pero 'cultura' también puede significar la actividad que consiste en tomar un objeto natural y transformarlo para la satisfacción de una necesidad humana que no siempre coincide con su tendencia de desarrollo. En este caso el fin le viene dado al objeto desde fuera, y 'cultura' significa entonces la modificación de un objeto natural para su desarrollo en la dirección establecida por un sujeto según sus propios fines y necesidades. Y 'cultura' se distingue de 'naturaleza' porque esta modificación no se sigue del desenvolvimiento causal de las fuerzas del objeto, sino de la intervención de un sujeto para ponerle en relación con una teleología distinta a la suya natural (Simmel, 1986 [1908]: 120).

Para hablar de 'cultura' precisamos de dos elementos fundamentales: en primer lugar, un algo externo que contribuya al desarrollo particular de cada una de las fuerzas anímicas -conocimientos, saberes, técnicas-. Estos elementos externos son elementos culturales que se escinden de la subjetividad en su proceso de perfeccionamiento de los que ésta requiere para realizar su ideal. Y en segundo lugar, como hemos visto que no basta con el desarrollo particular de las fuerzas anímicas para hablar de hombre cultivado, esta multiplicidad de desarrollos contribuye al perfeccionamiento total y unitario de la personalidad; desarrollo que consiste en la realización de una imagen ideal de sí misma que el alma guardaba previamente. En este sentido la cultura sirve como solución a la tensión entre objeto y sujeto, dado que Simmel no entiende el proceso de perfeccionamiento como proceso cultural si no produce un desarrollo del centro anímico, y si no se sirve el alma para este desarrollo de algún objeto externo a ella. "[...] la cultura significa aquel tipo de perfección individual que sólo puede consumarse por medio de la incorporación o utilización de una figura suprapersonal, en algún sentido ubicada más allá del sujeto" (Simmel, 1988 [1911]a: 213).

Cuando el espíritu sale de sí en el viaje cultural hacia sí mismo -volviendo como espíritu realizado- lo hace hacia el mundo de lo objetivado, de los objetos o de los productos culturales -el ser humano se distingue del resto de animales porque es un ser cultural. Y que sea un ser cultural quiere decir que crea objetividades, que se escinde del mundo y se enfrenta a él objetivándolo y tomándolo como medio para la satisfacción de sus intereses y necesidades: "el ser humano es el animal objetivo" (Simmel, 2003 [1900]: 353) y animal que objetiva-. La salida del espíritu de sí para volver a sí es la salida hacia las distintas formas culturales que los 'yoes' anteriores han ido desarrollando en su camino de perfección y dejan como legado: las estaciones de la ciencia, del arte, de la religión, de la moral, del derecho. En el proceso de la cultura se encuentran y reconcilian el espíritu subjetivo con el producto espiritual objetivo. Con todo, la cultura sólo es posible en la salida del alma hacia algo externo. Esta visión del despliegue cultural del ser humano es semejante a la visión hegeliana de la 'historia' como despliegue dialéctico del espíritu. Mellado dice que cultura consiste en que el individuo parte de lo individual hacia lo universal y retorna de nuevo a lo individual escindiéndose y volviendo a sí como una unidad desarrollada (Mellado, 2012: 91).

El punto álgido del proceso cultural es aquel en el que participan y se incluyen las objetividades creadas por la subjetividad, y en este punto las distintas partes del sujeto se encuentran interaccionando entre sí, formando una unidad múltiple y dinámica. Se sigue de ello que hay cultura cuando el desarrollo unilateral de cada una de las partes del ser individual interacciona con el resto ayudando al perfeccionamiento de la totalidad. De este modo, Simmel afirma que la especialización no es cultura si no se ponen en común las direcciones unilaterales que han tomado cada una de las partes esenciales del individuo; 'cultura' es el "desarrollo de nuestra totalidad interna" (Simmel, 1986 [1908]: 124). A este respecto dice Múgica que la especialización técnica o científica es indicio de cultura en la medida en que perfecciona unilateralmente partes esenciales del alma subjetiva, pero no es cultura propiamente dicha porque no une estas perfecciones para conformar la unidad (Múgica, 2003: 13). Es por eso que muchos de los valores y pensamientos que son producto de la construcción subjetiva no sean tomados, a pesar de su perfección, como valores culturales. Precisamente porque su perfección los cierra sobre sí, haciendo imposible su contribución para el perfeccionamiento de la totalidad anímica. Frente a estos valores tenemos los productos propiamente culturales, que fomentan y facilitan el desarrollo de la totalidad anímica de los sujetos individuales.

5.2.2.1. 'Cultura objetiva' y 'cultura subjetiva'. En el estadio cultural de la evolución humana se produce una contradicción entre la 'cultura subjetiva' y la 'cultura objetiva', o entre creador y objeto creado.

'Cultura objetiva' es el conjunto de productos de la actividad espiritual y subjetiva que se han instalado en el orden de lo objetivo independizándose de los sujetos creadores, y que posibilitan el perfeccionamiento total del alma (Simmel, 1986 [1908]: 126). Flamarique dice que las formas sociales, aunque producto de la subjetividad, no se reducen a la conciencia individual. La 'cultura objetiva' es el conjunto de todas estas

formas sociales, y causa pero también condición de la interacción entre los individuos porque la acción entre estos se instala dentro de un marco social o un mundo objetivo y autónomo (Flamarique, 2003: 98). La 'cultura subjetiva' es la "medida de desarrollo de las personas alcanzada de este modo" (Simmel, 1986 [1908]: 126), es decir, gracias a la participación del orden de los productos objetivos y objetivados. Y al hilo de esta distinción dice Simmel que el ser histórico remite a dos niveles de desarrollo autónomos e independientes el uno del otro: el de la configuración objetiva e impersonal y el de las personalidades y sus atributos y cualidades subjetivas (Simmel, 2010 [1894]b: 55). Robles comprende la 'cultura objetiva' como el conjunto de los objetos y producciones - físicas o espirituales- que se han independizado del sujeto creador, y la 'cultura subjetiva' como el movimiento de desarrollo espiritual de la vida individual (Robles, 2000: 230).

Generalmente Simmel entenderá como 'cultura' el proceso de creación subjetiva de productos objetivos y de desvinculación de éstos respecto de su fuente creadora. Así, en *Filosofía del paisaje* (Simmel, 1986 [1913]: 180) dice que la cultura es el conjunto de figuras creadas por el espíritu humano desvinculadas de éste y que alcanzan objetividad, autonomía y legalidad propia, situándose más allá del ámbito de las subjetividades -son los contenidos de la ciencia, el arte o la religión- y consolidándose como formas que albergan los contenidos vitales de los sujetos creadores. Pero con la cristalización de las formas a través de las cuales el espíritu conduce sus energías hacia la construcción de productos que sirven para su desarrollo, este fluir vital para el cultivar interno y total del individuo no se somete totalmente a las exigencias establecidas por las figuras objetivas de la cultura; es decir, la potencia vital no está sometida a la forma objetiva que los productos de su acción adquieren, sino que esta forma objetiva y cultural surge de ella en la medida en que crea contenidos nuevos, no conformándose con los ya aportados.

Habermas dice que Simmel articula un concepto dinámico de 'cultura' como proceso abierto y dialéctico entre alma y forma: 'cultura' es la subjetividad pero también las objetivaciones que desarrolla a modo de manifestaciones externas. El espíritu crea formas objetivas desplegando sobre ellas sus fuerzas anímicas con el objetivo de elevar su alma a la imagen ideal que él mismo se hace -como decíamos más arriba, la imagen ideal que el hombre o la vida individual construye de sí misma es su horizonte de desarrollo-. El proceso cultural seguirá un ritmo normal de desarrollo siempre y cuando lo subjetivo prime sobre lo objetivo, es decir, siempre y cuando el cultivo del sujeto sea prioritario con respecto al desarrollo autónomo del objeto; porque en el desarrollo cultural "está implícito el riesgo de que la cultura objetiva se independice con respecto a los individuos, que son sin embargo quienes la han producido" (Habermas, 1988: 278).

Y en *De la vida a la idea* (Simmel, 2014 [1918]b: 46) Simmel apunta que la cultura se forma cuando los mundos anímicos objetivos, que parten de la vida, se independizan de ésta y adquieren una esencia propia. Por eso que, como veremos, la tragedia de la cultura se nos presenta como destino ineludible del proceso cultural humano. Estas categorías se convierten en formas objetivas, autónomas y ajenas a la vida que se imponen sobre ella y la dominan según sus propios valores, exigencias y sentido. Lo

determinante para la acción humana y el valor último de lo real ya no es la vida, sino estas formas objetivas, que son capaces desde sí mismas y sin necesidad de sujetos productores de configurar objetos y dotarlos de valor y sentido, de modo que éstos no son producidos para la satisfacción de ninguna necesidad vital o subjetiva.

Sin 'cultura objetiva' no hay posibilidad de 'cultura subjetiva', de desarrollo anímico hacia la perfección de uno mismo, porque para que este desarrollo sea considerado como desarrollo cultural es necesaria la intervención de elementos externos. La importancia del concepto simmeliano de 'cultura' reside en la unidad que logra entre sujeto y objeto. Porque como hemos dicho, los objetos culturales se engloban dentro del proceso de perfeccionamiento del espíritu subjetivo sin perder por ello objetividad, como medios para ese proceso: se supera el enfrentamiento entre sujeto y objeto y se realiza el principio metafísico de unidad (Simmel, 1988 [1911]a: 226). Pero el viaje del espíritu que la cultura hace posible puede, en virtud de la lógica autónoma del objeto, complicarse por una ruptura de la síntesis: el objeto alcanza un valor en sí mismo que no depende ya de la significación del sujeto, porque en virtud de la técnica es capaz de desarrollarse por sí mismo e independientemente de la dirección de desarrollo subjetivo.

5.2.2.2. 'Tragedia de la cultura'. Antes de seguir debemos dejar claro que la tensión entre la cultura subjetiva y la cultura objetiva, esto es, la 'tragedia de la cultura', es un hecho inmanente a toda la historia que se produce en cada época histórica y marca el paso de una a otra.

Según Ramos Torre el proceso de desarrollo cultural atraviesa tres momentos: un momento de síntesis entre cultura objetiva y cultura subjetiva, un segundo momento de fractura de la unidad, y un tercer momento de antagonismo (Ramos Torre, 2000: 49-50). Para Hegel la salida del espíritu al mundo para volver a sí mismo culmina de un modo positivo con la realización del espíritu absoluto; Simmel se aleja de Hegel postulando la posibilidad de que el fin del viaje espiritual no sea la perfección del espíritu, sino su objetivación y alienación, posicionándose así en la perspectiva marxista de pensamiento dialéctico. Es en este momento cuando Simmel habla de 'tragedia de la cultura': la unidad primigenia entre el sujeto creador y la forma creada se rompe, constituyendo dos realidades antagónicas en cuyo enfrentamiento el sujeto creador se destruye - destruyéndose a sí mismo, y por eso tragedia-. La cultura es creada por los sujetos para su propio desarrollo pero en su proceso de objetivación alcanza una autonomía que la aleja y abstrae de los sujetos, adquiriendo legalidad y sentido propios; es decir, un horizonte de desarrollo independiente del horizonte de los sujetos, sobre el cual se impone.

En el proceso de lucha entre individuo y naturaleza el espíritu crea una serie de figuras, configuraciones y realidades que se independizan de él y alcanzan autonomía suficiente como para rechazar el alma que las ha creado. Esto hace que el sujeto se vea atraído por los productos del derecho, de la ciencia o de la religión en tanto que partes escindidas de un yo anterior. En esta relación lo que se atrae y distancia es el propio espíritu: convertido por un lado en objeto y por tanto petrificado y estático, y por el otro como

sujeto con toda su vivacidad y fluidez. Esta oposición entre la vida subjetiva, temporalmente finita, incesante, dinámica y fluida -cultura subjetiva-, y los contenidos objetivos que crea, estáticos e infinitos -cultura objetiva-, es lo que entiende Simmel por 'tragedia de la cultura'. Este proceso sigue la siguiente fórmula:

Las energías anímico-subjetivas alcanzan una forma objetiva, en lo sucesivo independiente del proceso vital creador, y ésta, por su parte, es incluida de nuevo en el proceso vital subjetivo de una manera que lleva a sus portadores a la perfección redondeada de su ser central (Simmel, 1988 [1911]a: 222).

De lo subjetivo a lo subjetivo a través de objetos; en la tragedia de la cultura el objeto se sale de la significación subjetiva que le da el espíritu creador y adquiere valor y sentido propios; rompe el puente que hace posible que la objetivación del sujeto devenga en cultivo íntegro de sí mismo.

La cultura objetiva, alcanzando una autonomía e independencia frente a los sujetos que la crean, no necesita una vez consolidada en el orden de lo objetivo de estos sujetos, existiendo con sentido y significado pleno más allá del sentido subjetivo y más allá de la existencia temporal de los sujetos. De este modo, cuanto mayor perfección alcancen los objetos de la cultura objetiva en una dirección precisa y concreta, más difícil será para el sujeto seguir su estela de desarrollo, y su perfección será, en relación a estos objetos, incompleta. Siguiendo sus propias leyes los objetos de la cultura se perfeccionan más y más y cada vez a un ritmo más acelerado, mientras que la cultura subjetiva -el desarrollo anímico de la totalidad-, teniendo que tomar estos objetos para su consumación, es cada vez más lenta y unidireccional. Sucede esto en las sociedades modernas muy desarrolladas y en la que se acontece un proceso de división del trabajo cada vez más marcado: "el desarrollo histórico va en la dirección de diferenciar cada vez más las realizaciones culturales objetivamente creadoras, de la situación cultural de los individuos" (Simmel, 1986 [1908]: 127). Los conflictos y las contradicciones que caracterizan a la modernidad se deben a este crecimiento exagerado de la cultura objetiva en detrimento del desarrollo de la totalidad anímica de los individuos: "las cosas se tornan más cultivadas, pero los hombres sólo en un a medida mínima están en condiciones de alcanzar a partir de la perfección del objeto una perfección de la vida subjetiva" (Simmel, 1986 [1908]: 127).

Torterola destaca las dos acepciones más fundamentales que Simmel da de la 'tragedia de la cultura' a lo largo de su obra: como confrontación entre la cultura objetiva y la cultura subjetiva y como enajenación y destrucción del ser individual a manos de sus propias creaciones abstraídas y objetivadas (Torterola, 2007: 8). Sánchez Capdequí postula que se puede comprender la 'tragedia de la vida' -generalización en el plano ontológico de la 'tragedia de la cultura'- como imposibilidad del individuo de formar parte como actor social de la construcción de la realidad social, que ahora se reproduce de forma autónoma y automática; al individuo sus creaciones se le escapan en el proceso de objetivación, pasando a formar parte de un mundo autónomo e

independiente, inexpresivo e impersonal que le somete en la hipertrofia de su acelerado proceso de constitución (Sánchez Capdequí, 2000: 295).

Para Robles Simmel entiende la 'tragedia de la cultura' como enajenación del sujeto y autonomización de sus producciones objetivas. Con el nacimiento y desarrollo del capitalismo da comienzo un proceso de hegemonía de la cultura objetiva sobre la cultura subjetiva que alcanza su punto álgido durante la modernidad, gracias a la división del trabajo y al desarrollo tecnológico. Los objetos y productos de la cultura objetiva se desarrollan de forma cada vez más radical y compleja, lo que conlleva un aumento de su inaccesibilidad sistemática para que la cultura subjetiva se sirva de ellos para su crecimiento espiritual. De este modo la cultura subjetiva se ve arrollada por el fuerte desarrollo de la cultura objetiva, cuyos objetos y producciones alcanzan un grado sumo de independencia y autonomía frente a sus creadores que produce la dominación de aquéllos sobre éstos y la enajenación de la subjetividad, incapaz de seguir siquiera a distancia el ritmo de crecimiento de la cultura objetiva (Robles, 2000: 230). En este sentido dice Simmel:

[...] el desarrollo de la cultura moderna se caracteriza por la supremacía de aquello que podría llamarse el espíritu objetivo, sobre el espíritu subjetivo, es decir, tanto en el lenguaje como en el derecho, en la técnica de producción como en el arte, en la ciencia como en los objetos de la vida doméstica, está personificada la suma del espíritu, cuyo crecimiento cotidiano es seguido a distancia y de manera sólo muy imperfecta, por el desarrollo espiritual de los sujetos (Simmel, 1978 [1903]: 22)

Simmel habla de una 'hipertrofia objetiva' frente a y que provoca una 'atrofia subjetiva'. Con el estallido de la modernidad se produce un crecimiento de la cultura objetiva -latente en instituciones, códigos, saberes, leyes y conocimientos- contra la que el espíritu subjetivo combate. El individuo lucha por igualar su espíritu a la altura donde la cultura objetiva se encuentra; a la altura que establecen las modas, las tendencias, los movimientos sociales en auge y las corrientes de pensamiento preponderantes. La especialización que impulsa el proceso socio-económico de la división del trabajo tras la revolución industrial provoca en el individuo un desarrollo unilateral de su espíritu, que progresa y se adapta a en una sola dirección -hacia una técnica o saber determinado-; esto, sumado al crecimiento multilateral del espíritu objetivo que se expande en todo momento y en todas las direcciones -'hipertrofia objetiva'-, da como resultado la atrofia de la personalidad del individuo.

Los sujetos no son capaces de seguir el ritmo de desarrollo de los productos culturales, por tanto no pueden perfeccionarse más que de forma fragmentada y muy limitada: no se desarrollan como totalidades anímicas, sino sólo algunas de sus partes. La 'tragedia de la cultura' tiene como consecuencia más inmediata, además de la enajenación del sujeto creador, la especialización de las actividades culturales, productivas, técnicas e intelectuales del hombre -para la que colabora, en el mundo moderno, la división del trabajo- (Simmel, 1988 [1911]a: 215). La tragedia de la cultura consiste en que hasta cierto momento del desarrollo de los contenidos culturales objetivos la dirección de desarrollo podía ser controlada y condicionada por los sujetos creadores, pero desde este

momento en adelante -momento de la autonomización- la dirección de desarrollo es una incógnita para éstos; ya no pueden prever o determinan bajo qué figuras culturales evolucionarán y se perfeccionarán las formas del derecho, del arte o de la religión (Simmel, 1988 [1910]: 220).

Dice Saferstein que el dualismo principal de Simmel es el dualismo entre sujeto y objeto, entre 'cultura subjetiva' y 'cultura objetiva'. El distanciamiento de los productos y los agentes culturales produce la emancipación y autonomización de los productos de la cultura objetiva, que ahora obedecen una legalidad propia y se orientan hacia los fines establecidos desde su legalidad autónoma. La cultura subjetiva, que se servía de la cultura objetiva para el desarrollo de sí misma, para la realización de la subjetividad como subjetividad cultural -no natural ni biológica-, queda subordinada y determinada por la cultura objetiva, que se desarrolla a un ritmo mucho mayor. El hecho de que las formas objetivas que son producto de la subjetividad humana existan con independencia y más allá del sujeto hace que sean inabarcables para sus creadores, no pudiendo comprenderlas nunca en su totalidad y teniendo que ceder ante la imposibilidad de seguir el ritmo de desarrollo que éstas experimentan. La 'tragedia de la cultura' impide que se complete el círculo de desarrollo cultural (Saferstein, 2010: 5).

En la medida en que los productos objetivos a los que el espíritu se enfrenta y con los que en el proceso cultural se engloba y reconcilia son productos espirituales o creaciones del espíritu, la tensión sujeto-objeto es realmente un autoantagonismo, una oposición del alma con una parte de sí misma. El espíritu debe, para alcanzar su perfección y realizar su idealización como fin interno al que aspira, objetivarse en tanto que englobarse con los productos objetivos que son resultado de su propio desarrollarse: perder su subjetividad, pero no su espiritualidad. "Aquí acontece un tornarse-objetivo del sujeto y un tornarse-subjetivo de algo objetivo, acontecimiento que constituye lo específico del proceso cultural y en el que, por encima de sus contenidos particulares, se muestra su forma metafísica" (Simmel, 1988 [1911]a: 209).

Con la idea de 'tragedia de la cultura' Simmel generaliza la teoría marxista del fetiche y de la alienación del hombre; la lleva desde el plano de la economía al de la cultura, cuyos estratos abarcan la totalidad de la vida humana. Igual que para Marx las mercancías son creadas por los sujetos para la satisfacción de sus necesidades pero en un determinado momento de la historia los productos se revelan frente a los productores y adquieren autonomía, sucede para Simmel con los productos culturales y con el hombre en tanto que ser cultural, y no sólo en tanto que fuerza productiva. Que la producción económica o cultural se vea estimulada por necesidades culturales o económicas, y no por necesidades humanas y materiales, hace que se produzcan objetos que no satisfacen ninguna necesidad humana; son objetos que sirven para el incremento de la productividad y que han sido recomendados por la técnica, que es la forma autónoma y objetiva que adopta el colectivo de productores. Cuando se producen estos objetos culturales y económicos, lo que pretenden no es la satisfacción de las necesidades básicas o de las exigencias de desarrollo y plenitud personal, sino de las necesidades superficiales, absurdas y artificiales del mercado. Se desarrolla así, en el

ámbito de la cultura, lo que Simmel llama 'saber superfluo': "una suma de conocimientos metodológicamente irreprochables, no impugnables desde el concepto abstracto de ciencia, y que, sin embargo, están enajenados respecto del auténtico sentido final de toda investigación" (Simmel, 1988 [1911]a: 226).

Ramos Torre también considera que Simmel generaliza la idea marxista del fetichismo de la mercancía al ámbito de la cultura. Igual que los productos económicos, esto es, las mercancías, se independizan de las fuerzas productivas y económicas y se imponen sobre ellas con una legalidad propia que pasa a condicionar los modos de producción, los productos culturales se imponen sobre las fuerzas culturales y determinan los modos de creación de la cultura (Ramos Torre, 2000: 52). Y según Saferstein la tragedia de la cultura se experimenta, por medio de la división del trabajo, tanto en el ámbito de la producción como en el del consumo: en el ámbito de la producción el trabajador no se reconoce en aquello que produce, y en el ámbito del consumo los productos ya no se crean para satisfacer las necesidades y los intereses de los sujetos, sino para las necesidades e intereses del mercado (Saferstein, 2010: 6).

García Quesada dice que la tragedia de la cultura se vincula con el problema de los medios y los fines y la conversión moderna de los medios en fines. La cultura objetiva como conjunto de productos, estructuras, elementos y figuras puede servirle al individuo como medio para el desarrollo de su vida individual; pero puede convertirse también en fin en sí mismo, destinando la vida del individuo a la creación de productos que una vez han sido elaborados se autonomizan y enajenándole (García Quesada, 2008: 59). Saferstein dice que la tragedia de la cultura se produce cuando la cultura objetiva deviene en fin en sí misma y pasa a dominar el proceso de desarrollo de la subjetividad, que ahora actúa para el cultivo de ésta y no para su crecimiento espiritual (Saferstein, 2010: 4). Hablaremos más detenidamente del proceso de conversión de los medios en fines en el siguiente punto.

En cuanto a las causas de la tragedia de la cultura, Ramos Torre distingue tres, que veremos con mayor profundidad en el punto siguiente: un proceso cada vez más acelerado de división del trabajo, el dominio del valor dinero y la conversión de toda relación social en relación económica, y el desarrollo de los espacios urbanos y la transformación de las relaciones sociales que provoca (Ramos Torre, 2000: 52).

5.3. 'Tragedia de la vida'. Como se ha señalado más arriba, vamos a entender la 'tragedia de la cultura' y la 'tragedia de la vida' como equivalentes en la medida en que ambas refieren a la 'tragedia del espíritu' desde ámbitos de pensamiento diferentes: desde un ámbito sociocultural la primera y desde un ámbito metafísico la segunda. Teniendo en cuenta que para Simmel el espíritu es vida singularizada o individualización de la vida bajo la forma de la subjetividad, podemos considerar como idénticas a la 'tragedia de la cultura' y a la 'tragedia de la vida', englobándolas bajo el rótulo general de 'tragedia del espíritu'. La 'tragedia del espíritu' consiste en un proceso de enajenación -autoenajenación- del espíritu por la creación de objetividades -saberes, objetos, leyes, técnicas, etc.- que sirven a una finalidad vital pero que en cierto

momento de su desarrollo se desvinculan de la vida espiritual de la que proceden y que las dota de sentido. Simmel explica así este proceso: el espíritu crea algo que, desde el momento primero de su creación, ya está fuera de él, por encima de él y siendo algo distinto de él. En la construcción de objetividades el espíritu trasciende de sí, y la forma más simple y manifiesta de esta trascendencia es la autoconsciencia, que significa la objetivación de un contenido del espíritu como objeto para sí mismo; y este contenido se cristaliza e idealiza, siendo algo más que espíritu y que vida (Simmel, 1986 [1910]: 51).

Centrándonos en la 'tragedia de la vida': el progreso vital alcanza una dimensión cultural cuando la potencia vital crea formas culturales -ciencia, derecho, arte, religión- de manifestación y expresión de la energía subjetiva y vital; estas formas comprenden en sí mismas el fluir de la energía vital, dotando a la vida de forma y contenido, de orden y libertad. Pero en el momento mismo en que las formas vitales son constituidas alcanzan significación y existencia propia estableciéndose como cristalizaciones objetivas que solidifican el potencial creativo de la vida trascendiéndola; y se orientan hacia la configuración de mundos ideales y objetivos, no ya al desarrollo, perfeccionamiento y manifestación externa de la vida.

La vida, en su acontecer como energía vital, crea algo que va más allá de sí misma y que la trasciende temporal y espiritualmente. A pesar de todo, estas formas se mantienen como condición necesaria para la manifestación de la vida y para la satisfacción de sus intereses y necesidades: el devenir continuo de la vida se explicita en las configuraciones objetivas que crea y que la trascienden, y en la superación de estas objetividades se consolida de nuevo como vida.

5.3.1. La vida. Según Mundo la vida es para Simmel, influenciado por las filosofías de la vida o los vitalismos del momento, "una unidad escindida y abierta" (Mundo, 2014: 1), es decir, una unidad dinámica y fluida; una corriente cuyo poder es tan inmenso que se desborda: la vida se trasciende a sí misma, hacia ella misma.

En su concepción de la vida Simmel hace explícita la influencia de Schopenhauer y Nietzsche como filósofos vitalistas que pusieron a la vida como concepto central para la reflexión ontológica, epistemológica y ética, siendo los impulsores del movimiento intelectual-vitalista de principios del siglo XX. Dice Franco que Simmel toma de la idea schopenhaueriana de voluntad de vida el aspecto de continuidad de su concepto dinámico de vida y de la idea nietzscheana de voluntad de poder su individualidad. Schopenhauer es, según Simmel, el primer filósofo que se pregunta por la vida en tanto que vida, esto es, qué significa la vida como vida misma; y la respuesta a su pregunta: la voluntad. La vida es voluntad, es decir, una fuerza dinámica, fluctuante y continua que no conoce límites. Simmel toma esta idea de 'vida' como 'voluntad' con el matiz de que, aun no teniendo límites, está interesada en ponérselos a sí misma. Y toma de Nietzsche la idea de que siendo la vida la sustancia última de todo manifestarse y representarse de la vida, no hay otro fin para la vida que su superación, su ser 'más-que-vida' en la creación de 'más-vida' (Franco, 2008: 14).

La vida es una energía inconmensurable, dinámica y fluctuante que en su calidad de informe quiere darse formas que permitan su manifestación sensible. La vida se pone una serie de límites formales, esto es, las formas objetivas del conocimiento, que pretende superar en un ejercicio de autotrascendencia. Pero estas formas acaban autonomizándose e imponiéndose sobre ella, ahora en un acto de autoantagonismo que deriva en situación de autodestrucción. La esencia misma de la vida es contradictoria: tiene una base dialéctica en la que reside su objetivo de trascenderse a sí misma. La informalidad es vida, pero la formalidad que se da también, puesto que procede de sí misma; es lo relativo pero también lo absoluto, lo individual porque limitado y lo continuo ilimitado e informe; es su sí misma y también su contrario. Y como su base es dialéctica y se enfrenta a sí misma desde sí misma, tiene un destino trágico de autotrascendencia que consiste en el establecimiento de límites desde sí misma que más tarde quebranta: la vida tiene voluntad de trascendencia (Franco, 2014: 12).

Y la vida es también para Simmel, siguiendo las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche, el concepto central a partir del cual pensar la realidad; es el punto de partida de la reflexión filosófica, ya sea en su ámbito ontológico -como principio constituidor de lo real-, epistemológico -la vida espiritual del yo es, siguiendo a Kant, constructora subjetiva del mundo objetivo-, o ético -como principio constituidor de la imagen ideal y prescriptiva de sí misma, según lo visto en el punto cuarto del presente trabajo-.

Como realidad dinámica, dialéctica y fluctuante la vida no puede ser aprehendida mediante conceptos, porque alteran y adulteran su dinamismo. Esa no-vida que según Simmel es necesaria para la realización de la vida no es más que la vida puesta frente a sí misma como su objetivación; la vida formalizada que se presenta ante sí misma como límite. Frente a una 'logicización de la vida' que propone una continuidad artificial de momentos estáticos de la vida conectados según conceptos, y que no es reflejo leal del verdadero movimiento de continuidad vital, en el que cada momento no sólo se vincula con el anterior y el posterior sino también con todos los demás en virtud de su conexión al centro vital, Simmel propone una 'vitalización de la lógica'. La lógica no es capaz de captar la realidad en su continuidad y dinamismo porque conceptualizando la realidad vital se la detiene y cristaliza en momentos aislados, cerrados sobre sí mismos y con sentido propio. Franco lo dice en estos términos:

Ahora bien, tal continuidad es precisamente el modo de ser de la vida en tanto imposible de ser conceptualizada o concebida, esto es, en tanto su dinamismo implica operaciones lógico-dialécticas en las que ella logra realizarse tan sólo si penetra y se convierte en su negatividad. En expresión de Simmel la vida se realiza en tanto 'se convierte en no-vida' (Franco, 2008: 16-17).

5.3.2. Los límites. La vida en su condición de fuerza inconmensurable e ilimitada tiene el deseo de limitarse -porque lo que puede comprenderse es aquello que puede manifestarse; sólo lo individual, lo encerrado en una forma o lo dado a unos límites, es comprensible y conceptualizable-. En *La trascendencia de la vida* (Simmel, 2000

[1918]b: 297) Simmel comienza diciendo que el hombre es y está en el mundo sometido a límites, porque es vida individual.

Estrechamente relacionada con la idea de los límites está la idea de la muerte. En *Para una metafísica de la muerte* (Simmel, 1986 [1910]a) Simmel habla de la muerte como frontera formal que limita la vida y en virtud de la cual la vida adquiere sentido. La muerte está presente en la vida de antemano, y es esta presencia de la muerte la que hace de la vida lo que es; la frontera formal que supone la muerte no actúa sólo como limitación de la vida en el instante último, sino que participa en todos los contenidos e instantes vitales, de modo que estos serían completamente diferentes si no estuviese presente esta frontera que es la muerte. Reconocemos en esta idea de la muerte como horizonte último de la vida que se desarrolla junto a la vida lo que Heidegger entenderá como proyección del hombre hacia el futuro.

Nos sirve este apunte para introducir la idea de los límites de la vida como fronteras que no vienen dadas desde fuera, es decir, que no se presentan ante la vida como fuerzas externas que la coaccionan, sino que proceden de ella. Esto es lo que diferencia al cuerpo orgánico y vivo del inorgánico: la forma que limita al cuerpo inorgánico está determinada desde fuera, mientras que la forma que limita al cuerpo vivo se determina a sí misma desde dentro. El cuerpo vivo se pone a sí mismo sus límites, de tal modo que su figura deja de crecer cuando sus fuerzas internas, habiendo llegado a su límite, cesan en su actividad; y no cuando se topa con otro cuerpo -hacia el cual puede extender su voluntad experimentando un incremento de libertad y poder-. Y de nuevo tenemos que referir al destino trágico de la vida porque aquello que se presenta como antítesis de la vida, como frontera que limita el afán de movimiento y continuidad infinita de la vida, es la propia vida en tanto que objetivación de sí misma.

Los límites o las formas que la vida se pone a sí misma son necesarios porque son medio de expresión de la vida y vía de canalización del torrente vital para la satisfacción de unos fines subjetivos (Simmel, 2000 [1918]b: 298), pero provocan la tragedia de la vida en la medida en que se acaban enfrentando e imponiendo sobre ella. La 'tragedia de la vida' puede explicarse así: tiene la vida en su esencia la necesidad o el deseo de trascenderse a sí misma, de superar sus fronteras creando algo que ya no es vida y que se le escapa. Flamarique explica que el carácter trágico de la vida, motivado por la imposibilidad de acceder al significado de la existencia humana por otro medio que no sea a través de la dinámica vital, tiene que ver con el hecho de que la vida no se expresa en sí misma, sino en cada una de las formas -límites- que crea y que tienen significado independiente:

La forma se contrapone a la vida, pero al mismo tiempo la vida tiene necesidad de forma, pues para manifestarse la vida debe condensarse en formas que encarnan aspectos singulares, superados por el continuo fluir de la vida misma; la vida vive del contraste con sus formas (Flamarique, 2003: 143).

5.3.3. 'Más-Vida' y 'Más-Que-Vida'. La vida se encuentra inserta dentro de unos límites que se pone a sí misma, pero al mismo tiempo los rebasa y trasciende configurando su unidad. Según Múgica, Simmel diferencia dos tipos de trascendencia: una formal, que consiste en ir más allá de sus límites, 'más-vida', y otra de contenido, que consiste en crear productos objetivos con significado, sentido y leyes propias, 'más-que-vida' (Múgica, 2003: 30). Sánchez Capdequí realiza una definición de estos conceptos en los siguientes términos : 'más-vida' es una fuerza vital que hace trascender a la vida en la construcción de imágenes y realidades que renuevan la realidad social, y 'más-que-vida' es la creación de formas y marcos cristalizados a modo de realidades objetivas necesarias para la regulación y limitación de la acción vital humana que en una nueva necesidad de trascendencia serán destruidas, y con ellas sus normas y significados (Sánchez Capdequí, 2000: 291-292). Estos dos momentos expresan la tragedia de la vida y la esencia de la producción humana, caracterizada por la fugacidad y acabamiento de las formas sociales y de los contenidos y manifestaciones vitales.

A la vida le es inherente la producción de 'más-vida', la trascendencia de sí misma como vida, y produce también 'más-que-vida', es decir, figuras que van más allá de ella como excedente de fuerza vital y que se acaban desarrollando como figuras objetivas y autónomas regidas por sus propias leyes, como las figuras sociales o religiosas. Y en su nueva forma de autonomía vuelven a presentarse ante la vida, a veces enriqueciéndola y estimulándola, otras determinándola y obligándola a redireccionar su despliegue. En *Fragmento sobre el amor* (Simmel, 1986 [1910]b: 54) dice Simmel que la vida, en su deseo de ser 'más-vida', crea 'más-que-vida' que la conduce a su autodestrucción. Y en *De la vida a la idea* dice que la vida como proceso productivo continuo es siempre 'más-vida', pero en ese producir 'más-vida' la vida se trasciende a sí misma creando 'más-que-vida', esto es, objetividades que se imponen sobre ella a modo de ideas. La vida en su proceso de creación, siguiendo la lógica de su propia esencia, va más allá de sí misma, trascendiéndose y negándose en su trascendencia; como vida espiritual la vida se configura en vida objetiva que se niega a sí misma. Esta es la tragedia de la vida, que es también tragedia del espíritu y consiste en un proceso de objetivación: "la vida se lastima a menudo en los productos rígidamente objetivos que extrajo de sí misma, no encuentra acceso a ellos, y en su figura no satisface las exigencias que ella crea con la figura que tienen" (Simmel, 2014 [1918]b: 78).

La vida tiene deseo de ser 'más-vida', porque desde su condición vital e inmediatamente experienciable no puede manifestarse empíricamente y por tanto no puede conocerse. Pero en ese deseo de ser 'más-vida', de configurarse en formas objetivas, se trasciende a sí misma y se convierte en 'más-que-vida', en algo distinto a la vida y superior a ella. 'Más-que-vida' es, por ejemplo, el arte o la ciencia como formas objetivas de la vida que configuran a la vida según una legalidad propia (Rammstedt y Cantó, 2007: 123). Cada forma objetiva cuenta con una serie de categorías que expresan, es decir, exteriorizan la vida, de una u otra forma.

La vida existe y se define en cuanto a la su creación de 'más-vida', de algo que no es ella misma y a partir de lo cual se manifiesta. El 'más-vida' de la vida consiste en el punto de

trascendencia de la vida sobre sí misma hacia su negación: el momento de nacimiento de la vida desde su centro es también su momento de muerte; la vida se autotrasciende en su negación: siendo ella misma se niega a sí misma creando algo que es más que sí misma. La dificultad generada a la hora de comprender esta identidad de la vida como vida y como algo más que vida es una dificultad lógica que nace de la división que realiza el intelecto entre dos identidades antagónicas que se sintetizan en una unidad, la vida y lo que no es vida, que son en realidad una misma cosa. Tanto 'más-vida' como 'más-que-vida' son momentos inmanentes a la vida que se presentan como ella misma, como elementos excluyentes que adquieren unidad en el fluir vital. La creación de formas distintas a la vida no es algo contrario a la vida, sino condición de posibilidad para su trascendencia, es decir, para la realización de su esencia (Simmel, 2000 [1918]b: 309).

5.3.4. La trascendencia de la vida. Ya hemos aclarado que la trascendencia 'tragedia de la vida' es, aplicada al plano cultural, 'tragedia de la cultura'. Y que la primera consiste en que la vida en su desarrollo produce 'más-vida', algo que no es vida y que sirve como representación objetiva y externa de la vida que acaba autonomizándose y convirtiéndose en 'más-que-vida', dominando y condicionando el proceso de desarrollo de la vida. Saferstein lo explica así:

Hay una relación trágica entre la vida y las formas que emanan de ella; la vida en tanto fuente externa, se expresa en algo que no es ella misma, que no es vida, se expresa en formas como la filosofía, el arte, la ciencia, el derecho, que son en principio ajenas a la vida, son formas que se cosifican, se separan. Son formas creadas por la vida, que se preguntan por la vida pero que no la contienen del todo, son autónomas (Saferstein, 2010: 4).

La vida se manifiesta y expresa por medio de las formas, que no son vida dado que pertenecen a un orden autónomo e independiente, y que la niegan (Simmel, 2000 [1918]a: 329); y cuando la vida se expresa como forma no se expresa ya desde sí misma, enajenándose de sí. En *La ley individual* (Simmel, 2003 [1918]: 68) añade Simmel que la vida, que es dinámica y fluida y cuando se presenta bajo formas objetivas y autónomas no es ya ella misma, sino que se ha superado a sí misma en tanto que forma abstracta, no puede expresarse ni mucho menos determinarse según leyes.

El establecimiento de límites que demarquen la infinita abundancia de la realidad vital para su manifestación externa se realiza en virtud de proceso subjetivo de demarcación de la fuerza vital según normas, conceptos, categorías e instancias para adecuar esta energía a las necesidades de la conducta práctica del hombre (Simmel, 2000 [1918]b: 299). Pero el propio establecimiento de los límites impele a su rebasamiento. El reconocimiento de un límite invita a su trascendencia, a su verlo desde fuera, y esa trascendencia confirma su realidad como límite. Trascendiendo un límite, cambiando la perspectiva desde dentro hacia afuera, reconocemos -como espíritu- el límite.

La esencia de la vida es trascenderse de la vida a sí misma, es decir, crear límites para sobrepasarlos; tiene la capacidad de ir más allá de sí misma apareciendo como entidad delimitada que se supera a sí misma -"Una existencia que me excede/brota en mi

corazón" (Rilke, 2014 [1923]: 101)-. Las formas son los límites que la vida se pone a sí misma en tanto que continuidad permanente. Una forma es una unidad cerrada en sí misma que concentra una serie de multiplicidades conectadas a un punto central común; esta unidad es distinta a la forma siguiente, que es también una unidad cerrada en sí misma. Toda forma se resiste a ser disuelta en la corriente vital, y en esa oposición que la forma ejerce frente a la vida consiste la tragedia de la vida: en su continuo fluir la vida se desgaja a sí misma cuando se consolida y limita como forma pura. Se pone límites que expresan la vida cristalizándola en momentos presentes y que la manifiestan, pero es una fuerza irrefrenable que trasciende toda limitación formal que se pone a sí misma (Simmel, 2000 [1918]b: 305).

La oposición entre vida y forma es también oposición entre continuidad e individualidad, aunque como ya hemos señalado la vida es para Simmel individual: la vida crea la forma individual, que es algo que está más allá de toda vida, y la supera rebasando sus límites para introducirse de nuevo en el devenir, todo en un mismo acto. La contradicción entre forma y vida no se divide en varios momentos de la existencia en los que las formas acontecen y desaparecen en la corriente vital, sino que los elementos de la contradicción convergen en la unidad vital. Es el pensamiento el que construye el proceso de trascendencia de la vida como un proceso dividido en varios momentos de tesis, antítesis y síntesis, porque como ya hemos apuntado no es capaz de mantener la continuidad de la vida cuando la comprime en conceptos. Ni la lógica ni el lenguaje son capaces, por medio de la articulación de conceptos y categorías, de apresar este momento de trascendencia de la vida (Simmel, 2000 [1918]b: 305); lo que hacen es reificar esos momentos de manifestación objetiva de la vida diferenciándola de su ser dinámico. Pero la vida inmediatamente vivida es la unidad de la forma y el rebasamiento de la forma, que se producen en un mismo movimiento; la vida es al mismo tiempo forma y más que forma.

En *De la vida a la idea* Simmel explica de una forma clara y explícita el proceso de trascendencia como creación de mundos ideales desde la vida que se enfrentan a ella en cuanto logran autonomía e independencia:

Son principalmente productos de la vida que, como todas sus demás manifestaciones, están incorporados y sirven a su marcha continua. Y ahora se produce el gran viraje con que surgen para nosotros los reinos de la idea: las formas o funciones que la vida produjo por sí misma, a base de su propia dinámica, se hacen de tal modo autónomas y definitivas que, por el contrario, la vida sirve a ellas, incorpora sus contenidos a ellas y esa incorporación tiene el mismo valor a título de realización de valor y sentido igualmente última, que la inclusión de esas formas en la economía de la vida (Simmel, 2014 [1918]b: 38)

5.3.4.1. Proceso de 'autonomización de las formas sociales'. La trascendencia de la vida es un fenómeno vital que atraviesa toda la historia y determina los cambios de época. Marx explica en su teoría del materialismo histórico que el paso de una época a otra consiste en un proceso de transformación de la infraestructura que determina las superestructuras -dicho de pasada, para evitar extendernos demasiado en un punto tantas veces citado-. Simmel, radicalizando la propuesta marxista, hace del

proceso de trascendencia de la vida, consistente en la superación por parte de la vida de unas formas que se ha puesto a sí misma hacia la construcción de otras nuevas capaces de dar cabida a toda la energía vital, el elemento explicativo de la evolución histórica.

Así, en *Transformaciones de las formas sociales* (Simmel, 1986 [1916]) dice que el esquema marxista del desarrollo económico puede extenderse del ámbito de lo económico a todos los ámbitos de la vida. Este esquema considera que las fuerzas económicas generan modos de producción que sirven para la satisfacción de sus necesidades e intereses. En su desarrollo los modos de producción alcanzan unas proporciones de crecimiento que los hacen incompatibles con los objetivos de las fuerzas económicas, requiriendo de un nuevo modo de producción que se adapte a sus necesidades. Y a lo largo de este artículo explica cómo desde cada forma cultural -arte, religión, filosofía, derecho, economía, etc.- puede observarse el proceso vital de creación y superación de límites que supone la trascendencia de la vida y de enajenación de la vida en la dominación que estos límites, emancipados y con sentido propio, ejercen sobre ella constituyendo su tragedia.

Las formas sociales o culturales son frontera y medio de expresión de la vida. Un cambio cultural se produce cuando una de estas formas revela, por su incapacidad para dar cabida a la energía vital que late debajo -para satisfacer las necesidades e intereses vitales-, el punto álgido de su relevancia cultural y el comienzo de su decadencia. Los cambios históricos, que son en último término cambios culturales, coinciden con los momentos de levantamiento de la vida contra sus formas objetivas de expresión; en estos momentos las formas viejas y caducas son destruidas y sustituidas por otras nuevas y renovadas capaces de albergar bajo su contorno el contenido vital de la época, unos determinados modos de ser y de hacer que son expresión de la energía vital del momento. La evolución histórico-cultural consiste en la destrucción de viejas formas y la construcción de unas nuevas por parte de la vida; y tiene lugar cuando una forma no es capaz de cumplir su función para la vida -para convertirla en vida espiritual y no solo animal, para ser su rostro y manifestación externa o empírica- y es sustituida por una forma nueva con la que lucha hasta que acaba pereciendo (Simmel, 2000 [1918]a: 315-316).

Saferstein explica la 'autonomización de las formas sociales' como un proceso en el que las formas dejan de referir a sus contenidos vitales y de estar determinadas por estos en cuanto fines vitales, y pasan a determinarlos como medios para unos fines propios; se trata de un proceso de conversión de los medios en fines y de subordinación de la vida a las formas que sirven para su representación objetiva. La forma orienta a la vida -a los contenidos vitales- y ya no al revés (Saferstein, 2010: 3).

5.3.5. El ser humano, un ser que se trasciende a sí mismo. El ser humano es, en tanto que vida espiritual y ser cultural, sujeto activo y pasivo de las tragedias de la vida y de la cultura. Quizás sería más acertado limitar esta afirmación a la tragedia de la cultura, dado que la tragedia de la vida como autotrascendencia responde a más su propia esencia; pero la tragedia de la cultura es un proceso iniciado por el ser humano

como sujeto que objetiva y que crea objetos, técnicas y saberes objetivos para su propio perfeccionamiento, y sujeto que padece la enajenación y la atrofia que este proceso, en el momento de autonomización, provoca. Las tragedias de la vida y de la cultura son también tragedia del espíritu. Pero que el ser humano sea sujeto de las tragedias tiene un significado más profundo y metafísico.

En *La trascendencia de la vida* dice Simmel que el hombre es y está en el mundo sometido a límites, y que se produce un conflicto entre lo límite y fronterizo de la vida, entre las formas que se imponen a todo hacer y ser del hombre en el mundo, y lo inextenso, elevado y dinámico que fluye entre estos límites. Lo importante de esta idea es que: "Del hecho de que dispongamos de límites siempre y por doquier, puede deducirse que somos también límites" (Simmel, 2000 [1918]b: 297). El hombre es un ser que se limita: es el límite y al mismo tiempo aquello que lo trasciende. El establecimiento y trascendencia de los límites -establecer un límite es sobrepasarlo-, que sucede en la autotrascendencia de la conciencia o autoconsciencia -el reconocimiento de un límite dado a la conciencia supone ya su trascendencia-, trasladado a la dimensión ética se consolida con la idea de que el cometido moral del hombre es trascenderse, ya sea como individuo o como colectivo humano (Simmel, 2000 [1918]b: 300). La vida moral del hombre consiste en sobrepasar lo más bajo de su condición humana hacia lo más alto y de ahí a lo más elevado; y aquello que trasciende es lo fijado en cada instante. De este modo, el ser moral del hombre es un ser limitado que carece de límites; un ser que necesita establecer límites para trascenderlos y trascenderse en ellos.

En *Puente y puerta* (Simmel, 1986 [1909]a: 33) Simmel utiliza la imagen de la puerta para ilustrar la idea de que el hombre se establece necesariamente -en tanto que vida-fronteras que más tarde trasciende. La puerta evidencia el hecho de que el acto del separar y del unir no son dos actos diferentes, sino la cara y el reverso de un mismo acto. Y dice también que: "El hombre es ser que liga, que siempre debe separar y que sin separar no puede ligar [...] Y del mismo modo el hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera" (Simmel, 1986 [1909]a: 34).

El ejercicio de la autoconsciencia es el más claro ejemplo de cómo el ser humano se trasciende a sí mismo en tanto que vida espiritual. En el ejercicio de la autoconsciencia el yo se confronta consigo mismo en tanto que sujeto que se pone frente a un objeto y lo evalúa. Se trata de la autotrascendencia intelectual de la vida: el yo sujeto se pone a sí mismo como objeto de conocimiento y en esa medida se trasciende desde sí mismo. Tenemos por un lado al yo conocido y relativo y al yo conocedor y absoluto que, imponiéndose sobre lo relativo, revela la vida en su trascendencia como verdadero absoluto y supera la contradicción inicial entre lo relativo y lo absoluto. La conciencia, a partir de la cual o a través de la cual se hace la vida presente, se sabe a sí misma como es y también como debería ser (Simmel, 2003 [1918]: 64): el acto de ponerse a sí mismo delante de sí mismo como objeto de estudio, la autoconsciencia o el trascenderse de la conciencia, no es distinto al acto de ponerse delante de sí mismo los imperativos que también reflejan en su contenido a la propia conciencia en cuanto a lo que debería ser.

Con todo, el yo individual es expresión de la contradicción interna de la vida que fluye sin frontera y se establece a sí misma fronteras que trascender. En el yo y en sus contenidos y objetividades la vida se detiene en su continuo fluir y se concentra en algo que la delimita, cristalizándose. Pero la vida es irrefrenable, de modo que encerrada como se encuentra en el yo individual insiste en sobrepasar sus fronteras: por eso el sujeto que se trasciende a sí mismo es a su vez aquello que trasciende; es vida que se trasciende a sí misma superando las fronteras que se ha creado para la delimitación de su forma concreta y fija (Simmel, 2000 [1918]b: 305).

6. La idea de la 'tragedia de la cultura moderna' como crítica a la sociedad de consumo y al capitalismo moderno.

Hemos llegado al punto fundamental del trabajo. Si bien ninguno de los anteriores son temas prescindibles para adquirir una imagen global del pensamiento de Simmel y de su importancia para la sociología y la filosofía posterior, es en su análisis de la sociedad moderna donde, a mi parecer, destaca sobre sus contemporáneos. Y por eso que la pretensión de este trabajo sea la de presentar la visión simmeliana de la sociedad moderna como una crítica a la sociedad y al capitalismo de consumo, suponiendo el punto álgido de la generalización simmeliana de la teoría marxista de la alienación y del materialismo histórico que aquí presento.

Así por ejemplo, García Quesada dice que la sociología de Simmel se plantea, desde sus convicciones iniciales, como una crítica a la alienación que lo social provoca sobre lo subjetivo (García Quesada, 2008: 58-59). Habermas por su parte sostiene que el Simmel crítico, el Simmel que ofrece un examen detallado, minimalista y peligrosamente certero de la sociedad moderna, nos es aún extraño. En cualquier caso, continúa Habermas, la lectura simmeliana de la modernidad como una época en la que los objetos creados por las fuerzas anímicas adquieren legalidad autónoma y sentido propio, desarrollándose con independencia del horizonte de desarrollo del espíritu subjetivo, es algo asumido por todos los pensadores posteriores (Habermas, 1988: 283).

Para el análisis de la visión simmeliana de la sociedad moderna vamos a centrarnos en varios asuntos relacionados entre sí por una idea que actúa como eje fundamental y transversal de la teoría de la modernidad, enormemente influenciada por las reflexiones relativas a su filosofía de la vida: la estructura dialéctica vida-forma y el destino trágico del ser humano provocado por el proceso de objetivación de la cultura. Y por eso que el punto de partida de este apartado sea la tragedia de la cultura moderna que, aunque equivalente en cuanto a su forma a la tragedia de la cultura tratada anteriormente, arroja en cuanto a contenido importantes diferencias.

6.1. 'Tragedia de la cultura moderna'. ¿Qué ocurre en la época moderna para que podamos hablar de 'tragedia de la cultura moderna'? Ramos Torre identifica tres factores precipitantes de la generalización del fetichismo de la mercancía al ámbito cultural que supone este suceso: un proceso cada vez más acelerado de división del trabajo, el dominio del valor dinero y la conversión de toda relación social en relación económica, y el desarrollo de los espacios urbanos y la transformación de las relaciones sociales que provoca (Ramos Torre, 2000: 52).

En *El conflicto de la cultura moderna* dice Simmel que la modernidad significa el momento de lucha de la vida no contra las formas que crea, sino contra el principio general de la forma; es decir, el momento en que la vida rechaza la creación de formas y

desea desatarse y manifestarse libre de forma. Y la negación de la forma desemboca en la negación del clasicismo como ideología de la forma, que no implica la creación de formas nuevas sino la destrucción de toda forma y la liberación de la vida. Durante la modernidad la contradicción entre vida y forma se acentúa hasta hacerse insoportable para la propia vida; otras épocas han vivido el conflicto con una mayor intensidad, pero sólo en la modernidad alcanza un grado tal que la vida aspira a expresarse desde sí misma libre de rigideces formales.

Durante el siglo XVIII sucedió algo similar, dando como resultado histórico la Revolución Francesa: frente a las viejas formas del estadio histórico del Antiguo Régimen y ante las nuevas exigencias de libertad e individualidad del hombre aparecen nuevas formas capaces de albergar y configurar esas exigencias para darlas un sentido práctico, transmitiendo cierta seguridad a la humanidad (Simmel, 2000 [1918]a: 329). Aquí el conflicto no generó, como en la modernidad, la revuelta vital frente a toda forma posible, sino sólo la creación de formas nuevas. Lo novedoso de esta nueva etapa histórica es la ausencia de ideales comunes entre los hombres, que encaminan sus vidas hacia la consecución de unos fines determinados a partir de ideas e ideales particulares (Simmel, 2000 [1918]a: 321). Dónde y cómo desembocará esta contradicción es aún una incógnita (Simmel, 2000 [1918]a: 330).

Robles dice que la 'tragedia de la cultura moderna' es consecuencia de la inversión de medios a fines motivada por el triunfo del dinero y el desarrollo de una acción instrumental sobre el mundo. El dinero surge como medio para garantizar los fines de los individuos y regular los intercambios entre ellos, consolidándose como fin último de estas interacciones. Se debe esto al aumento de la complejidad, multiplicidad y dinamismo de las sociedades modernas, que obliga a un establecimiento y control de su ritmo de crecimiento a fin de adaptarlo a las necesidades de la producción y del mercado, según la técnica y la acción instrumental o racional -la racionalidad instrumental de la que hablarán los pensadores de la Escuela de Frankfurt-. Una vez derrocadas las teleologías sagradas de la época premoderna de salvación y encuentro con Dios, el hombre moderno se encuentra en un mundo secularizado en el que reinan la desorientación respecto a los fines y la ambivalencia de los medios. Como Ramos Torre, destaca el desarrollo del proceso de división del trabajo como causa fundamental de la tragedia de la cultura moderna: el producto, una vez realizado, se instala en un mundo de objetividades autónomo e independiente, arrancando de él toda vinculación con la subjetividad que lo crea y sobre la que se impone (Robles, 2000: 231).

Saferstein también señala el triunfo de la economía monetaria y el proceso de división del trabajo como detonantes de la 'tragedia de la cultura moderna'. Cabe decir no obstante que el desarrollo de la economía monetaria, de la división del trabajo y del dinero durante la época moderna no trae sólo consecuencias negativas para el individuo. El hecho de que el dinero despersonalice las relaciones comerciales sacando fuera de ellas la personalidad de los individuos permite un amplio margen de desarrollo de la individualidad. El progreso de la cultura y de la sociedad en la modernidad hace cada vez más dependientes a los hombres en cuanto funciones objetivas, pero les concede

también un amplio campo de desarrollo personal en tanto que personalidades subjetivas -como veremos-. Quizás el pesimismo con que se suele interpretar a Simmel no sea del todo fiel a sus escritos si tenemos en cuenta esta visión del mundo moderno; y sobre todo si atendemos a la esperanza que introduce en muchos de sus artículos de que una fusión entre los dos tipos de individualismo logre resolver el conflicto de la cultura para hacer que cultura objetiva y cultura subjetiva avancen en armonía y equilibrio (Saferstein, 2010: 8).

Por último, Habermas dice que la preponderancia de la cultura objetiva es un hecho inevitable en la época moderna atendiendo a la tendencia cada vez más marcada del espíritu hacia el racionalismo occidental, que obliga a penetrar en la legalidad y en el sentido autónomo del espíritu objetivo. Pareciese entonces como si la época moderna, con las características peculiares y únicas de su cultura, de sus ámbitos para la práctica vital, de sus técnicas y formas de producción, de sus hábitos de consumo, de sus comportamientos psicológicos y de sus estructuras de pensamiento fuese propicia para el triunfo de la cultura objetiva sobre la cultura subjetiva (Habermas, 1988: 279-280). De nuevo el dinero y el proceso de división del trabajo son causas fundamentales de este fenómeno. Junto a estos dos incluiremos como factor precipitante el proceso de diferenciación, estrechamente vinculado al proceso de división del trabajo, ambos condicionados por el triunfo del dinero en la economía monetaria.

6.1.1. La división del trabajo. En *El concepto y la tragedia de la cultura* dice Simmel que el proceso cultural consiste en un tránsito de lo subjetivo a lo objetivo a través de lo objetivo. Ya sabemos que la 'tragedia de la cultura' consiste en que el objeto sale de la significación subjetiva que le da el espíritu creador y adquiere valor y sentido propio, consistencia e independencia. Pues continúa diciendo que la división del trabajo contribuye a este proceso de autonomización de lo objetivo durante la modernidad de la siguiente forma: según el sistema de la división del trabajo la creación de los productos económicos depende cada vez de un mayor número de personas. La producción de los objetos culturales y económicos no responde ya a las necesidades internas de los productores, sino a las necesidades objetivas o a las exigencias que dicta el mercado. Como unidad completa el producto cultural no tiene productor: es un producto puramente objetivo cuyo contenido no está condicionado por los deseos, intereses o necesidades de los productores; producto autónomo cuyo sentido no ha sido aportado por nadie en particular y en cuyo desarrollo no responde a nada más que a sí mismo (Simmel, 1988 [1911]a: 222).

Tortelora establece como primera causa de la 'tragedia de la cultura moderna' la división del trabajo como 'especialización de la producción' y 'racionalización de la vida' -en este sentido, dice el autor, Simmel coincide con Weber-. De esta racionalización y especialización técnica de la vida surge la implantación de un "modo de vida sistemático y objetivo" (Tortelora, 2007: 11) que despersonaliza las relaciones sociales y al propio individuo. Un modelo de vida racional que anula los aspectos irracionales e instintivos del hombre y hace que someta su vida según un esquema de tareas y competencias que obliga a un cálculo frío y racional de toda relación, vínculo y

actividad con el fin de adaptarlos a un ritmo de vida frenético en el que los tiempos objetivos son la mayor fuerza externa a la que se enfrenta.

La 'tragedia de la cultura' resulta, dice Simmel en *De la esencia de la cultura*, del cada vez más rápido desarrollo de la cultura objetiva, estimulado en la modernidad por la división del trabajo -desarrollo de la maquinaria, técnicas, conocimientos y artes- en contraste con la incapacidad de la cultura subjetiva de servirse de todos esos instrumentos, elementos y técnicas para su desarrollo: el crecimiento del individuo es mucho menor que el crecimiento de los productos objetivos; no es capaz éste de acoger en su ser todos los productos que sirven para la construcción y el desarrollo de su totalidad anímica porque estos productos alcanzan una autonomía e independencia tales que no requieren del sujeto creador para continuar su desarrollo. El individuo no es capaz de comprender y emplear la totalidad de los productos de la cultura objetiva, quedando una buena parte de ellos por explorar y explotar para la consecución de sus intereses -ya hemos visto esta idea de la 'hipertrofia objetiva' frente a la 'atrofia subjetiva' (Simmel, 1986 [1908]: 131).

Otra de las consecuencias de la división del trabajo, esta vez según apunta Bilbao, es la desaparición de la personalidad individual en contraste con la cada vez mayor importancia que asume la función social y objetiva del individuo; las relaciones de interdependencia entre los individuos se acaban convirtiendo en relaciones de interdependencia entre funciones. Al individuo que necesita de la actividad de otro para la satisfacción de una necesidad lo que verdaderamente le interesa no es la persona en sí sino la función que desempeña: "La extensión de la economía monetaria desarrolla la reciprocidad mutua entre los seres humanos a la vez que se disuelven los elementos personales en las relaciones entre los individuos" (Bilbao, 2000: 125). En este mismo sentido dice Ramos Torre que el proceso de división del trabajo separa lo subjetivo de lo objetivo -el trabajador del producto de su trabajo- eliminando el sentido del hacer humano y, autonomizando el mundo de los objetos, hace que el sentido del hacer cultural y económico no esté determinado por los intereses y necesidades vitales de los productores sino por las leyes de sus productos (Ramos Torre, 2000: 53).

García Quesada destaca que la autonomía de la cultura objetiva que es el elemento constituyente de la 'tragedia de la cultura' es según Simmel consecuencia de la especialización continuada a la que la división del trabajo conduce sobre todo en la época moderna -que para Weber es generada por el proceso de racionalización de la vida-, y que provoca la conversión de los medios a fines (García Quesada, 2008: 59).

6.1.2. La diferenciación. Galindo indica, siguiendo al sociólogo Danilo Martuccelli, que las teorías sociológicas que pretenden explicar qué es 'lo moderno' que hace de una sociedad una sociedad moderna -qué es lo específico de las sociedades modernas y de la modernidad- se pueden clasificar en función del elemento central que adopten para su desarrollo y conciben como lo puramente moderno. Martuccelli distingue tres elementos: la diferenciación, la racionalización o la observación de la experiencia moderna. En este contexto Galindo dice que Simmel se encardina en la

tradición sociológica que considera la diferenciación como un fenómeno típicamente moderno y como el fenómeno más característico de la modernidad. Pero la diferenciación, explica a continuación, no es un fenómeno exclusivamente moderno, dado que toda sociedad se estructura sobre una forma particular de diferenciación. Las sociedades primitivas se estructuran según una forma segmentada de diferenciación en la que prima la igualdad entre los diferentes estratos; conforme las sociedades evolucionan en número y complejidad y nacen las primeras sociedades urbanas se articula un tipo de diferenciación centro-periferia al que más tarde sigue una diferenciación estratificada en la que aparece un principio de desigualdad entre las partes (Galindo, 2007: 194).

El tipo de diferenciación que estructura las sociedades modernas se caracteriza por vincular de forma simultánea igualdad y desigualdad: cada sistema o estrato es igual a los demás en tanto que cumple una determinada función para la sociedad en su totalidad, pero distinto porque esa función es exclusiva y ningún otro la realiza. Esta diferenciación es una 'diferenciación funcional'. Se diferencia de los tipos anteriores en que no hay centro organizador de la estructuración, de tal modo que ya no es una estructuración con un orden jerárquico (Galindo, 2007: 195).

En la introducción a *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social* (Flamarique, L., Kroker, R. y Múgica, F., 2003: 18) Múgica dice que en Simmel el proceso de civilización como creación de formas culturales va ligado al proceso de diferenciación social, y que a partir del análisis del concepto de diferenciación realiza una interpretación sociológica de la modernidad. Ya hemos visto que Simmel asume la teoría de Spencer de evolución de lo no diferenciado a lo diferenciado, o de las sociedades primitivas a las sociedades modernas. Según Spencer esta evolución se debe al desarrollo interno del individuo y de su forma de relacionarse con el tipo social: de unas relaciones instintivas en las que impera la competencia, hacia unas formas de relación racionalizadas, metódicas y cooperativas.

El proceso de diferenciación social está relacionado con el principio del ahorro de energías -que en una situación de elección entre varios contenidos vitales insta al individuo a decidirse por aquel que, con un esfuerzo mínimo, le reporte el mayor beneficio posible-, según Kroker, de la siguiente forma: el organismo humano requiere de un mayor esfuerzo para el desarrollo de una actividad o de un contenido vital no diferenciado que para el desarrollo de una actividad o de un contenido vital diferenciado (Kroker, 2003: 77). La evolución, social o natural, tiende hacia el ahorro de esfuerzos en la producción y consecución de sus fines; en el proceso de evolución social acaban prevaleciendo aquellas interacciones que con un mínimo de energía producen los mismos efectos o contribuyen a los mismos fines que otras que requieren de un mayor gasto energético; son las 'interacciones funcionales' que en el proceso de desarrollo social terminan imponiéndose sobre las personalidades subjetivas. De esta manera, la diferencia entre un organismo desarrollado y otro no diferenciado es que aquél realiza las mismas funciones que éste en menos tiempo, con un gasto menor de energía y con la misma o mayor efectividad. Una sociedad será más diferenciada que otra cuando le

proporcione al individuo fuerzas y sistemas de producción más económicos para la satisfacción de los fines vinculados a su naturaleza (Kroker, 2003: 78). Por eso que Kroker sugiera que el dinero y la economía monetaria surgen del proceso de diferenciación social.

El dinero es expresión de la diferenciación de la vida económica y el medio para introducir en la diferenciación económica el principio de la economía de esfuerzos. La posesión del dinero como potencialidad de efectos es una manifestación de la diferenciación. Conecta con la idea que Simmel presenta en *El papel del dinero en las relaciones de género*, sirviéndonos a modo de puente para pasar a la tercera y última de las causas de la tragedia de la cultura moderna:

El proceso cultural de la diferenciación, que ofrece al individuo una importancia específica, una incomparabilidad y desigualdad objetivas, convierte al dinero en medida y equivalente de objetos tan antagónicos que la indiferencia y objetividad que así surgen hacen de él algo inadecuado para la igualación de valores personales (Simmel, 2010 [1894]c: 73).

Pero en *Filosofía del dinero* (Simmel, 2003 [1900]: 429) sugiere Simmel, quizás contradiciendo a Kroker, que la evolución histórica del hombre, en su formas espiritual y económica, experimenta una tendencia hacia la diferenciación entre lo subjetivo y lo objetivo consolidando una estructura objetiva autónoma regida por leyes propias; el dinero ya no sería manifestación o resultado del proceso de diferenciación, sino causa de su etapa última de desarrollo. Y como el dinero aumenta la distancia sujeto-objeto e independiza ambos elementos en la misma medida en que los hace dependientes el uno del otro, impulsa la evolución y desarrollo de la cultura objetiva sobre la subjetiva.

6.1.3. La economía monetaria. La construcción de la cultura moderna con sus aspectos y características peculiares y diferentes a todo cuanto ha visto la humanidad a lo largo de la historia es debida en gran parte al desarrollo y triunfo de la economía monetaria.

Simmel distingue la 'economía natural' o primitiva regulada por el trueque y caracterizada por la simpleza y la inmediatez de sus relaciones económicas, de la 'economía monetaria', capitalizada por el valor dinero y cuyas transacciones de la economía monetaria, además de multiplicarse respecto a las de la economía natural, son más complejas, impersonales e indirectas (Simmel, 2010 [1894]c: 68); describe el paso de una a otra como un proceso de autonomización de los productos objetivos respecto de la personalidad subjetiva. Durante la modernidad la unidad entre la personalidad y las objetividades a las que estaba vinculado el hombre de la Edad Media desaparece, de modo que la personalidad se forja desde sí misma, mostrando un amplio espacio de libertad, tanto interno como externo. Y los contenidos creados por la potencia vital del individuo adquieren, en su manifestación práctica, una objetividad que los independiza de los sujetos creadores (Simmel, 2010a: 1). Durante el desarrollo de la economía monetaria la economía pierde su carácter familiar y comienza a individualizarse; en esta individualización los intereses económicos se bifurcan en intereses objetivos para el mercado e intereses subjetivos para la familia (Simmel, 2010 [1894]c: 68). Las

transacciones monetarias les dan a las relaciones sociales que establecen un carácter fugaz y efímero:

Con la entrega de dinero la relación no se consolida, y da cuenta de modo más radical de ese tipo de relación que con la entrega de un objeto cualificado en el que, por su contenido, su elección y su disfrute, permanece indeleble la huella de la personalidad donadora (Simmel, 2010 [1894]c: 69).

A este respecto dice Ramos Torre que la objetivación del mundo de la producción y de las fuerzas productivas alcanza, con el desarrollo de la economía monetaria, el mundo de lo social y de las relaciones sociales: todo objeto e individuo queda reducido e igualado a valor económico, es decir, a valor de cambio -valor cuantitativo del que se anula la diferencia cualitativa-. Toda realidad se objetiva y uniformiza para convertirla en mercancía comercializable, en útil para la transacción económica. Este panorama, sumado al crecimiento de las poblaciones urbanas, produce la aceleración de los ritmos de vida y la racionalización de las relaciones sociales. Las relaciones sociales se intelectualizan y objetivan, siendo cada vez más efímeras y esporádicas, y menos afectivas. De este modo se desarrolla el estilo de vida o el comportamiento social típicamente moderno caracterizado por la reserva, la indiferencia, la discreción, el cálculo y la rapidez -a pesar de que el crecimiento de las sociedades urbanas podría haber sido tratado como otra de las causas fundamentales de la 'tragedia de la cultura moderna' he decidido excluirlo de este punto para tratarlo de modo independiente más adelante-.

Difuminado lo comunitario, sólo queda una muchedumbre solitaria de hombres sin atributos que viven cansina y trivialmente un mundo que les resulta impenetrable y del que, como habrá ocasión de comprobar, sólo puede hallar una salida en los milagros extracotidianos de la aventura y la experiencia estética de la movilidad pura (Ramos Torre, 2000: 53).

La consecuencia de este proceso de objetivación cultural, como dice Habermas, es la tensión espíritu-objeto. La cultura moderna destaca fundamentalmente por la complejidad de sus ritmos y tiempos de desarrollo. Ante esta complejidad el espíritu subjetivo se plantea la duda de si aún domina sobre sus propias creaciones o de si, al menos, establece con ellas una relación de armonía. Pero el elemento que dirige la ópera prima de la modernidad y que es la clave para explicar por qué durante la época moderna se produce esta objetivación de la cultura con la posterior alienación de la subjetividad humana es el dinero (Habermas, 1988: 279).

6.2. El dinero. El dinero es el elemento principal de la economía monetaria y estimula todas y cada uno de los acontecimientos psíquicos y sociales que acabamos de ver y veremos. Si como venimos diciendo, este trabajo es concebido como un recorrido por el pensamiento simmeliano en clave de crítica a la modernidad como época histórica caracterizada por el creciente desarrollo del capitalismo y de la sociedad de consumo, un repaso por lo que Simmel tiene que decirnos acerca del dinero y del valor dinero es parada obligatoria de nuestro itinerario. Es mi intención aquí realizar una presentación general de la concepción simmeliana del dinero, exponiendo sus

principales y más determinantes efectos sobre la sociedad y el individuo moderno, aunque muchas de ellas serán desarrolladas más adelante.

Según Habermas el dinero es una de las formas de manifestación externa y empírica de la vida -quizás aquella con mayor capacidad de abstracción y autonomía-, y no sólo impulsa la complejidad de la época y de la cultura, sino que además impele al desarrollo del proceso de división del trabajo. Produce desplazamientos y transformaciones estructurales motivadas por la cosificación de las condiciones objetivas de la vida urbana -es decir, por la racionalización o intelectualización de la vida- que afectan a las formas de interacción entre los individuos. Los sujetos ya no se comportan como unidades centralizadas sino como entidades fragmentadas e informes, y frente a esta situación de decadencia anímica los objetos culturales se abstraen y autonomizan. El dinero participa, como veremos, en este doble juego: por un lado contribuye a la diferenciación del espíritu subjetivo y por otro lado proporciona las condiciones óptimas para la abstracción de los objetos culturales (Habermas, 1988: 279-280).

Dice García Cotarelo que "si la sociedad son las interacciones sociales, el dinero en cuanto puro medio de cambio es la forma misma de la interacción social en todas sus facetas" (García Cotarelo, 2003: 14). Si el propósito sociológico de Simmel era el de establecer un acercamiento a la sociedad entendida como producto de las interacciones entre individuos parece bastante adecuado que se ocupe del dinero como medio moderno y universal para la regulación de la interacción social. Además, la estructura económica que se erige sobre el dinero será una de las causas principales de la aparición de una nueva forma de organización social.

6.2.1. El dinero y la relación propietario-propiedad. Otra de las propiedades del dinero es la de fomentar la independencia del ser con el tener a la que refiere en *Avatares del dinero en la relación ser y tener*. El propietario de objetos cuyo valor no se mide en función del dinero tiene su personalidad -con sus propiedades, intereses, deseos y necesidades- vinculada de forma directa a la propiedad y al hacer sobre esa propiedad; su actividad no es de todo libre dado que la posesión de esos objetos implica ciertas obligaciones que condicionan su ser. Se fragua entonces una interacción entre objeto poseído y sujeto poseedor en la que la cualificación del objeto determina al sujeto a la vez que el sujeto imprime sobre el objeto un valor que va más allá de su valor objetivo (Simmel, 2010 [1894]a: 19).

Pues bien, "el dinero es aquel objeto de propiedad para el que esta dependencia es minúscula" (Simmel, 2010 [1894]a: 20). La propiedad dinero no vincula al sujeto con un objeto particular que le condiciona sino con una pluralidad de objetos diferentes, estableciéndose como mediador entre el ser y el tener. Con la posesión de dinero el sujeto puede obtener el producto del trabajo de la tierra o de una pequeña fábrica sin quedar vinculado en su hacer al tener la tierra o la fábrica; el ser del sujeto no se desarrolla en la dirección marcada por el hacer sobre la tierra o sobre la fábrica, sino en todas las que quiera. Quien posee dinero posee potencialmente o se asegura la posesión futura de una pluralidad de objetos con valor equivalente al valor del dinero poseído

(Simmel, 2010 [1894]a: 21-25). En *El dinero en la cultura moderna* dice que en la economía monetaria la relación entre personalidad y propiedad se encuentra mediada por el dinero como instancia objetiva y carente de cualidades; aquélla ya no tiene un contacto directo con ésta, pudiendo administrarla y obtener beneficio de ella a larga distancia; lo que le une a la propiedad no es el producto que extrae de su hacer sobre ella, sino el valor dinero que la propiedad representa (Simmel, 2010a: 2).

La misma relación que se produce entre la persona y la propiedad tiene lugar entre la persona y las asociaciones. Las comunidades medievales unían a sus miembros entre sí no sólo desde el punto de vista estrictamente económico -búsqueda de unos intereses comunes-, sino también desde una perspectiva religiosa, política, etc.; se establecen como comunidades vitales que agrupan a los individuos en virtud de sus intereses objetivos y subjetivos. Las asociaciones modernas no requieren más que de un interés monetario común a todos los miembros o del desembolso de una cantidad proporcional de dinero. Los fines de la asociación monetaria moderna son puramente económicos, objetivos y despersonalizados, de modo que los individuos ya no están vinculados a otros individuos, sino a una serie de intereses monetarios comunes (Simmel, 2010a: 3).

6.2.2. El dinero y el espacio de libertad. En la medida en que independiza el ser del tener la posesión de dinero le concede al individuo un mayor espacio de libertad para el desarrollo de su ser. Decimos que el hombre es totalmente libre cuando cada una de sus propiedades y capacidades internas se desarrolla de manera autónoma, sin la imposición de las demás y sin afectar tampoco al desarrollo del resto; y el dinero y la economía monetaria fomentan esta libertad (Simmel, 2010 [1894]a: 26).

Simmel entiende la libertad que posibilita el dinero, vinculada a la posesión de objetos, como ausencia de resistencias externas para el desenvolvimiento de la voluntad. Entonces un individuo se sabrá más libre respecto a un objeto cuanto menos resistencia ejerza sobre su voluntad, es decir, cuanto más lo posea; y el grado de libertad es proporcional al esfuerzo y sacrificio necesarios para superar la resistencia inicial del objeto. Esta libertad encuentra sus límites allí donde se topa con la resistencia del objeto o la persona que se niega a actuar según la voluntad del poseedor, y también en las incapacidades propias de los objetos: un objeto rígido no puede estirarse como una goma, y si la voluntad trata de imponerse exigiéndole cierta elasticidad se topará con la resistencia del objeto de acuerdo con sus propiedades. Este objeto, en la medida en que no cede a la voluntad del sujeto, ya no es poseído (Simmel, 2010 [1894]a: 35). El dinero, carente de estructura, es el objeto que ofrece una menor resistencia a la voluntad siendo el objeto de posesión que más libertad concede. Los que pueden ofrecer resistencia son los objetos que se consiguen a partir del dinero, pero la posesión del dinero como tal amplía la esfera de libertad del individuo; con la posesión de dinero el hombre posee potencialmente una multiplicidad de objetos que puede conseguir y que amplían su libertad y su esfera de acción: "La expansión del yo que implica la posesión del dinero ofrece un sentido muy peculiar; es la más completa que nos puede aportar una propiedad" (Simmel, 2010 [1894]a: 37).

Le ofrece al individuo un mayor ámbito de libertad para el desenvolvimiento personal, pero al mismo tiempo le priva de la satisfacción que resulta de la posesión de un objeto que adquiere valor porque es producto del trabajo personal. Los objetos son desposeídos de la dimensión cualitativa que les asocia directa y estrechamente al sujeto; aquello que el objeto vale es cantidad, no ya cualidad. Por mucho esfuerzo, trabajo y sentimiento que un sujeto ponga en la producción de un objeto el valor objetivo que éste tiene para el resto será su valor de cambio; la capacidad de satisfacción de las necesidades subjetivas que tenga no entra en juego en el momento del intercambio. El dinero rebaja el valor de los objetos a valor cuantitativo; lo que es único y posee un valor superior se subordina a lo bajo, que es condición para la igualación monetaria de las cosas (Simmel, 2010a: 9).

Una importante función que cumple el dinero en la modernidad, además del nuevo espacio de libertad que le concede al individuo, es la capacidad para igualarlo cuantitativamente a los demás y aumentar sus relaciones de dependencia. Sobre este fenómeno volveremos más adelante, pero solamente diremos aquí que el dinero ha logrado unir a los individuos en lo impersonal y objetivo que comparten -relacionado con unos intereses comunes y objetivos-, independizándolos al mismo tiempo en lo subjetivo y personal de cada uno de ellos (Simmel, 2010a: 3). El dinero iguala las actividades y productos de la acción humana según un valor objetivo y abstracto -situado más allá del valor de los productos- que es el valor dinero; crea unos intereses comunes a todos los hombres que posibilitan el entendimiento y la comunicación entre ellos en base a un valor común y universal de medida (Simmel, 2010a: 4).

6.2.3. La inversión de medios a fines en relación con el dinero. En *Psicología del dinero* dice Simmel que el proceso psicológico de conversión de los medios en fines es posible en buena medida gracias al dinero, que como medio para la satisfacción de un gran número de fines acaba estableciéndose como fin último. Además, como medio común a muchos fines los iguala a un valor único, que es valor monetario: lo que guardan en común todos los fines, esto es, el medio más óptimo para su consecución, se abstrae como fin único (Simmel 2010b: 86).

El dinero tiene valor cuantitativo pero también valor cualitativo superior al de cualquier otro objeto que genera indiferencia hacia las cosas, igualadas por medio del valor dinero. Pero cuando se concentran grandes cantidades de dinero en pocas manos se le añade cierto valor cualitativo; no es ya mero medio para la obtención de objetos, sino el centro de interés y fin de la transacción. En este momento el dinero se despliega como objeto que no remite a nada más que a sí mismo con legalidad propia y cualidades autónomas, produciendo también una habilidad específica para su manejo. Pasa de ser medio para la obtención de objetos de deseo en tanto que valor cuantitativo a fin último en tanto que valor cualitativo (Simmel, 2010 [1894]a: 25).

En *Filosofía del dinero* (Simmel, 2003 [1900]: 103) dice que el dinero tiene una doble función: como expresión de la relación económica en la que los objetos adquieren un valor económico es valor abstracto y universal fundamental para que se produzca la

relación económica, y como valor concreto y singular que participa de la propia relación que constituye midiendo el valor económico de cada objeto y permitiendo el intercambio. Como valor concreto representa una cantidad mensurable, pero como valor abstracto sólo es una significación, expresión más pura del valor económico de los objetos (Simmel, 2003 [1900]: 99). El sentido puro del dinero como valor abstracto se hace evidente en una economía desarrollada. En la época medieval el valor de los objetos con que se negociaba era un valor objetivo que se atribuía directamente al objeto como valor en sí y para sí, de modo que el comerciante establecía, por medio de tarifas, un precio justo y adecuado a ese valor. Esta manera de entender el valor está vinculada a una concepción determinista y sustancialista de la realidad, y se puede considerar como situación propia de la economía natural. Eran ciertos objetos los que servían como medida objetiva del intercambio económico y cumplían la función actual del dinero como expresión y medio de la interacción (Simmel, 2003 [1900]: 105).

Con la posesión de dinero el hombre está más cerca que nunca de una pluralidad de objetos deseados a modo de fines. El dinero se consolida como punto central para la felicidad humana, vinculada en la modernidad al deseo de poseer; y es por eso que se convierte en fin absoluto, en objeto de deseo constante y permanente. Dice Bilbao que el dinero aparece como medio para la consecución de todos los fines de la vida del hombre y como tal se presenta en la conciencia como fin último, como expresión de la libre relación del individuo con la realidad exterior (Bilbao, 2000: 122).

6.2.4. Dinero y valor. En su artículo dice Bilbao que el dinero surge del choque de voluntades que desean objetos comunes, y que conforme se va constituyendo como entidad propia y objetiva se libera de estas voluntades estableciéndose como elemento autónomo de organización de las relaciones sociales. Cuando el dinero se convierte en la instancia superior y objetiva que rige toda relación los objetos que entran en ella se igualan a un valor económico que es el precio -precio es valor económico, objetivo, pero no subjetivo; como mucho intersubjetivo (Simmel, 2003 [1900]: 54)-, adquiriendo valor en sí mismos y desligándose de la subjetividad que los crea (Bilbao, 2000: 122).

Durante el desarrollo histórico del intercambio el precio se ha ido idealizando y objetivando según los individuos iban entrando en relación con ciertas valoraciones socialmente estandarizadas que sólo más tarde se constituían como valores objetivos y abstractos. La valoración normativa se convierte primero en una especie de moda, en una práctica que se funda en la imitación de ciertas costumbres socialmente válidas, para que más tarde, a partir de la práctica de este intercambio, se vayan abstrayendo normas y medidas para la transacción que finalmente cristalizan en la forma del precio como valor objetivo y de equidad entre valores subjetivos. El intercambio económico y, en última instancia, la economía, surgen, al igual que otras 'formas vitales fundamentales', de la acción recíproca entre los individuos (Simmel, 2003 [1900]: 70).

El valor se establece en función de la distancia que existe entre el sujeto que desea y el objeto deseado; es el deseo, medido a partir de la distancia con el objeto, el que determina su valor. Pero cuando el dinero se establece como instancia superior de toda

relación económica el valor del objeto se le presenta al sujeto como producto de la igualación objetiva entre objetos de acuerdo con el patrón común dinero; los productos de la subjetividad se abstraen como valores objetivos e independizan del sujeto que los crea, configurando un mundo objetivo con leyes propias (Bilbao, 2000: 122-123). Se explica así el estado de enajenación al que determinados objetos supervalorados y abstraídos de su verdadera realidad como objeto útil a realidad representada como valor -que se ha convertido en su verdadera realidad- someten al hombre. De entre estos el más enajenante es el dinero, convertido en valor dinero (Simmel, 2003 [1900]: 26).

El sacrificio adquiere gran importancia en la transacción económica dado que la fuerza de trabajo es el sacrificio y el precio a pagar en toda transacción. Y el sacrificio "no es solamente el precio que hay que pagar por valores aislados que ya están determinados, sino aquel precio por medio del cual se producen estos valores" (Simmel, 2003 [1900]: 46). Así, un aspecto real del sujeto como es su fuerza de trabajo, al entrar en el juego de valores de la transacción económica, se convierte en valor -objeto deseable- para otros sujetos que buscan de ella un beneficio y están dispuestos a sacrificar algo a cambio. De las comparaciones entre valores subjetivos cristalizan, a través de las leyes y normas de la economía, una serie de valores objetivos y estandarizados que se convierten en el valor en sí de las cosas, en su precio o valor de cambio. Entonces el valor de un objeto es lo que cuesta, el sacrificio que se está dispuesto a realizar a cambio de conseguirlo; y dado que despierta en el sujeto un mayor interés y atractivo, es decir, un mayor deseo, aquello que, sea por las causas que sea, se le resiste, tendrá un valor mayor (Simmel, 2003 [1900]: 50).

Pero a pesar de que el dinero posee valor en sí carece de valor en la medida en que su valor es cuantitativo, y sólo cuando se maneja en grandes cantidades alcanza valor cualitativo. El dinero adquiere valor en función de su cantidad: como es un medio universal que sirve para obtener una gran cantidad de fines, generando una actitud de indiferencia hacia todos ellos, no adquiere valor cualitativo (Simmel, 2010b: 87). En *Filosofía del dinero* dice Simmel que el valor económico no es absoluto ni reside fundamentalmente en la deseabilidad subjetiva de un objeto, sino que es un valor relativo que se establece -y varía- en la comparación entre varios objetos de deseo. Es un valor de cambio que se determina como medida estándar entre diferentes valores de uso (Simmel, 2003 [1900]: 55).

En *Sustancia y función del dinero* (Simmel, 2010 [1894]d: 102) afirma que el dinero no tiene que ser necesariamente un valor en sí para cumplir su tarea de expresión y medida de valor de los objetos. El significado funcional del dinero, la función que tiene como instancia mediadora, no es distinto a su significado sustancial, que es su valor en. Y resultan equivalentes porque el dinero adquiere valor en la medida en que cumple con una determinada función, sin tener un valor en sí mismo. Distingue Simmel un doble valor que deriva de la doble tarea que cumple el dinero: como medio para el intercambio tiene un valor de uso, funcional o relativo, pero como instancia reguladora de este intercambio que determina el valor de los objetos posee un valor de cambio, sustancial o absoluto en virtud del cual adquiere durabilidad y estabilidad. Pese a ello el

valor sustancial del dinero tiende a devaluarse, mientras que el valor funcional se puede elevar de forma ilimitada cuanto mayor sea su participación en las relaciones monetarias. El fin del dinero es su función, el intercambio de bienes, y cuando adquiere un fin en sí mismo tenderá a devaluarse en cuanto agote su finalidad funcional (Simmel, 2010 [1894]d: 118).

6.2.5. La objetivación de la economía. En el intercambio económico sucede que los sujetos productores de objetos y valores que asocian a estos objetos han creado tal cantidad de productos que no son capaces de encontrar el sentido que une a cada objeto con su valor, de modo que los abandonan al juego de relaciones recíprocas que se establece entre estos objetos y los sujetos valorativos, configurándose un mundo objetivo de leyes y relaciones propias que es lo que llamamos 'economía'. El sujeto desea un objeto y lo compra a cambio de un precio que se acaba convirtiendo, en la independencia del valor objetivo respecto de su 'infraestructura subjetiva', en valor en sí. El juicio valorativo del sujeto ya no es fundamental para la valoración del objeto, que tiene ahora que ver con el precio al que sale al mercado y no con la relación que guarda con el sujeto ni con el sentimiento que en éste despierta. Y como el precio de un objeto depende de su relación recíproca con otros objetos, no de su relación con el sujeto, se libra de su desaparición como cosa cuyo valor subjetivo pasa a otro objeto que satisface con mayor eficacia el fin para el que está diseñado. Ahora los objetos se revalorizan entre sí, sin necesidad de estimular una y otra vez al sujeto para mantener una relación de deseo con éste que le dé valor. Así es como el valor de los objetos aparece, a la vista del sujeto, "como una propiedad objetiva que habita en su interior" (Simmel, 2003 [1900]: 35-37).

A este respecto Simmel destaca el intercambio económico como uno de los rasgos fundamentales de la naturaleza humana, dado que ha permitido uno de los mayores progresos de la humanidad: el intercambio de propiedades iguala el poder de las partes que entran en contacto. Debería tomarse en consideración, puestos a realizar definiciones esencialistas de lo que es el hombre, al hombre como animal que intercambia, que es en realidad una forma concreta o una característica singular de un hecho mucho más general: "el ser humano es el animal objetivo" (Simmel, 2003 [1900]: 353) o el animal que objetiva.

6.2.6. El dinero y el 'tempo de la vida'. En *El significado del dinero para el tempo de la vida* Simmel define el 'tempo de la vida' como la suma y profundidad de los cambios y diferencias en los contenidos de representación de una época histórica. En su continuo transformarse el dinero provoca una transformación del ritmo de desarrollo vital de la época moderna: "La intensificación del conjunto del tempo económico tiene lugar aquí [en la sociedad moderna] con una potencia más elevada porque comienza ahora en la pura inmanencia, esto es, se demuestra en primera instancia en la aceleración de la fabricación del dinero" (Simmel, 2010 [1894]b: 46). El tempo de la vida moderna está caracterizado por su impaciencia y fugacidad, por lo efímero de los instantes de los que dispone el individuo moderno y por la intensidad de cada uno de ellos. Es un tempo interesado en el atractivo del límite y de la novedad, de lo que

comienza y se acaba -y por eso, ya lo veremos, la importancia que adquiere la moda- (Simmel, 1988 [1911]b: 38).

Ésta es una causa esencial por la que todo incremento de la cantidad de dinero interviene de forma estimuladora sobre el tempo de la vida social: más allá de las diferencias existentes produce nuevas tensiones, hasta en el presupuesto de la familia aislada crea divisiones, en las que la conciencia debe encontrar continuas aceleraciones y profundizaciones de su proceso (Simmel, 2010 [1894]b: 49).

El tempo de la vida moderna, que toma el ritmo propio de la circulación monetaria, se caracteriza por su velocidad e intensidad. Y es que el dinero, que marca el ritmo de desarrollo de la vida, adquiere valor y significado en la medida en que está en movimiento, en que se entrega y se recibe: se intercambia. Es movimiento, y todo lo que no sea movimiento se excluye y extingue; el dinero configura unas relaciones de interdependencia en las que no hay cabida para el ser en sí de los sujetos que se relacionan que se encuentran en un continuo estado de autoenajenación (Simmel, 2010 [1894]b: 60).

La impersonalización del dinero colabora en: el incremento de la velocidad en la circulación de las mercancías -característica del sistema económico capitalista-, la transformación de los medios en fines -instrumentalización de la razón y racionalización de la vida-, la uniformidad de las relaciones sociales reducidas a relaciones económicas, la abstracción de las cualidades subjetivas de las personalidades y, con todo, en el desarrollo de la nueva cultura moderna. El dinero, con su dinamismo y flexibilidad inagotables, hace al hombre moderno consciente de la inestabilidad, complejidad y dinámica de la realidad, de la imposibilidad de encontrar verdades absolutas y de alcanzar un conocimiento absoluto de la realidad; de la fluidez de la vida, antes entendida sobre la base de una serie de elementos rígidos y estables (Simmel, 2010b: 92).

6.2.7. Efectos psicológicos del dinero. El dinero se convierte en la modernidad en la instancia igualadora del valor de los objetos; es el medio para la obtención de los objetos de deseo, y hace que esta posesión sea una posesión inmediata -cuando para el sujeto por sí mismo no lo es-. La función que cumple el dinero en esta teleología de la voluntad humana provoca un proceso psicológico muy concreto (Simmel, 2010b: 80).

En los estadios primitivos del progreso cultural los medios que distan entre el objetivo final y la acción son escasos; pero en el desarrollo evolutivo del hombre, conforme éste se va diferenciando y especializando, el catálogo de medios con los que cuenta para su perfeccionamiento interno aumenta considerablemente. Ante una cantidad tal de medios, las diferencias entre unos y otros son tan escasas que el individuo se vuelve indiferente hacia ellos. Cuando uno de los medios que la razón humana reconoce como necesario para la consecución de un fin reside en la conciencia durante mucho tiempo, de modo que el fin parece alejarse cada vez más, termina convirtiéndose en fin en sí mismo. El fin se borra de la conciencia y de los objetivos de la voluntad y el medio adquiere autonomía y valor propio. La transformación de los medios en fines se hace

explícita con mayor intensidad en el caso del dinero o del valor monetario de los objetos, que se convierte en valor único y último, en objeto de deseo por sí mismo. Pongamos que el fin que la voluntad se establece para sí es su realización espiritual y para lograrlo se cifra como medio la posesión de un objeto. Si el medio se mantiene en la conciencia durante un largo periodo de tiempo se rompe la cadena teleológica y la posesión del objeto se consolida como fin en sí mismo, para el que se establecerán una serie de medios nuevos como el obtener dinero. Y este proceso psicológico de fragmentación de la cadena causal puede continuar, tomando uno de estos medios como fin en sí mismo (Simmel, 2010b: 80-82).

Cuando el dinero se establece como fin último de la acción y del esfuerzo de los individuos su posesión se conecta, para la conciencia psicológica, con la felicidad y la satisfacción de la vida. El individuo sólo será feliz, de acuerdo con su creencia, cuando posea dinero. Pero la transformación del objeto de deseo y su vinculación directa con la felicidad hacen germinar en la conciencia los sentimientos del tedio y de la decepción como fuertes resistencias contra la capacidad de acción y de progreso del individuo, que ya no sabe cómo reaccionar una vez que el fin ha sido satisfecho. En este momento la vida del individuo carece de sentido, porque aquello que le impulsaba a actuar sobre el mundo y a relacionarse con los otros ya ha sido obtenido (Simmel, 2010b: 83).

La actitud psicológica de la indiferencia permite el proceso de conversión de los medios a fines a la vez que es consecuencia de éste, y está en cualquier caso íntimamente ligada a la aparición y consolidación del dinero. El individuo sólo le concede valor objetivo al dinero en cuanto fin último, mientras que los medios se valorizan en relación a este valor; sólo se valorará un objeto cualitativamente cuanto cueste una gran cantidad de dinero, es decir, cuando no pueda obtenerse sin un gran sacrificio (Simmel, 2010b: 87).

6.2.8. Dinero: el Dios moderno. El conjunto de interacciones que constituían la sociedad primitiva eran tan simples y su número tan reducido que podían realizarse de manera inmediata, con un contacto directo y cercano entre los miembros que desean poner en circulación los productos de su trabajo. Conforme las sociedades aumentan en tamaño y extensión y la red de interacciones se hace cada vez más compleja y dinámica es necesario introducir una serie de símbolos y elementos que sirvan como mediadores de los intercambios, y una serie de instituciones, organismos e individuos que regulen la circulación. Así es como aparece el dinero como intermediario entre los productos. Y cuando el dinero participa de la relación entre objetos como mediador y expresión del intercambio iguala y valoriza los productos como mercancías. Poco a poco, en el proceso que Marx define como 'fetichismo de la mercancía', el valor de cambio se abstrae como valor en sí de los objetos, y el dinero se establece como valor absoluto sometido a una legalidad propia (Simmel, 2010 [1894]d: 103). Cuando el dinero se convierte en la instancia reguladora del flujo económico transmite al individuo una seguridad y confianza muy similar a la fe religiosa que posibilita el desarrollo individual y la transformación de las sociedades (Simmel, 2010 [1894]d: 112).

Del 'fetichismo' pasamos la 'idolatría': a la adoración del dinero como si de un Dios se tratase. El dinero, igual que Dios, es punto de convergencia de opuestos y unidad de medida de todo lo que existe; es expresión de lo absoluto como conjunción de todo lo relativo, de lo necesario como punto de unión de lo contingente. Es el principio superior que regula las relaciones y los comportamientos de los hombres. Además inspira la confianza y la seguridad de aquello que puede ser previsto y calculado (Simmel, 2010 [1894]a: 12). El dinero es elemento de alienación para el hombre moderno porque, una vez muerto Dios y habiendo sido la religión y la metafísica desprestigiadas y puestas bajo el foco crítico de la Razón, se convierte en elemento moderno de idolatría: racional, mensurable y cuantitativo. Por todo ello el dinero es causa fundamental de las transformaciones que durante la modernidad experimentan la sociedad y el individuo, e incluso las relaciones sociales entre los individuos; el condicionante principal de la nueva sociedad moderna:

Si se quisiera concentrar en una fórmula el carácter y la magnitud de la vida contemporánea, podría argumentarse lo siguiente: la forma del conocimiento, de la acción, de la representación ideal, se ha transformado pasando de una forma fija, sustancial y estable a algo dinámico, mutable e inestable (Simmel, 2010 [1894]a: 14).

Una realidad moderna dinámica y fluida que obliga al rechazo de toda verdad y de todo conocimiento incondicionalmente válido. Todo lo que es aparentemente sólido y rígido esconde una multiplicidad dinámica de elementos sometidos al devenir. El dinero ocupa un papel protagonista en el desarrollo de esta cultura moderna que entra en oposición con las formas culturales antiguas y medievales. Siendo el punto fijo en torno al cual se concentra la diversidad y deviene en unidad diversa, el centro reconciliador que atrae a los elementos antagónicos para unirlos en relación, el dinero, igual que dios, introduce seguridad en un mundo cada vez más caótico e incierto (Simmel, 2010b: 92). Podríamos decir, interpretando la idea aristotélica del motor inmóvil para aplicarla al contexto de la realidad moderna, que el dinero es el motor móvil que dota de movimiento a todo lo que existe; un movimiento cada vez más acelerado y fugaz, sometido a una lógica de creación-destrucción para la que todo lo real es contingente e indiferente.

6.3. La moda. La moda es uno de los fenómenos característicos de la modernidad y determinante a la hora de configurar las nuevas sociedades y formas de relación que van a desarrollarse durante la época moderna. Según Saferstein la moda es una de las figuras del pensamiento simmeliano que mejor expresan la tragedia de la cultura en el ámbito del consumo: las tendencias o los estilos de moda ya no se crean en función de las necesidades subjetivas, sino que son formas objetivas que se imponen sobre la subjetividad y la determinan (Saferstein, 2010: 7).

Como hemos venido anticipando, Marx centra su crítica al capitalismo en el ámbito de la producción. Simmel, radicalizando la propuesta marxista, extiende las consecuencias de este proceso al campo del consumo; y la moda es el elemento fundamental para la alienación que el consumo provoca en el individuo. Como dice González García: "El

secreto del fetichismo de la mercancía ya no reside, como en Marx, en la esfera de la producción, sino que se traslada a la del consumo" (González García, 2000: 87).

Marinas apunta que las reflexiones simmelianas acerca de la moda explican la transformación del tiempo moderno que el proceso monetario provoca y a la que nos hemos referido en el punto anterior. La moda intensifica el tiempo de la vida moderna hasta hacerlo un tiempo acelerado e 'impaciente', dividido en cortos periodos de duración: las modas emergen y sucumben en intervalos muy breves de tiempo de modo que, cuando han alcanzado su objetivo de estructuración social, desaparecen y son sustituidas por otras -en este sentido veremos que es un fenómeno que comparte una estructura interna de autonegación con el principio vital; es un fenómeno ambivalente-. Además expresa como ningún otro fenómeno la dominación que el consumo ejerce en la adopción subjetiva de estilos de vida, la fugacidad y fragmentación de los tiempos modernos, la configuración de los grupos y los espacios sociales y la autonomía de lo objetivo en su relación con una subjetividad enajenada (Marinas, 2000: 217).

Por su parte Mellado define la moda como el fenómeno social de la vida moderna. En la modernidad como en ninguna otra época la moda ha experimentado un importante proceso de desarrollo, con una capacidad cada vez mayor para crear y destruir tendencias. Y ello es debido a la dinámica y complejidad propias de la modernidad, que somete todo fenómeno social a un proceso continuo y constante de creación y destrucción, de avances y retrocesos. La modernidad es la época de la fugacidad, de lo efímero y lo contingente. La moda también es imagen de la sociedad moderna como una sociedad en continuo cambio, e imagen del hombre moderno como sujeto que busca sin descanso objetos que satisfagan sus deseos y necesidades, objetos cuyo valor no sólo reside en su conciencia sino que están vinculados a cierto halo místico que le reporta un reconocimiento objetivo; imagen del hombre moderno en cuanto sujeto enajenado por los objetos que él mismo ha creado y que ahora le dominan (Mellado, 2012: 89-90).

6.3.1. La moda como fenómeno ambivalente. La moda encarna la tensión moderna entre el individuo y la sociedad. Tensión, ya lo hemos visto, que se produce también en el interior del individuo: por un lado busca diferenciarse del resto y sobrevivir como personalidad peculiar, pero por otro lado pretende el reconocimiento de la sociedad y por ello capta algunas de las características del espíritu objetivo para construir su nueva personalidad diferenciada. La moda es expresión de la dualidad entre el individuo y la sociedad: a través de la imitación de ciertos estilos de vida -no en vano Simmel define la moda como "imitación de un modelo dado" que "proporciona así satisfacción a la necesidad de apoyo social" (Simmel, 1988 [1911]b: 28)- el individuo quiere sentirse identificado dentro de un grupo social con el que comparte un universo simbólico, y adquirir el reconocimiento de los individuos que lo forman. Y al mismo tiempo, identificándose con un determinado grupo social dentro de la sociedad, busca diferenciarse de ésta y ser único (Mellado, 2012: 91).

En *La moda* explica el porqué de esta doble función: en tanto que sus contenidos y formas permanecen durante un periodo de tiempo más o menos extenso, sirve para la

satisfacción del deseo de socialización. Pero en tanto que sus contenidos varían y se individualizan, es soporte para la diferenciación y singularización de los individuos como elementos destacados del grupo. Si una de estas dos tendencias falla la moda no se forma completamente. Es por eso que las modas de las sociedades primitivas suelen ser más prolongadas, porque apenas hay necesidad de individualización, mientras que la necesidad de socialización es mayor. Las sociedades primitivas son menos nerviosas que las sociedades modernas, y "cuanto más nerviosa es una época con mayor rapidez cambiarán las modas, porque la necesidad de los estímulos del contraste, uno de los soportes principales de todas las modas, corre pareja con el nivel de las energías nerviosas" (Simmel, 1988 [1911]b: 34).

Robles dice acerca de la imitación que es una tendencia humana en la que la moda se apoya para el proceso de creación y destrucción de sus formas históricas, consolidándose como uno de los principales elementos de diferenciación social. En su doble función de socialización y diferenciación la moda satisface, según Robles, el deseo de seguridad con la pertenencia a un grupo social y el deseo de individualización a través de la manifestación de los rasgos particulares de la personalidad (Robles, 2000: 224).

Puede parecer a simple vista que el individuo decide seguir una moda por él mismo y para ser original, pero advierte Simmel de que esta libertad es sólo aparente. Un individuo decide abandonar una moda para seguir otra cuando advierte que la primera está siendo adoptada por un número cada vez mayor de individuos, dejando de cumplir su función como elemento diferenciador. Pero cuando el individuo abandona una moda para sustituirla por otra el resto de individuos con los que tenía en común la moda primera harán lo mismo, volviendo a establecerse la 'unidad homogeneizada' anterior. De tal manera que la moda, además de ser un elemento diferenciador entre individuos, es también un elemento diferenciador de grupos o clases sociales que mantiene una jerarquía o un orden social establecido (Mellado, 2012: 93).

6.3.2. La moda como moda de clases. Para Simmel las modas son siempre modas de clase –se sigue de aquí que la moda es producto de la división en clases-: la clase social más elevada adopta una moda para diferenciarse de las clases más bajas, que termina convirtiéndose en tendencia de homogeneización asumida por éstas; cuando la clase más alta, ante la imitación de las más bajas, ya no encuentra en esa moda el elemento para su diferenciación, la abandona y adopta una nueva (Simmel, 1988 [1911]b: 28). Por un lado establece los límites que diferencian a una clase de otra haciendo de ellas círculos sociales cerrados sobre sí mismos y separados de los demás; pero al cerrar el grupo y distinguirlo de los demás cohesionan los elementos particulares que lo forman dándole consistencia y unidad (Simmel, 1988 [1911]b: 30). La moda sirve para legitimar y garantizar la construcción de círculos sociales en la exclusión, por medio de la diferenciación, de otros círculos: une y diferencia (Robles, 2000: 224).

Los estilos de la moda sólo afectan a las clases superiores de la sociedad; las clases inferiores se apropian de las modas adoptadas por las clases superiores y conforme las

van acaparando éstas las rechazan en busca de nuevos estilos. El desarrollo de la economía monetaria y el acaparamiento que hace del negocio de la moda acelera y visibiliza este proceso de imitación de las clases superiores por parte de las clases inferiores, porque cuando la moda se convierte en industria la posesión de dinero se convierte en el único medio necesario para acceder a sus productos. La imitación, al objetivarse la moda, consiste solamente en la adopción de una serie de características externas, de modo que ya no son necesarios los cambios en el carácter individual del sujeto (Simmel, 1988 [1911]b: 31).

Atendiendo a sus ritmos de desarrollo Simmel distingue a las clases superiores de las inferiores: los ritmos de las clases inferiores suelen ser lentos y poco cambiantes, y los de las clases superiores eminentemente conservadores, evitando de este modo toda transformación y movimiento; "[...] porque para ellos cualquier modificación del conjunto, que en su constitución actual les garantiza precisamente la posición más favorable, resulta sospechosa y peligrosa" (Simmel, 1988 [1911]b: 50). Temen los cambios porque temen que alteren su posición de poder y prestigio; se mantienen como están porque como están es como quieren estar. Entonces, como las clases superiores no quieren cambios y las clases inferiores no cuentan con los recursos ni con el poder necesario para impulsarlos, la posibilidad de movimiento y transformación de las sociedades -y de la historia- reside en la clase media; y por eso que la moda -elemento para la transformación y el movimiento- se haya convertido en un fenómeno tan extendido por la sociedad, porque la clase media, transformadora, es la más numerosa.

6.3.3. La moda como límite. La moda tiende a expandirse, pero en cuanto alcanza su punto máximo de expansión muere. La moda es y no es: cuando quiere alcanzar su objetivo, su esencia en toda su plenitud, ya ha dejado de ser. Y por eso en su apogeo le transmite al hombre una intensa percepción del presente (Robles, 2000: 227).

Según Marinas la moda expresa la idea metafísica constante en el pensamiento simmeliano del límite entre lo nuevo y lo viejo y entre el ser y el no ser, que no significa tanto un movimiento de un punto a otro como una dialéctica que, en su realización, conforma una nueva realidad. La moda es y al mismo tiempo no es, se encuentra a medio camino entre el pasado y el futuro instalando al hombre en un momento de actualidad tan intenso y presencial que es por ello atemporal -sólo el pasado y el futuro son momentos temporales, el presente como tránsito del uno al otro es atemporal; es instante en el que el hombre, proyectado fuera de la línea temporal, adquiere una intuición profunda de la realidad en toda su complejidad-. Y en este sentido implanta un nuevo tiempo social: el instante como tránsito entre la aparición y la desaparición de la moda. La moda imprime en la sociedad moderna un tiempo fugaz, instantáneo y efímero; la permanencia en el presente y la ruptura con el pasado implican una acentuación de la dinámica cambiante y variable de lo social, y una pérdida de lo duradero, sólido y estable (Marinas, 2000: 216). Lo que atrae de la moda es su novedad, esto es, su comienzo, y su caducidad; y entre ambos límites se intensifica el tiempo presente (Simmel, 1988 [1911]b: 38).

En la esencia misma de la moda, dice Simmel, encontramos una contradicción que la convierte en expresión paradigmática de la ambivalencia de la vida: tiene como objetivo lograr una ampliación cada vez más extensa y una realización cada vez más completa de su esencia, pero precisamente su extensión y ampliación provocan su desaparición. La moda tiene el deseo de trascender sus límites, pero en esa autotranscendencia se destruye a sí misma (Simmel, 1988 [1911]b: 35); porque responde a la esencia de la moda el hecho de que sólo participe de ella una parte de la sociedad, mientras que el resto siempre se halla en camino de alcanzarla sin nunca lograrlo: cuando la moda es adoptada por todos los individuos de un grupo social muere como moda; el ocaso de la moda es la homogeneización completa de la sociedad, que es precisamente su pretensión inicial (Simmel, 2014 [1905]: 47).

6.3.4. La industria de la moda. Habla Mellado de una 'tragedia de la moda'. En la época moderna, con el triunfo del capitalismo y de la cultura capitalista, la moda ya no es creada por el sujeto según sus intereses de individualización y sus necesidades sociales, sino que se convierte en forma autónoma que crea estilos y estándares de vida de manera independiente. La moda se convierte en una figura o forma más de la cultura objetiva, capaz de producir realidad social sin necesidad de actores. Las necesidades que la moda satisface en el periodo moderno son necesidades formales -cuyos elementos de satisfacción son también formales, es decir, carentes de significado y contenido con sentido para el sujeto- que sólo sirven para estandarizar estilos de vida y homogeneizar la sociedad, profundizando la tensión individuo-sociedad. Podemos explicar a partir de esta idea de la 'tragedia de la moda' el hecho de que los anuncios publicitarios traten cada vez con mayor insistencia de llamar la atención del individuo para que adquiera determinados productos con eslóganes que tratan de activar en él una necesidad de diferenciación, tales como 'Marca tu propio estilo' o 'Se diferente' (Mellado, 2012: 94).

La relación entre el carácter abstracto de la moda y la organización social objetiva se manifiesta en la indiferencia de la moda en tanto que forma frente a cualquier significación de sus contenidos particulares y en su inserción cada vez más decidida en la configuración económica de la producción social (Simmel, 1988 [1911]b: 30-31).

La moda ha pasado de ser un medio para la diferenciación e independencia del individuo a ser medio para la homogeneización social y para la dominación de lo objetivo. La moda le dice al individuo cómo debe de vestir, qué debe decir y pensar y a qué lugares debe acudir (Mellado, 2012: 96). También Robles refiere al proceso de objetivación de la moda y dice que en la modernidad la moda se desvincula de lo estético y de lo subjetivo y se pone al servicio de las preferencias objetivas de la economía. Durante la modernidad la moda ha intensificado su función de unificación en la medida en que se convierte en elemento de homogeneización; acrecienta la presión ejercida sobre el individuo para que se adapte a un estilo y se identifique con un determinado grupo social, mientras que, en la objetivación y formalización de su estructura, hace cada vez más difícil la satisfacción del deseo de individualidad al carecer de significado subjetivo (Robles, 2000: 226).

La tendencia de la moda moderna hacia la objetivación de los estilos de vida le sugiere a González García la idea de que es cualitativamente diferente al resto de modas -igual que la tragedia de la cultura moderna es, por las mismas causas, diferente a la tragedia de la cultura de cualquier otra época histórica-. La moda moderna es una moda industrial producida con el objetivo de ser moda, y no ya con el objetivo de satisfacer necesidades subjetivas; una moda frívola y alejada de la significación práctica de las cosas. Además no se reduce solamente a la vestimenta, sino que se extiende a los estilos de vida, a los comportamientos sociales, a las costumbres y a los modos de pensamiento (González García, 2000: 89-90). En la medida en que en su cristalización objetiva se apodera de las necesidades y de los intereses particulares y vitales de los individuos y produce formas para su satisfacción en las que se revela la indiferencia que muestra hacia aquellas condiciones vitales, dice Marinas, la moda colabora para la construcción de la nueva sociedad de consumo (Marinas, 2000: 215).

6.3.5. La moda como 'máscara'. A pesar de lo que acabamos de ver, para Simmel la moda le facilita al individuo cierto margen de libertad e independencia: frente a la fugacidad y contingencia de las modas impuestas por el espíritu objetivo toma conciencia de aquello que ninguna de las modas consigue satisfacer dentro de sí mismo, es decir, de su espíritu subjetivo. Así, aunque siguiendo los estilos impuestos por ciertas modas, dentro de sí y en sus círculos sociales más cercanos se muestra como realmente es: como una personalidad peculiar, diferente y distinguida. González García habla de la moda como 'máscara' con la cual el individuo mantiene oculta su personalidad, sirviendo como elemento para asegurar su intimidad, autonomía y libertad, cada vez más acosadas en la gran ciudad. De este modo, seguir una moda pone en riesgo la supervivencia de la individualidad como diferencia, pero por otro lado permite guardar esa individualidad bajo la máscara de lo social y normativamente correcto a fin de asegurar su subjetividad (González García, 2000: 89). La moda se convierte en una 'máscara' que el individuo emplea para desplegar su individualidad en una sociedad cada vez más homogeneizada (Mellado, 2012: 97).

La moda es, con su fugacidad y frecuente modificación, un elemento de opresión y esclavitud para el individuo que tiene que adaptarse continuamente a sus diferentes formas; pero por otro lado sirve como elemento para la libertad política y social al convertirse en manifestación de la decadencia de una cultura y del hecho de que las clases medias pueden servirse de esta crisis para expandir su ámbito de libertad individual. Es un elemento de fragmentación de la vida social y de incremento de la libertad individual y contribuye a contrarrestar la indiferencia del individuo hacia un mundo de acontecimientos contingentes del que se siente extraño pero partícipe; produce en el individuo una sensación de apoderamiento y dominación sobre las cosas del mundo (Robles, 2000: 230).

La moda como 'máscara' le permite al individuo mostrarse ante los otros como parte del todo social -que obedece las normas y pautas de acción aceptados como buenos por la sociedad-, y guardar su personalidad, sus gustos y su sensibilidad más íntima para sí y para los más allegados. La contraposición entre la vida social y la vida individual

encuentra en la moda una solución: cada uno de estos niveles queda relegado a un ámbito concreto de la vida del individuo: es ser social para los otros y ser individual para sí; función objetiva cubierta con una máscara en las relaciones sociales y personalidad diferente y peculiar en las relaciones íntimas. Podemos seguir de lo dicho que la moda, igual que expresa la tensión individuo-sociedad, encarna la tensión libertad-sumisión. El individuo, para mantener su personalidad libre y a salvo, somete lo más externo de su persona a los dictámenes e imposiciones de la masa social (Simmel, 1988 [1911]b: 45-46) –porque "la moda se detiene en la periferia de la personalidad [...]" (Simmel, 2014 [1905]: 62), sin penetrar en el centro anímico del individuo-.

6.4. La sociedad moderna. Con lo que hemos visto hasta ahora nos bastaría para adquirir una idea general de la teoría de la modernidad de Simmel. Pero a fin de profundizar en el diagnóstico que nuestro autor hace de esta nueva época y de las consecuencias que tiene sobre la realidad social y humana vamos a tratar con mayor profundidad algunos de los asuntos más destacables.

Durante la modernidad se experimenta un importante crecimiento de los círculos sociales que favorece el proceso de diferenciación, dado que aparece una mayor pluralidad de intereses que, aunque encaminados -o no- a unos fines comunes, provocan el desarrollo de una mayor variedad de caminos para llegar a ellos, es decir, una mayor variedad de modos de vida, conducta o acción más personales que permiten un progreso individual y una mayor sensación de autonomía en el individuo. Aumenta también la cantidad de objetos de deseo o de objetos para la satisfacción de las nuevas necesidades que surgen con la diferenciación (Kroker, 2003: 68).

Marinas destaca de la sociedad moderna su complejidad, que inaugura una nueva cultura en la que aparecen nuevas formas sociales y nuevos valores para la vida de los hombres condicionados por el mercado. La sociedad moderna, apoyada en la técnica, el dinero y el flujo constante de la economía monetaria, aumenta en complejidad desarrollando una pluralidad de espacios y formas de interacción que obliga a una redefinición de la sociedad y de su relación con el individuo. La sociedad de consumo genera nuevas formas de socialización entre las que se incluyen la individualización y el aislamiento. El intercambio económico aparece como la forma básica de las relaciones sociales, y en el dinero encuentra su instancia mediadora, conductora y expresiva. Así, las relaciones sociales y el proceso de socialización en general adquieren en la modernidad la forma del dinero. Gracias al dinero y su carácter impersonal y universal la nueva sociedad que produce alcanza un grado de globalidad y objetividad que supera toda subjetividad y con ella, toda necesidad, interés o deseo personal (Marinas, 2000: 191).

En *El dinero en la cultura moderna* Simmel dice que la sociedad moderna se caracteriza por inaugurar unos modos de relación con el mundo y con los otros calculables, inteligibles, cuantificables y racionales que disminuyen su imprevisibilidad (Simmel, 2010a: 13). Y en *Filosofía del dinero* se centra en las transformaciones que se producen en las relaciones laborales modernas. Con la preponderancia de los elementos objetivos

sobre los sujetos creadores estas relaciones tienden a impersonalizarse: la relación entre el jefe y un empleado a su cargo es regulada en función de un fin objetivo de producción, de tal modo que el empleado industrial, por la abstracción como función que su jefe hace de él, está sometido a unas condiciones laborales más duras que el aprendiz medieval, cuya relación con el maestro abarcaba toda su persona y no solo en relación a intereses y funciones objetivas (Simmel, 2003 [1900]: 430).

Las sociedades modernas son sociedades de masas en las que cantidades ingentes de personas conviven y se relacionan día a día tratando de destacar como individualidades excepcionales. El proceso de diferenciación del que hablábamos más arriba asume una importancia decisiva en la modernidad debido a este hecho: el individuo se desmarca dentro del grupo por la especialización de una de sus facultades, es decir, por una especialización unidireccional que le hace más dependiente de las facultades y de las actividades de los otros. La actividad del individuo es cada vez más concreta: lo que marca la diferencia es el contenido de su trabajo -un contenido generalmente estricto y calculado- y no tanto su forma -mecánica, monótona y especializada-. Las sociedades primitivas estaban formadas por individuos muy similares, con una fuerte síntesis entre ellos y muy diferentes de los individuos del resto de grupos, con los que establecían una marcada relación de antítesis. Conforme estos grupos crecen sus individuos se van diferenciando, creándose semejanzas entre ellos y los miembros de otros grupos y produciéndose relaciones de acercamiento entre miembros de grupos extranjeros que conducen a la disolución de los primitivos grupos cerrados (Kroger, 2003: 69-70).

A este respecto y como señalan Wilkis y Berger, el problema de la modernidad -que también entienden como paradigma de la modernidad- consiste en el conflicto entre el deseo de independización del individuo y el espíritu objetivo que le amenaza como existencia particular y diferente en todas sus formas -dinero, ley, cultura, técnica, instrumentos, tiempo, etc.-. De aquí resultan los aspectos más característicos del comportamiento social del hombre moderno que veremos más adelante: reserva, aversión, indiferencia y racionalización. Con todo, la modernidad empequeñece y empobrece espiritualmente al individuo, aunque la gran ciudad será el espacio para su libertad y desenvolvimiento (Wilkis y Berger, 2005: 80).

6.4.1. La gran ciudad. Como apuntan Wilkis y Berger, Simmel concibe a la gran ciudad como espacio de libertad e individualidad, pero también como espacio de lo social. Es el ámbito donde convergen la fragmentación social, que permite al individuo el desarrollo de su personalidad y creatividad -'individualización positiva'- y la fragmentación cultural, que crea en éste una sensación de impotencia frente al espíritu objetivo -'individualización negativa'- (Wilkis y Berger, 2005: 81-82). La gran ciudad es el espacio donde se consuman los principales procesos que caracterizan a la época moderna: la enajenación de los sujetos productores, la objetivación de las relaciones sociales, la cosificación de los sujetos, la abstracción de los valores subjetivos a un orden puramente objetivo, la diferenciación y la división del trabajo, etc. Y como ámbito de las masas y de la fugacidad, de la diversidad individual y la homogeneización

funcional, de la pérdida de valores humanos y el culto al dios dinero, es fiel reflejo de la sociedad moderna del consumo.

El desarrollo de la cultura moderna se caracteriza por la supremacía de aquello que podría llamarse el espíritu objetivo, sobre el espíritu subjetivo, es decir, tanto en el lenguaje como en el derecho, en la técnica de producción como en el arte, en la ciencia como en los objetos de la vida doméstica, está personificada la suma del espíritu, cuyo crecimiento cotidiano es seguido a distancia y de manera sólo muy imperfecta, por el desarrollo espiritual de los sujetos (Simmel, 1978 [1903]: 22).

Con el estallido de la modernidad se observa en las sociedades humanas el crecimiento de una cultura objetiva latente en instituciones, saberes, leyes y conocimientos contra la que el espíritu subjetivo combate en una lucha por la supervivencia de sí mismo como 'ser de diferencia'. El individuo lucha por no quedarse atrás en el desarrollo cultural de la sociedad, porque quedarse atrás significa ser devorado por la homogeneidad aplastante de la ciudad; busca situarse a la altura que establecen las modas, las tendencias, los movimientos sociales en auge y las corrientes de pensamiento preponderantes. La especialización del proceso socio-económico de la división del trabajo tras la revolución industrial provoca en el individuo un desarrollo unilateral de su espíritu, que progresa y se adapta a la altura de los tiempos en una sola dirección - hacia una técnica o saber determinado según su puesto de trabajo-; esto, sumado al crecimiento multilateral del espíritu objetivo, que se expande en todo momento y en todas las direcciones, genera la 'atrofia subjetiva' del individuo -causada por la 'hipertrofia objetiva'-, cada vez más insignificante "frente a la inmensa organización de cosas y poderes que le sacan de la mano todo progreso, espiritualidad, valores, a fin de conducirlo de la forma de vida subjetiva a la de una puramente objetiva" (Simmel, 1978 [1903]: 22).

La gran ciudad es centro neurálgico para el desarrollo de las modas, porque durante la modernidad se convierte en el lugar del cambio efímero, de las transformaciones constantes, de las innumerables destrucciones y modificaciones de relaciones e impresiones. Grandes masas de individuos se concentran en espacios muy reducidos en los que el conflicto y la sensación de amenaza externa están a la orden del día, de manera que éstos, para mantener oculta su personalidad, usan la moda a modo de 'máscara'. Como centro de la economía monetaria y del manejo del dinero la gran ciudad es lugar proclive para el desarrollo de las modas, porque cuando la industria se apodera de ella sólo es necesaria la posesión de dinero para que las clases inferiores adopten las modas de las clases superiores, impulsando cambios más frecuentes y pronunciados (Simmel, 1988 [1911]b: 51).

Dice Marinas que la ciudad moderna es el resultado del proceso productivo de la economía de mercado del sistema capitalista, del que adopta su ritmo acelerado, su crecimiento incondicionado hacia la creación de nuevas formas, su racionalización, intelectualización y homogeneización, su indiferencia ante lo distinto, su previsibilidad, exactitud y cálculo. La masificación y la aglomeración de los sistemas productivos de mercado configuran nuevas formas de interacción social con nuevos rasgos y actitudes.

Otra de las consecuencias de este nuevo capitalismo de consumo es el incremento de la segmentación y de la especialización de los espacios, formas, funciones y productos (Marinas, 2000: 193).

6.4.1.1. Impersonalización de las relaciones sociales. La economía monetaria imprime sobre las relaciones sociales una lógica de intercambios económicos en razón de la cual absolutamente todo -hombres, cosas, instituciones y valores- queda igualado a valor de cambio. Todo vale algo, todo tiene un precio, y ese precio viene determinado por su valor de cambio. Se objetiva la subjetividad del individuo eliminando su valor como diferencia; se le confunde entre el resto de cosas en cuanto a su valor cuantitativo, borrando su diferencial cualitativo (Simmel, 1978 [1903]: 18).

García Quesada realiza una comparación entre Simmel y Albert Schütz. Schütz distingue dos tipos de orientación para las relaciones sociales: la 'orientación-tú', que permite comprender al otro como una persona, no como un objeto o número, y la 'orientación-ellos', que es la que predomina en la modernidad y supone un conocimiento del otro obtenido a partir de preconcepciones y prejuicios, despersonalizando y cosificando a los individuos, que son interpretados como medios. La relación social que resulta de este tipo de orientación es una relación racionalizada, calculada y programada: el sujeto supone, según la imagen que se ha formado a partir de tipos ideales, que el otro actuará de acuerdo con lo previsto. Se espera que las formas sociales cristalizadas o las estructuras e instituciones sociales que son el resultado de la objetivación de las interpretaciones subjetivas funcionen de la manera que está programada, es decir, para el control y orden de la sociedad y de las relaciones que la constituyen. Porque las relaciones ya no son entre personalidades, sino entre funciones.

La indiferencia y el anonimato con que el sujeto se relaciona con los otros en la gran ciudad se vinculan a la cosificación que hace de aquellos con los que entabla contacto, a los que ha abstraído su subjetividad y reducido al nivel de cosas, de medios para la satisfacción de sus fines individuales: "El conocimiento del otro pasa, pues, por un conocimiento pragmático de las formas sociales por las que el sujeto se relaciona con los demás" (García Quesada, 2008: 60-61).

6.4.1.2. La gran ciudad como complejo de sensaciones. "El hombre es un ser de diferencia; es decir, su conciencia es estimulada por la diferencia entre la impresión del momento y la anterior" (Simmel, 1978 [1903]: 12). Percibe las impresiones sensibles por las diferencias que se producen en el movimiento de una a otra, de modo que sin diferencias el hombre no tendría percepción sensible del movimiento de lo real ni de la realidad como realidad sensible. Y son tantas las impresiones que recibe cada día el hombre en la gran ciudad y tan pequeñas y regulares las diferencias entre ellas que su conciencia se ve estimulada en muy menor grado. La consecuencia de este fenómeno es el agotamiento de la individualidad. Pero por otro lado, como señalan Wilkis y Berger, la posibilidad de elegir de entre todas estas impresiones y de entre una variedad casi infinita de técnicas e instrumentos para el desenvolvimiento de su vida cotidiana, sumada a la cantidad de avances que la cultura

objetiva pone a disposición del individuo, permiten el desarrollo de su individualidad e independencia (Wilkis y Berger, 2005: 80).

La vida de las grandes ciudades industrializadas de principios de siglo XX se caracteriza para Simmel, dice García Quesada, por la sobreexcitación nerviosa y sensorial que la multiplicidad de impresiones con que se topa el individuo provoca. La incertidumbre en la que se sumerge el individuo en su día a día en la gran ciudad y el peligro constante de ser atacado por fuerzas externas le obligan al desarrollo de un comportamiento social marcado por la indiferencia, el anonimato y la reserva (García Quesada, 2008: 60). Como dice Saferstein:

Las figuras de la indolencia, anonimato y soledad mediante la cual conviven los individuos en las grandes ciudades muestran que la cantidad de estímulos nerviosos que tienen que afrontar los individuos debe aplacarse de cierta manera, como una oposición a las consecuencias de la modernidad (Saferstein, 2010: 4).

Dice Marinas que Walter Benjamin coincide con Simmel al resaltar el nuevo mundo de sensaciones que constituye la gran ciudad, que configura un nuevo sujeto en cuanto a su fisonomía interna, a su aparato sensorial y a su intelecto. El hombre de la gran ciudad recibe una infinidad de estímulos hacia los cuales muestra una indiferencia que es consecuencia de la intelectualización de su aparato sensorial; son tantos los estímulos externos y tan fugaces y transitorios cada uno de ellos que, ante la violencia con la que saltan de la realidad externa al sujeto, tiene éste que formarse una coraza contra ellos; esta coraza es el intelectualismo y la indiferencia (Marinas, 2000: 213).

La vida en la gran ciudad está caracterizada por el movimiento continuo e incesante de impresiones nuevas, inesperadas y a veces violentas y amenazantes. El ciudadano de la gran ciudad moderna es, por los efectos que este ritmo incesante de impresiones, acontecimientos y procesos sociales tiene sobre su alma, un ciudadano nervioso, que se sirve de la razón para protegerse de los estímulos e impresiones que le amenazan, dejando de lado y para las relaciones más afectivas el sentimiento. La primacía de la razón sobre el sentimiento provoca el desarrollo de actitudes sociales como la indiferencia, la reserva o el cálculo racional de los costes y beneficios de las relaciones, y relaciones sociales impersonales, objetivas y previstas. A esta situación social se llega, fundamentalmente, gracias al papel del dinero cumple en la realidad social y humana (Reséndiz García, 2007: 173).

6.4.1.3. Sede de la división del trabajo, de la especialización y de la competencia. Conforme los grupos sociales van haciéndose cada vez más grandes surge en ellos una nueva forma de estructuración social y económica: la división del trabajo. El gran tamaño de sus círculos y la gran cantidad de gentes que los conforman crean una enorme variedad de necesidades que requieren ser satisfechas, de objetos para su satisfacción, de tareas a realizar para la fabricación de estos objetos y de mano de obra productora. Y la gran demanda de mano de obra que se genera, sumada al desarrollo técnico e industrial del que las grandes ciudades son ilustres protagonistas, obligan al individuo a especializarse si quiere ser una fuerza de trabajo rentable. Es así también el

centro de la competencia y de la especialización técnica e industrial, porque "[lo] decisivo es que la vida urbana ha transformado la lucha contra la naturaleza para la obtención de alimentos, en una lucha por los hombres; la ganancia por la cual se lucha aquí no es proporcionada por la naturaleza sino por los hombres" (Simmel, 1978 [1903]: 21).

La gran ciudad es el centro para la creación de las necesidades que va a reclamar -que ha de reclamar- el público: los productores buscan rentabilidad, beneficio, y para obtenerlo desarrollan artilugios cada vez más refinados y peculiares, más caros, para los que se requiere de obreros especializados. Tendrán también que crear en la conciencia del individuo las necesidades que estos artilugios son capaces de satisfacer. El crecimiento del número de necesidades humanas -casi todas superfluas- y de sus objetos de satisfacción constituye otro elemento más de diferenciación, en este caso vinculado a la posesión material de objetos: una 'diferenciación material' que conduce a una 'diferenciación espiritual'. Resulta harto complicado que la personalidad destaque sobre el orden objetivo y por eso, una vez agotada la diferenciación cuantitativa o material, cuando la capacidad económica de los individuos se iguala y aumenta respecto de generaciones urbanitas anteriores, se recurre a la vía de la diferenciación espiritual -destacar no por lo que se posee sino por lo que se es-, lo que conducirá a la aparición de las extravagancias más diversas, como el dandismo (Simmel, 1978 [1903]: 21).

6.4.1.4. La gran ciudad como conglomerado de asociaciones objetivas.

El dinero introduce a las asociaciones, relaciones sociales y al propio individuo en un proceso de diferenciación en el que lo económico y objetivo se desliga de lo espiritual o personal. La asociación gremial medieval era una asociación económica, pero también una comunidad de individuos con unos sentimientos e intereses religiosos, políticos y sociales comunes; la vinculación de un individuo con su gremio es absoluta y abarca la totalidad de la personalidad. Las asociaciones monetarias modernas, como la S.A., vinculan a sus miembros de forma objetiva, creando entre ellos un vínculo económico que tiene que ver con el desembolso de un capital inicial o con un interés monetario común: con la participación conjunta para la obtención de un fin común y objetivo. La pertenencia a estos grupos no exige ninguna obligación para la personalidad, y su responsabilidad está limitada a su aportación o interés inicial:

Únicamente, tras el establecimiento completo de la economía monetaria, se produce una comunidad patrimonial pura, esto es, una en la que el patrimonio poseído en comunidad se objetiva en una unidad autónoma, más allá de las de las partes aisladas, formando una personalidad jurídica, mientras que cada uno de los miembros tan sólo participa con una parte de su patrimonio personal y no con su persona (Simmel, 2003 [1900]: 433).

El tipo de comunidad objetiva que configura el dinero unifica a todos sus individuos en lo impersonal y abstracto que comparten, dejando libre lo personal y específico. Expresa así su capacidad para disgregar y al mismo tiempo colectivizar. Destruye muchas formas primitivas de relación social, pero del mismo modo crea la relación económica o monetaria como elemento de vinculación último, hasta el punto de que en la actualidad

prácticamente toda asociación humana vincula entre sí a sus miembros en base a un interés o una relación económica.

La gran ciudad, por ser la sede del dinero, es sede central de todas estas asociaciones objetivas de intereses económicos, pero además también es la 'sede del cosmopolitismo' y en ella se produce una confluencia incesante de intereses económicos, sociales, personales y espirituales tan diversos que generan formas de vida alternativas y diversas. Todas estas variables y elementos que influyen directamente en la vida urbana conforman una extensa red de relaciones con una capacidad de dinamismo ilimitada. Constantemente se están tejiendo nuevas relaciones, nuevas necesidades y nuevos contactos que expanden aún más esta red (Simmel, 1978 [1903]: 20).

6.4.1.5. Vida urbana y vida rural. A la gran ciudad y sus enormes masas de gentes, sus variadísimas corrientes de pensamiento, sus hábitos y sus costumbres estandarizados enfrenta Simmel el ritmo lento y habitual, regular en lo sensible e intelectual del pueblo: en la vida rural todo fluye con mayor lentitud y la conciencia del individuo no se encuentra tan amenazada -estimulada- como en la gran ciudad, por donde éste avanza siempre alerta, protegiéndose de las continuas modificaciones que le salen al paso. El individuo urbano se protege de las fuerzas hostiles de la sociedad con el entendimiento, y el rural con el sentimiento. Podríamos decir que la relación entre el primero y el medio es una relación racional, serena y reflexiva, y el segundo se expone a su entorno de forma pasional, afectiva e impulsiva: la 'intelectualización' como elemento protector contra la gran masa de la urbe y la 'sentimentalización' para los escasos peligros de la vida rural (Simmel, 1978 [1903]: 13).

Sale el hombre de la ciudad extremadamente abrigado al mundo, tanto que le resulta imposible atender a todos los cambios que se producen a su alrededor y abrirse a cada uno de ellos, mostrándose incapaz de experimentar el goce de la existencia. El hombre de la vida rural, sin la noción del peligro siempre auestas, sale a la intemperie completamente desnudo, ofreciéndose al mundo externo y recibiendo de él. Alcanza éste la plenitud de la existencia (Simmel, 1978 [1903]: 16).

En la vida rural el hombre tiene un contacto diario con pocas personas pero con las que comparte unos fuertes vínculos sociales y afectivos. Por el contrario el hombre de la gran ciudad se cruza día tras día con una infinidad de personas que le resultan extrañas y de las que entiende necesario protegerse. Sólo es capaz de estrechar lazos sociales con la gente de su más cercano entorno. Socialmente el hombre de la ciudad es un ser frío y poco sentimental, calculador -calcula las consecuencias que puede tener toda relación social para su vida-, esquivo y reservado (Simmel, 1978 [1903]: 17). Por eso en la ciudad la individualidad del hombre está más marcada, porque en todo momento ha de enfrentarse a la fuerza social que objetiva y homogeniza lo diferente. Es más libre que el hombre de la pequeña ciudad -tiene acceso a una mayor pluralidad de elecciones, contacto un mayor número de estilos de vida, de formas de pensamiento y de creencias-, pero precisamente porque vive menos seguro (Simmel, 1978 [1903]: 19).

En la gran ciudad el crecimiento de la vida externa se encuentra íntimamente ligado al desarrollo de la vida interna: la sociedad se aprovecha del desarrollo intelectual, espiritual, económico y social del individuo, que aporta algo para la mejora de su técnica, y éste a su vez se beneficia de los adelantos e inventos procurados por las grandes mentes e impulsados por el desarrollo social (Simmel, 1978 [1903]: 20).

La maleabilidad y la ausencia de forma del dinero hacen que, como sus cantidades pueden concentrarse en un espacio reducido, los centros bursátiles y financieros se agrupen en las grandes ciudades, donde el desarrollo industrial ha fomentado la acumulación espacial de los centros de producción y negocio. En el campo, donde aún domina la economía natural, los negocios tienen una mayor extensión espacial y las cantidades de dinero fluyen con mayor rigidez. La abstracción de las personalidades en las relaciones económicas también es un factor que explica la formación de los grandes centros urbanos de financiación como La Bolsa: los intereses de los individuos se concentran, igualan y distribuyen con eficacia y precisión, de modo que los valores de las mercancías fluyen de unas manos a otras dando lugar a estados y sensaciones psicológicas de lo más diversas. Los individuos cambian del pesimismo al optimismo, de un estado febril a uno sereno, de un apego hacia ciertas mercancías a una indiferencia absoluta (Simmel, 2010b: 51).

Reséndiz García y Girola coinciden en señalar que Simmel comparte con Durkheim la idea de que el tamaño de las sociedades condiciona la vida individual en su dimensión social pero también en su dimensión psicológica, de la que deriva esta distinción entre la vida rural y la vida urbana.

En los grupos pequeños son el conocimiento y la proximidad los principales factores de socialización, mientras que en las grandes sociedades destacan el anonimato y la distancia; en los grupos pequeños el individuo se entrega por entero al otro y al grupo, mientras que en los grandes grupos el individuo muestra indiferencia en tanto que personalidad subjetiva hacia los otros. En los pequeños hay un mayor control sobre la vida individual, favoreciendo una mayor cohesión, unidad y coincidencia de rasgos y caracteres particulares; en los grandes grupos el individuo goza de un mayor espacio de libertad para el desenvolvimiento de su personalidad, de tal modo que a nivel individual son sociedades más heterogéneas, diversificadas y tolerantes frente a la homogeneidad, unidad y radicalismo de las pequeñas. Y por último, los grandes grupos sociales se rigen y regulan por el derecho, mientras que los pequeños lo hacen por la tradición y la costumbre. Estas ideas, que son desarrolladas por Simmel, equivalen a la división durkheimniana entre la solidaridad mecánica de los grupos grandes y avanzados y la solidaridad orgánica de las sociedades más pequeñas y primitivas: según Simmel, en los grupos pequeños la solidaridad es el principio de estructuración, mientras que en los grandes es la división del trabajo.

Los círculos sociales por los que el individuo se ve atravesado y en relación a los cuales actúa a modo de límite de los pequeños grupos son escasos y sus diferencias cualitativas apenas perceptibles; mientras que en las grandes sociedades modernas se desarrolla una

multiplicidad de círculos que determinan el comportamiento del individuo ampliando su espacio de libertad. El individuo urbano, como también postula Durkheim, puede perderse en la multiplicidad de círculos sociales sin reconocerse y sin ser reconocido por uno en particular; sin vincular sus deseos, intereses y necesidades a los deseos, intereses y necesidades del círculo de la familia, de la profesión o del Estado al que pertenece (Reséndiz García, 2007: 169), (Girola, 2007: 107).

6.4.2. La sociedad de consumo. Lo que tiene de original y quizás canónico el pensamiento de Simmel es la continuación y extensión que realiza de la teoría marxista de la racionalización de las relaciones, la alienación del sujeto productor y el fetichismo de la mercancía del ámbito de la producción al ámbito del consumo. Esta idea hará de Simmel, del siglo XX en adelante, un autor de obligada referencia para el análisis de la sociedad moderna. En la misma línea dice Marinas que "[...] Simmel es el primero que advierte la llegada de un modo de socialización que redefine la mirada sociológica, pide conceptos nuevos sobre la vida económica e instaura un modelo de análisis de los fenómenos del consumo" (Marinas, 2000: 184). También González García dice que Simmel extiende el proceso marxista del fetichismo de la mercancía al mundo del consumo: según Marx, un desarrollo continuado de la división del trabajo en tareas cada vez más simples y concretas aleja al trabajador de su producto. Considerando que aquello que el hombre hace constituye lo que es, éste, al comprender que produce algo que no le pertenece y le domina, se enajena: se sale de sí. Simmel traslada este proceso de enajenación del trabajador al ámbito del consumo masivo y del consumidor enajenado (González García, 2000: 86) -la tragedia de la cultura se manifiesta, por medio de la división del trabajo, tanto en el ámbito de la producción como en el del consumo (Saferstein, 2010: 6)-.

La sociedad moderna es la sociedad de masas que durante los primeros años del siglo XX comienza a emerger. La sociedad de las grandes aglomeraciones concentradas en gigantescas urbes; de los centros e intercambios comerciales, de los horarios estrictos, los encuentros fugaces, la indiferencia y las carreras a contrarreloj; la sociedad de las relaciones impersonales, de la reserva, el secreto y la discreción; la sociedad de la libertad y la dependencia absolutas. La sociedad de consumo es una sociedad en la que todo lo individual ha sido reducido a valor cuantitativo y expuesto como objeto de cambio. Ningún objeto adquiere valor en sí mismo como singularidad especial, porque la variedad de objetos puestos en el mercado es tan amplia que no hay tiempo para estrechar un vínculo de deseo -el deseo configura el valor del objeto- con un objeto concreto. La sociedad de consumo incita al hombre a comprar y poseer cuantos objetos pueda, sin llegar jamás a relacionarse estrechamente con ninguno de ellos.

Con el fetichismo de la mercancía se estructuran y organizan nuevas formas de relación social cuya característica principal es la objetivación de los elementos subjetivos que entran en contacto: las relaciones entre sujetos se transforman en relaciones entre mercancías, objetividades o funciones objetivas. Simmel, siguiendo la pauta marcada por Marx y centrándose en los elementos y procesos del consumo, se encuentra con que el 'sujeto del consumo' ya no es el individuo sino el estilo de vida entendido como

conjunto de relaciones que el individuo mantiene con los otros, con los productos objetivos y con representaciones que se hace del mundo. Y en el otro lado de la interacción el 'objeto del consumo' ya no es el bien de consumo sino el conjunto de pautas, relatos o signos culturales que le dotan de sentido y significado. Bajo esta nueva forma de consumo, de la que Simmel desvela su lado oculto, la vida social se objetiva e impersonaliza.

Su lado oculto, aclara Marinas, porque es aquello que los teóricos y entendidos no han desvelado y que se encuentra más allá de lo evidente destruyendo toda evidencia previa. El lado oculto de la realidad del consumo tiene que ver con la globalización e impersonalización de las relaciones sociales y con el carácter inconsciente e irracional de los procesos sociales. Tiene que ver, al fin y al cabo, con la nueva forma de socialización: las actitudes que el individuo adopta en el proceso del consumo no son actitudes aisladas, sino que pasan a determinarle como sujeto social (Marinas, 2000: 184).

Simmel, dice Marinas, entiende el estilo de vida como la adopción por parte del sujeto de la cultura objetiva, que determina los valores de los objetos condicionando los deseos del individuo. La sociedad de consumo en Simmel no puede ser comprendida desde un punto de vista individualista, sino desde la objetividad y autonomía de las formas sociales que imperan en su pensamiento: la creación de valores y deseos ya no es subjetiva, sino que el sujeto sigue unas pautas objetivas de consumo. Los estilos de vida penetran en la conciencia individual configurando un nuevo sujeto, que es 'sujeto consumidor'. Equivalen a las modas, adoptando una misma estructura y ritmo de desarrollo (Marinas, 2000: 203). En la nueva sociedad de consumo que Simmel analiza se produce una ruptura entre la necesidad subjetiva y la pauta objetiva de producción que se extiende también al ámbito del consumo. El elemento principal de la economía de consumo no es la necesidad interna de los individuos, sino el deseo que una forma externa despierta en ellos; un deseo, dicho sea de paso, que se regenera, transforma y modifica una y otra vez para satisfacer las necesidades del mercado: "Los objetos y los bienes aparecen en la esfera del mercado no como algo capaz de satisfacer necesidades, de proporcionar elementos útiles, sino en cuanto objetos de deseo" (Marinas, 2000: 200).

Esta nueva mirada al sistema económico capitalista desde la perspectiva del consumo puede deberse, como apunta Robles, a que lo que a Simmel le interesa son las consecuencias que el intercambio mercantil tiene sobre los individuos, teniendo en cuenta que el intercambio mercantil es una forma crucial de socialización que durante la modernidad se ve atravesada por el proceso de mercantilización del mundo y regida por el dinero como vehículo y expresión última de este intercambio. A este respecto Simmel difiere de Marx en la formulación del concepto de 'objetivación del estilo de vida'. Según Simmel los individuos que han sido excluidos del mundo del mercado y el consumo no tratarán, como postula Marx de transformar las condiciones estructurales que sostienen este mundo para excluir así a quienes le han excluido a él, sino que crearán las condiciones necesarias para permanecer en el mundo del consumo y participar de la

moda, del estilo y de las formas de vida objetivantes y objetivadas de la modernidad que, a pesar de que fragmentan su individualidad y amenazan con su cosificación, facilitan el cultivo de su individualidad y la diferenciación frente a los suyos: el conflicto marxista entre clases sociales es sustituido por un conflicto entre individualidades (Robles, 2000: 234-235).

6.4.2.1. El sujeto consumidor. El consumidor es el sujeto racional moderno que el nuevo orden objetivo del mundo modela; que se relaciona con objetos y funciones, pero no con individuos; que es libre en su interior pero externamente dependiente. La libertad del sujeto consumidor se mide por la satisfacción de su deseo: el mundo externo es para él un mundo instrumental que le sirve como medio para la satisfacción de sus deseos y necesidades, y las cosas y los individuos que le rodean son medios para su libertad, es decir, para la satisfacción de su deseo. El consumidor es sujeto 'racionalizador' del mundo, autónomo e independiente; sujeto en torno del cual gira la organización de la producción, cuyo desarrollo responde a sus intereses, deseos y necesidades. La figura del consumidor como eje organizador a partir del cual se articula todo el mundo de la producción marca el paso de la teoría económica clásica y su idea de la mano invisible como elemento determinante de las leyes objetivas de la oferta y la demanda a la teoría económica moderna; de la teoría del valor a la teoría del deseo, de la idea de la oferta como pieza clave del sistema económico a la de la demanda –y del productor al consumidor-:

La armonía de intereses ya no tiene su origen en la acción causal del individuo, bajo la égida de la mano invisible, sino en la figura del individuo que se relaciona con las cosas impulsado por su deseo, por medio del cálculo monetario. El consumidor es la omnipresente figura que determina todo aquello que acontece. La sociedad moderna aparece como una organización democráticamente regida por el consumidor (Bilbao, 2000: 136).

Tanto el ámbito de la producción como el del consumo son puntos determinantes en el proceso de objetivación de las relaciones sociales y de la personalidad de los individuos. De un lado el productor ya no produce para un individuo particular con el que mantiene una cierta relación de afectividad, sino que produce en masa para satisfacer las necesidades de un ingente número de individuos impersonalizados y desconocidos para él. Y por otro lado, no sólo se ha objetivado la relación productor-consumidor, sino también la relación vendedor-consumidor como efecto del desarrollo de los grandes almacenes. A este respecto Simmel señala la aparición de los 'distribuidores automáticos de mercancías' como consolidación del proceso de enajenación del consumidor y de impersonalización de las relaciones humanas (González García, 2000: 88).

La relación entre el individuo moderno consumidor y los objetos que tiene a su disposición es, como señala Gil Villegas, paradójica: porque ninguno deja de tener importancia para él en tanto que ha de servirse de ellos para su desenvolvimiento práctico sobre el mundo, pero ninguno es realmente importante, es decir, relevante por sí mismo. Esta 'masa abrumadora' de objetos complejos y desarrollados que se presenta frente al individuo no puede ser completamente asimilada por éste pero tampoco

rechazada, porque la propia legalidad interna de los objetos le impone al individuo una serie de obligaciones que se encardinan en la dirección de desarrollo de su vida interna. El individuo moderno es un individuo que posee de todo y que no tiene nada; está sobrecargado y nada le sirve verdaderamente, porque aquello que le es útil lo es en razón de los objetos que le enajenan y no en razón de su propio sentido de vida (Gil Villegas, 1997: 42).

6.4.2.2. Simmel y Weber. González García sostiene que de Weber a Simmel se produce un cambio de paradigma: del paradigma de la producción al paradigma del consumo. Weber analiza la sociedad desde la perspectiva del trabajo y define al hombre a partir de sus relaciones de producción, mientras Simmel observa la sociedad desde la perspectiva del consumo viendo y definiendo al hombre como sujeto consumidor. Para Weber el desarrollo de la ética protestante y su influencia en las formas de vida del hombre moderno configuran un individuo ahorrador que trabaja para la obtención de riqueza; Simmel dice que los estilos de vida que el desarrollo de la economía monetaria estimula orientan al individuo más hacia el consumo de mercancías que hacia su producción. Parece no obstante que ambos autores hacen referencia a diferentes etapas del desarrollo capitalista: Weber a un capitalismo temprano y Simmel a un capitalismo desarrollado (González García, 2000: 87). Enlazando con lo que vamos a ver en el siguiente apartado, González García dice que la teoría simmeliana de la sociedad moderna puede complementarse con el análisis weberiano del proceso de racionalización para obtener así una visión general y sistemática del acontecimiento histórico de la modernidad (González García, 2000: 73).

Postula una comparación entre el concepto de la 'jaula de hierro' de Weber y la idea de la 'tragedia de la cultura' de Simmel, con las que ambos hacen referencia a la primacía y dominación de lo objetivo sobre lo subjetivo que caracteriza a la época moderna. Además, tanto Weber como Simmel inciden en la importancia que el desarrollo de la economía tiene en el proceso de objetivación y racionalización burocratizada de la vida del individuo; ya sea bajo la forma del 'puritanismo' y la dedicación compulsiva al trabajo para acumular riqueza que exhibe Weber en su obra, o bajo la forma de la economización de la vida y la abstracción del valor dinero que presenta Simmel. La economía, junto con el desarrollo de la técnica y de la ciencia, ha proclamado el triunfo de la objetividad sobre la subjetividad y la abstracción y enajenación del individuo motivada por una estructura social y funcional que opera y sobrevive por sí sola. La sociedad moderna influye de manera directa e incluso violenta sobre los estilos y hábitos de vida del individuo a partir de costumbres, modas, estructuras, organismos e instituciones de control y autoridades invisibles y objetivas que se encarnan en la opinión pública (González García, 2000: 83).

A este respecto Zabłudovski nos dice que es innegable que la principal herencia del pensamiento de Simmel plasmada en la obra de Weber está relacionada a la filosofía de la cultura y a la 'tragedia de la cultura'. En este sentido Weber, siguiendo a Simmel, se enmarca dentro de una concepción trágica y desencantada del progreso científico y tecnológico que traía la modernidad, enfrentándose a la postura optimista de la filosofía

ilustrada y la sociología positivista de finales del XVIII y principios del XIX. Otros autores como Nietzsche también contribuyen al desarrollo de la concepción weberiana de la modernidad, pero los paralelismos que existen entre las ideas simmelianas sobre la modernidad y los procesos y transformaciones sociales, culturales, psicológicas e históricas y la teoría de Weber sobre el proceso de racionalización y burocratización de la vida parecen más que evidentes (Zabludovski, 2007: 150).

6.4.3. Burocracia y racionalización. En *Sociología* dice Simmel que en el contexto de la vida social no hay igualdad entre los individuos. Puede igualarse a los individuos bajo la figura de la 'masa' haciéndolos equivalentes en cuanto a ciertos aspectos económicos o políticos, pero cada uno de ellos será, en su ser individual, individuo peculiar y distinto; es una igualdad aparente o formal bajo la cual fluye una diversidad de individualidades irrepetibles. Reconocemos aquí la herencia de la tradición romántica y su ideal de individualidad cualitativa del individuo. El fenómeno de la burocracia, que no es más que la forma consolidada e institucionalizada del proceso de racionalización de la vida social y psíquica, realiza una igualdad de este tipo (Simmel, 1977 [1908]: 53).

En un sistema burocrático se disponen unos puestos o funciones que serán ocupados indistintamente por uno u otro individuo sin que importe demasiado quiénes o cómo sean. Pero más allá de esta ordenación formal y cuantitativa los individuos son, en el fondo de su ser y fuera de su puesto en la sociedad, personalidades peculiares y diferentes: más allá de la objetividad, por muy coercitiva y funcional que sea, late una subjetividad que nunca desaparece del todo. Y a partir de este principio de igualdad formal de los individuos se construye la sociedad, ahora sometida a un orden racional y calculable, a una seguridad y certidumbre que permiten mantener la multiplicidad de acontecimientos que se sucede a cada segundo bajo control: a pesar de la falta de armonía e igualdad entre los individuos la sociedad se construye y desarrolla como si todos fuesen iguales.

Existe una correlación entre la potencia interna y la función objetiva porque se supone que la función social que desempeña el individuo en la vida social es expresión de su cualidad o capacidad interna. Y en razón de esta correspondencia decimos que el individuo es un ser socializado que trabaja para sí pero también para los otros y con los otros. La categoría de 'profesión' muestra esta correlación entre la subjetividad interna y la objetividad externa (Simmel, 1977 [1908]: 54). Pese a que Simmel dice que sin la realización de este correlato no podemos hablar de una sociedad real, y por eso entiende la categoría de 'profesión' como un a priori para la vida social (Simmel, 1977 [1908]: 56), creo más bien que se trata de una condición ideal para la vida social que no encuentra realización práctica en todo momento, para todo individuo y en toda sociedad.

La esquematización racionalizada y racionalizante que la gran ciudad impone en la vida del hombre excluye y evita los impulsos irracionales y pasionales que de forma general constituyen una buena parte de los contenidos de la vida, siendo considerados como innecesarias pérdidas de tiempo. Se crean instituciones, normas, códigos y modas que

persiguen los comportamientos irracionales y ensalzan los racionales, verdaderamente productivos si se analizan desde la conciencia económico-intelectualista. Se anula con ello la peculiaridad y la individualidad del hombre quedándose únicamente con lo estandarizado, con lo que se ajusta a las normas: con lo regular y regularizable (Simmel, 1978 [1903]: 15). Pero Simmel apunta, siguiendo a Nietzsche, que el ser humano no es puramente racional ni tampoco puramente irracional, sino una unidad diversa y dialógica, racional y al mismo tiempo irracional.

El carácter impersonal del dinero, dice en *Psicología del dinero*, que estimula el proceso de intelectualización de la vida, produce, tomado como medio para las transacciones entre individuos, la impersonalización de las subjetividades. Los individuos que entregan y reciben dinero o mercancías reducidas a valor dinero entran en la relación de intercambio como funciones objetivas de las que toda cualidad específica ha sido abstraída. Lo que interesa en este tipo de relaciones no es a quién compro o de quién recibo, sino qué compro o qué recibo, cuánto compro o cuánto recibo (Simmel, 2010b: 89). En la misma línea dice Marinas que el dinero como instancia reguladora de las relaciones sociales -relaciones entre mercancías o entre funciones- es la gran instancia de neutralización, impersonalización y homogeneización cuantitativa de los sujetos, valores, cosas, instituciones y relaciones (Marinas, 2000: 198). Lo mismo apunta el propio Simmel en *Sustancia y función del dinero* cuando dice que el desarrollo de la economía monetaria va acompañado de un desarrollo en el proceso de racionalización de la vida y que en la sociedad moderna toda relación se reduce a relación monetaria en la que todo puede preverse, calcularse y fijarse según criterios absolutos (Simmel, 2010 [1894]d: 112).

En *Las grandes ciudades y la vida intelectual* sostiene que "el espíritu moderno se ha vuelto cada vez más calculador" (Simmel, 1978 [1903]: 14), y que la racionalización de sus estructuras es la característica que mejor define el espíritu de la época en cuanto a lo social -social-económico- y psicológico. La economía monetaria modela el espíritu de la modernidad a su imagen y semejanza; el hombre moderno calcula cada acción y sopesa cada valor convirtiéndolo en valor cuantitativo. Se pretende que todas las acciones y actividades se encuentren perfectamente coordinadas y se ejecuten con la mayor precisión y la mínima demora. En la gran ciudad toda actividad y relación está exquisitamente calculada y prevista, anticipándose así a cualquier pequeño infortunio que se pueda producir y solucionándolo siempre de forma fría y objetiva, sin tiempo para juicios de valor ni miramientos.

Es en virtud de este proceso de intelectualización de la vida que Simmel denomine al individuo moderno como 'hombre del entendimiento'. Este individuo se desenvuelve en las relaciones sociales siguiendo la misma lógica con que se inmiscuye en los intercambios económicos: intelectualizando la relación social. No ve en los hombres con los que media personalidades o diferencias a valorar sino números, cosas que tienen un valor de cambio más allá del cual su interés desaparece. Se forja una 'coraza psicológico-económica-intelectualista' con la que se protege de los posibles peligros que cada individuo representa (Simmel, 1978 [1903]: 12).

6.5. El individuo moderno. De un modo muy general hemos expuesto los rasgos principales que caracterizan al individuo moderno y que son consecuencia de los procesos que tienen lugar en la modernidad. Pero creo pertinente poner mayor énfasis en tres aspectos fundamentales que hacen del hombre moderno un hombre radicalmente distinto a cualquier otro de cualquier otra época: el desarrollo de la libertad individual, la tensión libertad-dependencia y la indiferencia y reserva con que se relaciona con los otros. Así por ejemplo, en la introducción a la obra *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social* dice Múgica que Simmel distingue, en su análisis del individuo moderno, una 'individualidad cualitativa' que es resultado de la diferenciación individual y una 'individualidad cuantitativa' resultado de la diferenciación funcional; una personalidad individual y subjetiva y una función objetiva. La función social puede interpretarse como una extensión de la sociedad en el individuo en tanto que instancia objetiva que se impone con sus leyes autónomas sobre la voluntad del sujeto (Múgica, 2003a: 6-7).

Esta cada vez más acentuada diferenciación interna entre personalidad y función se ve estimulada, según Robles, por el crecimiento de las sociedades modernas. El tamaño y la forma evolutiva del grupo influyen en la expansión de la individualidad, de modo que cuanto mayor sea este círculo mayor será la capacidad de individualidad y desarrollo personal del individuo -ya hemos visto que a este respecto Simmel coincide con Durkheim-. Pero en su proceso de evolución las sociedades crecen en número y en expansión, cruzándose cada vez más grupos y quedando el individuo conformado por las relaciones entre ellos; así, los puntos de intersección entre los grupos serán determinantes para sus posibilidades de individualización. Cada uno de estos círculos, flexibles y dinámicos, pertenecen a distintos ámbitos y segmentos de la vida social, y cuanto más concéntricos y contiguos sean más dificultades pondrán al desarrollo de la individualidad. El hombre moderno pertenece a un gran número de círculos concéntricos de modo que aumentan las formas de sociabilidad y también los riesgos que tiene que afrontar para el desenvolvimiento de su libertad. Con todo, la relación individuo-sociedad es recíproca, dado que el individuo crea tejido social, pero la sociedad, bajo la forma de los 'círculos intersticiales', determina el carácter social del individuo forjando su personalidad (Robles, 2000: 222).

Entonces la cultura moderna se extiende en dos direcciones: por un lado hacia la igualdad y homogeneización de los hombres en cuanto a su valor dinero, y por otro lado hacia su individualidad y libertad en tanto que subjetividades personales (Simmel, 2010 [1894]a: 9). Pero no cabe duda, y cualquiera de los textos simmelianos que han sido citados en este trabajo darán buena cuenta de ello, de que el elemento fundamental para la construcción psíquico-social del individuo moderno es el dinero: "En este sentido, el dinero, por un lado, produce una impersonalización desconocida en toda propiedad económica; por otro, una independencia y una autonomía crecientes de la persona" (Simmel, 2010 [1894]a: 2). Es lo que algunos autores como Robles llaman la 'paradoja de la modernidad'.

6.5.1. Libertad individual. A pesar de la crítica al capitalismo moderno y a la sociedad de consumo que puede intuirse en su pensamiento, Simmel reconoce que en comparación con las sociedades primitivas de la economía natural el individuo moderno goza de un mayor margen de libertad individual. Vamos a ver en qué consiste esta ampliación de la libertad y si realmente puede entenderse como 'favor' o 'castigo' del capitalismo moderno.

En *Avatares del dinero en la relación ser y tener* dice que el dinero fomenta la libertad. No define la libertad como ausencia de fuerzas externas que actúan sobre el individuo, sino como ausencia de fuerzas para el desarrollo autónomo e interno de la persona: el hombre es libre cuando en su interior se produce una división del trabajo y una diferenciación de las funciones de cada una de sus potencias espirituales, esto es, cuando todas sus energías y fuerzas internas se desarrollan sin impedimentos externos ni trabas internas. "Como el hombre consiste en una cantidad de cualidades, fuerzas e impulsos, la libertad significa la autonomía y la expansión de uno mismo de acuerdo únicamente con la propia ley vital" (Simmel, 2010 [1894]a: 26) -o como dice en *Filosofía del dinero*: la libertad se asocia a "la autonomía y la expansión de uno mismo, acorde únicamente con la propia ley vital" (Simmel, 2003 [1900]: 386)-. Y sus potencias son independientes si funcionan de tal modo que cada una pueda desarrollar su actividad en la dirección adecuada, permitiendo un desarrollo correcto de la actividad de cada fuerza y, con ello, el correcto desarrollo del ser del individuo.

Cuando el objeto de posesión es el dinero las fuerzas internas del individuo se pueden desarrollar libremente en la independencia del ser global del individuo respecto de la posesión. Los intereses económicos, cuando están asociados a una propiedad como por ejemplo una tierra, y se centra en ésta toda la atención y tranquilidad espiritual a expensas de saber cuál será el beneficio obtenido, obligan al orden espiritual del individuo a concentrarse en aquella propiedad. Pero en el caso del dinero, que es en sí mismo manifestación del interés y del valor económico, el orden espiritual no tiene que concentrarse en un objeto determinado y goza de una mayor capacidad de independencia respecto de los objetos externos. Cuando el único interés económico es el dinero como tal la conciencia, inteligencia y voluntad pueden concentrarse en sus propios intereses (Simmel, 2003 [1900]: 390).

Esta libertad del ser con el tener tiene un límite que se alcanza cuando el círculo de objetos poseídos o potencialmente poseídos es tan grande que el yo no es capaz de abarcarlo por completo. También alcanza un límite cuando el sujeto se cansa del sometimiento incondicional de los objetos o de los sujetos poseídos. El yo, para ser consciente de su libertad, necesita ser consciente de la resistencia que ejerce lo poseído. En este sentido el dinero es el objeto que menos cantidad de personalidad requiere para ser sometido a la voluntad del sujeto; proporciona una libertad ilimitada en tanto que carece de la estructura por medio de la cual un objeto ofrece resistencia a la voluntad del sujeto. Es capaz de satisfacer toda necesidad, interés y deseo de la voluntad pudiendo adaptarse a cualquier forma a que ésta le obligue. El dinero es el objeto al que mejor se acomoda la voluntad según sus necesidades pero, precisamente por su formalidad,

también es aquel en el que más incómoda se siente. Así, "poseemos el dinero más que cualquier otro objeto, pero en él tenemos menos que con cualquier otro objeto" (Simmel, 2003 [1900]: 404). Con todo, el sujeto moderno tiene gracias al dinero mayor capacidad de expresión sobre las cosas que el sujeto primitivo (Simmel, 2010 [1894]a: 41).

De este modo y a pesar de esta mayor dependencia con un mayor número de personas el individuo goza de un mayor grado de libertad al requerir tan solo de dinero para poder acceder a bienes e instrumentos con los que satisfacer sus necesidades e intereses que él mismo no puede o no tiene porqué producir. Además la relación con estas personas, aunque de dependencia, no implica afectividad. Entiende aquí Simmel la libertad individual como "independencia de la voluntad de otros" (Simmel, 2003 [1900]: 368). Por tanto, el desarrollo de la libertad se inicia con el paso de la independencia de la voluntad de unos 'los otros' concretos e individualizados a la independencia de la voluntad de unos 'los otros' objetivos e ideales. La independencia tiene que ver con la dependencia del individuo con unas prestaciones, bienes o valores objetivos, y no con la no-dependencia absoluta: el dinero favorece el desarrollo de la libertad e independencia porque convierte las relaciones de dependencia subjetivas en relaciones de dependencia objetivas.

Gracias al dinero aquello que relaciona al hombre moderno con el otro no es su persona, sino la función objetiva que cumple dentro de la sociedad. El yo personal no participa de las relaciones con los otros yoes; el que participa es el yo económico, objetivo e impersonalizado. El yo personal, refugiado en la profundidad de su ser interno, se protege de las amenazas externas que emergen en la relación con los otros (Simmel, 2010a: 9). Por eso la gran ciudad, donde se desarrollan los principales procesos de la economía monetaria, donde convergen las instituciones y organismos de la cultura moderna y donde se producen los principales acontecimientos de la modernidad, es sede de la libertad individual. Dos sujetos pueden entrar en relación manteniéndose ambas personalidades autónomas y asiladas, ya que lo que entra en relación son sus funciones como miembros impersonales de la sociedad o los objetos a intercambiar. En este contexto la libertad se entiende como disociación entre la personalidad y la función social. El hombre moderno logra su autonomía en tanto que personalidad subjetiva, pero veremos también que en tanto que función objetiva es mucho más dependiente que el hombre primitivo. En conclusión: el dinero iguala a los hombres reduciéndolos a funciones objetivas a la vez que los independiza como personalidades subjetivas (Bilbao, 2000: 128-130).

Torterola señala que para Simmel la vida social y cultural de la modernidad tiene otros aspectos positivos que fomentan el desarrollo de la libertad individual: la diversidad de impresiones, técnicas, instrumentos y conocimientos de los que el individuo puede servirse para su desarrollo interno, la multiplicidad de relaciones sociales que puede establecer, la renovación de los viejos y anquilosados valores morales tradicionales, etc. (Torterola, 2007: 12-13). En la gran ciudad, sede del cosmopolitismo, se produce una confluencia incesante de intereses económicos, sociales, personales y espirituales tan

diversos que generan formas de vida alternativas y diversas. Las impresiones y estímulos que el hombre recibe se multiplican y multiplican también sus posibilidades de desarrollo y desenvolvimiento individual. Aunque la cultura objetiva oprima durante la modernidad al individuo es también garantía para su crecimiento interno y externo.

Decíamos al comienzo del apartado que habría que evaluar si la libertad de la que el individuo goza en la época moderna es 'favor' o 'castigo'. A la vista de lo aquí expuesto y siguiendo a Bilbao podemos concluir que la libertad del individuo moderno es negativa y perjudicial porque motiva el aislamiento y la abstracción de las subjetividades reduciendo el campo de manifestación de la individualidad a los círculos de confianza (Bilbao, 2000: 139). La libertad no se expresa como bienestar, dado que el individuo experimenta soledad y abandono en la gran ciudad. Con esta idea Simmel parece seguir lo defendido por Nietzsche de que el precio de la libertad es la soledad y el aislamiento. Podemos entender la libertad moderna como libertad ingenua, libertad encubierta concedida por los órganos e instituciones democráticas para instalar al individuo en una relación de dominación de la que no es siquiera consciente. Y ello porque la cultura moderna, presente en la atmósfera de las grandes ciudades -que se crean como modelo material de su espíritu-, es la cultura del confort -como comodidad y conformismo- y la falta de responsabilidades. Esta cultura latente en toda institución y en toda construcción social anula la personalidad subjetiva invitándola a no tener más ocupaciones que el ocio y el tan despreciable 'matar el tiempo'; a dejar de cultivarse como personalidad de diferencia.

6.5.2. Reserva, indiferencia e intelectualización de la vida. Frente al "creciente ordenamiento objetivante de la vida en la modernidad" (Robles, 2000: 233) y el riesgo de cosificación y pérdida de privacidad con que amenaza al individuo, reacciona éste reconociéndose sobre sí mismo, lo que en la práctica social se traduce una actitud en indiferencia, reserva y aislamiento. El entorno social en el que el individuo moderno se encuentra y las condiciones excepcionales de la vida moderna le obligan a desarrollar una serie de facultades anímicas que le distinguen del individuo primitivo. Estas facultades son entendidas por Simmel como mecanismos de defensa para mantener intacta su personalidad frente a la amenaza de fuerzas externas, extrañas y hostiles. Son las facultades de la reserva, indiferencia, objetivación e intelectualización, motivadas por la conquista de libertad individual en su condición de sujeto y la mayor dependencia con un mayor número de personas en su condición de función social.

La consolidación del dinero como instancia mediadora de toda relación hace de la época moderna una época que tiende a la objetivación del mundo, de los sujetos y de las relaciones sociales. Con la objetivación del mundo, dice Bilbao, emerge el entendimiento como fuerza rectora de la relación social, dejando fuera el sentimiento. La construcción de la realidad social según el entendimiento conforma una realidad racional -inteligible-, calculable y por tanto previsible en la que todo lo personal e individual ha sido eliminado; la incertidumbre es sustituida por la seguridad y la libertad reducida al ámbito de la personalidad. Lo relevante para el sujeto racional es lo

mensurable y cuantitativo, mostrando una indiferencia hacia lo cualitativo que es seña de identidad del carácter social moderno (Bilbao, 2000: 138-139).

6.5.2.1. La indiferencia. La cultura monetaria favorece el desarrollo de la indiferencia hacia las cosas y los hombres como actitud psicológica básica del hombre moderno. El individuo compara los objetos atendiendo a su valor homogéneo y uniforme y haciendo abstracción de sus singularidades: "La indiferencia supone la incapacidad de atender a las gradaciones y peculiaridades de las cosas con la sensibilidad suficiente, valorarlas a partir de una coloración uniforme y apagada, sin distinguir la variación y la diferencia" (Simmel, 2010a: 9).

"Quizás no exista ningún fenómeno anímico que de una manera tan absoluta sea propio de la gran ciudad, como la indiferencia" (Simmel, 1978 [1903]: 15). Hay en la gran urbe tantos estímulos externos y son tan cambiantes y efímeros que pronto desarrolla el individuo una actitud de indiferencia hacia todos ellos:

La esencia de la indiferencia es la insensibilidad frente a las diferencias de las cosas, no en el sentido de que aquéllas no sean percibidas, como es el caso de quienes tienen abotargados sus sentidos, sino que no se percibe el significado y el valor de las diferencias entre las cosas y, con ello, se acaba por no percibir a las cosas mismas (Simmel, 1978 [1903]: 16).

Si a la supresión de los sentidos que de la relación entre unos impulsos demasiados violentos y unos nervios que saltan como resortes le sumamos la incapacidad del individuo para percibir la diferencia –o la capacidad de ignorarla- que aparece con el proceso de intelectualización de la vida, nos encontramos con una indiferencia absoluta que se expresa como incapacidad para reconocer lo diferente y excepcional; todo es igual y lo mismo: valor de cambio. Si entre dos objetos el hombre urbano elige uno no es porque haya visto en él algo excepcional que lo caracterice y distinga del otro -se les disfraza a ambos de gris apariencia-, sino porque le resulta económicamente más útil, es decir, más rentable. La única diferencia -puramente superficial y abstracta- que es capaz de distinguir es la cuantitativa, el valor de cambio.

La cultura moderna se caracteriza, en relación al dinero, por la indiferencia de las cualidades específicas de las cosas y de los hombres. Los individuos buscan satisfacer sus necesidades con determinados objetos no por su valor en sí, sino porque son más baratos que otros. Cuando un objeto atrae al sujeto desde sí mismo tampoco se debe a su valor intrínseco, sino a que vale una gran cantidad de dinero. La cuantificación del valor de las cosas provoca este hecho tan paradójico: manejando pequeñas cantidades de capital un objeto resulta más atractivo que otro porque es más barato, mientras que en el manejo de grandes sumas el objeto más atractivo es el más caro, el que más resistencia ejerce a la voluntad del sujeto (Simmel, 2010b: 92).

La actitud de indiferencia del hombre moderno contribuye a la intelectualización y objetivación del mundo.

6.5.2.2. Intelectualización. El ser moderno es cada vez más racional, científico y calculador, en detrimento de su ser impulsivo y emocional. Para la acción social de la vida cotidiana del hombre se exigen unos parámetros de previsión, exactitud y rigor, pero el carácter previsible que adquieren las relaciones sociales no equivale a un aumento de la certidumbre moral interna. Como el dinero abstrae los rasgos, elementos y relaciones subjetivas e internas de los individuos, abstrayendo también sus consecuencias, el hombre puede estar participando en una acción cuantitativamente beneficiosa pero cualitativamente deplorable, inmoral, sin darse de ello cuenta (Simmel, 2010a: 13). Cuando el dinero se convierte en la instancia reguladora del flujo económico le transmite al individuo una seguridad y confianza muy similar a la fe religiosa que posibilita los movimientos económicos, el desarrollo social y la transformación de las sociedades. Como apunta Simmel, el campesino no trabajaría su tierra sin creer que va a obtener un beneficio económico de ella. Por eso que el desarrollo de la economía monetaria vaya acompañado de un desarrollo en el proceso de intelectualización de la vida (Simmel, 2010 [1894]d: 117).

El hombre del entendimiento trata de reducir la complejidad diferencial que caracteriza a la sociedad urbana moderna a fin de hacerla inteligible y poder manejarla intelectual y técnicamente según categorías y conceptos. No es capaz de apresar con el entendimiento -conceptos, categorías y estructuras de pensamiento- la creciente complejidad de la sociedad urbana con su constante creación de nuevas relaciones, usos, necesidades, etc., y para comprenderla y actuar frente a ella lo reduce todo a valor económico. Para la ciencia resulta más útil manejar valores cuantitativos que valores cualitativos, y a ese valor reduce todo objeto de estudio el hombre de ciencia -la modernidad es la época de la especialización y tecnificación científica-. Pero esta reducción científica de la complejidad social conduce, como señalará Heidegger, al olvido de la diferencia y a la homogeneización de la realidad (Simmel, 1978 [1903]: 24).

Según Bilbao, Simmel entiende la modernidad como el resultado de la objetivación de las relaciones sociales y de la abstracción de las voluntades. La objetivación del mundo que provoca el dinero instaura un sistema objetivo de relaciones sociales que garantiza libertad individual y seguridad, dado que la relación entre funciones u objetos es una relación calculada y prevista. El mundo que la economía monetaria crea es un mundo seguro y ordenado porque el individuo calcula su relación con el otro y la ajusta según unas leyes externas a él: el conflicto que se produce con las relaciones regidas por el deseo se sustituye por el orden y la seguridad de unas relaciones entre objetos o funciones regidas por el valor económico del que el dinero es expresión y vehículo de intercambio (Bilbao, 2000: 135-136).

6.5.2.3. La reserva. El hombre de la gran ciudad está instalado en un escenario que le resulta extraño y hostil. Como método de defensa para asegurar su supervivencia se adapta a este escenario con el arma de la indiferencia hacia lo distinto. Esta actitud, una vez ha penetrado en el fondo de su personalidad, se vuelve contra él, anulándose a sí mismo como diferencia. Ésa es su actitud hacia el mundo. Hacia los

otros, es decir, su actitud social, es la de la reserva. La causa de esta reserva es según Simmel el miedo -hobbesiano- a ser atacado por otros hombres, que puede derivar en odio y lucha (Simmel, 1978 [1903]: 17). La reserva se entiende como la indiferencia del individuo hacia los otros.

Con la reserva y la discreción, dice Simmel en *El secreto y las sociedades secretas*, el individuo mantiene libre de amenazas externas su personalidad más íntima, a la que nadie puede acceder sin su consentimiento y sin romper su valor personal. La intromisión del otro en la esfera privada del individuo se considera una ofensa y una violación de su intimidad (Simmel, 2015 [1908]: 45). Sin embargo en los pequeños círculos sociales de la gran ciudad, como la familia o los amigos, donde se tiene un conocimiento de las individualidades que hacen de cada hombre un ser de diferencia, el comportamiento es distinto; se quita el individuo la coraza con que se protege de las amenazas externas y afloran el sentimiento y la afección (Simmel, 1978 [1903]: 13).

6.5.2.4. El secreto. En la modernidad el secreto adquiere una importancia máxima para la construcción de las relaciones sociales, siendo resultado del ansia de diferenciación de los individuos. Es un factor individual que, no obstante, constituye la estructura social de la vida humana y en esa constitución pasa a depender de ella: cuanto más diferenciadas sean las relaciones mayor será la exigencia de secreto y más fácil será ocultarlo, por cuanto más amplios los círculos sociales y menos íntimas y estrechas las relaciones. En las relaciones modernas, clandestinas, despersonalizadas e individualizadas es en las que hay más necesidad de secreto, porque se aspira a mantener ocultos ciertos aspectos o particularidades de la personalidad. Se debe esto según Simmel a las cualidades propias del dinero: su ser comprimible, abstracto y carente de cualidades y el alcance ilimitado de su acción, que fomentan el disimulo, la clandestinidad, la despersonalización y objetivación de las relaciones sociales (Simmel, 2015 [1908]: 64).

En la modernidad, por la objetivación del mundo y la extensión del campo de libertad individual, "lo que era público, se torna secreto, y lo que era secreto, se deja ver" (Simmel, 2015 [1908]: 65). En las sociedades primitivas lo que se guarda en secreto no es la vida privada de los individuos, sino el ámbito de lo público o lo político, cuya actividad, apelando a una autoridad espiritual, se mantiene oculta. En las sociedades modernas sucede lo contrario: las actividades y decisiones de los gobiernos, a fin de evitar abusos de poder, se hacen públicas y transparentes, mientras que los individuos han ganado en privacidad y clandestinidad para el desarrollo de su vida.

6.5.3. Dependencia. Si el crecimiento de la esfera de libertad individual del hombre moderno es consecuencia directa del triunfo de la economía monetaria, el crecimiento de la dependencia para con los otros no lo iba a ser menos. En la evolución de las formas de relación social hacia formas objetivadas e impersonalizadas -impulsada por la economía monetaria- el individuo gana en libertad e individualidad al quedar su personalidad fuera de la relación, camuflada en su esfera de intimidad; pero al mismo

tiempo depende, en tanto que función objetiva, de un mayor número de individuos también vistos como funciones objetivas.

Así y como dice Bilbao, habiendo quedado la personalidad subjetiva escindida de la función social objetiva, mientras que la primera se cierra sobre sí misma realizándose autónoma y libre, la segunda actúa directamente en la relación construyendo junto a los otros la estructura social. Y la sociedad como conjunto de hombres libres y autónomos progresa en su forma funcional. De esta manera el desarrollo de la libertad individual que es producto de la abstracción de la personalidad en las relaciones sociales camina parejo al desarrollo de la dependencia: el hombre es autónomo como personalidad y dependiente como función (Bilbao, 2000: 120-121). Apunta Kroker que el aumento de la independencia que provoca la diferenciación social contrasta con un aumento de la dependencia de la actividad de los otros, dado que el trabajo que realiza el individuo por cuenta propia, en una situación en la que los objetos adquieren mayor complejidad, no le sirve para la consecución de sus objetivos particulares (Kroker, 2003: 67).

Que el hombre moderno sea más dependiente quiere decir que requiere de la actividad y del producto de la actividad de muchos más hombres que el hombre primitivo. En *Filosofía del dinero* dice Simmel que se debe a un exagerado crecimiento de las necesidades del hombre moderno, y también a que para satisfacer las necesidades más primarias, con motivo de la división del trabajo, tiene que depender de más individuos que aquél, al que en muchas ocasiones le bastaba consigo mismo para satisfacerlas. El pequeño círculo de dependencia del hombre primitivo es más cerrado, cercano e irremplazable que el gran círculo de relaciones de interdependencia del hombre moderno. Cada individuo es relevante para el hombre moderno en la medida en que cumple una función muy concreta en el proceso de satisfacción de sus necesidades; tiene valor como medio y no como fin, como personalidad única e irremplazable (Simmel, 2003 [1900]: 363).

Que el hombre moderno dependa de muchas más personas que el hombre primitivo no significa una menor independencia; más bien, la mayor dependencia implica una también mayor independencia. Y esto quizá explique el crecimiento paralelo de la libertad individual y de la dependencia. La independencia individual es para Simmel una forma de socialización, y no es lo mismo que el aislamiento puro del individuo respecto de la sociedad. El hombre independiente tiene conciencia de la sociedad y de su relación de dependencia con ésta, mientras que en el hombre aislado esta conciencia no existe. El hombre aislado no tiene conciencia de su libertad individual; ésta nace en el hombre social y dependiente que adquiere conciencia previa de sí mismo y de los otros y a partir de ella busca una diferenciación: "La libertad individual no es un atributo puramente interior de un sujeto aislado, sino una manifestación correlativa que pierde su sentido cuando no encuentra una contrapartida" (Simmel, 2003 [1900]: 365).

6.5.4. El individuo moderno, animal enajenado. Si hay una razón que justifique el objetivo de este trabajo, que es el de presentar el pensamiento simmeliano en general y el análisis de la cultura moderna en particular en clave de crítica al

capitalismo de consumo, es ésta: la cultura moderna hace del hombre un animal enajenado que vive fuera de sí, extraño de sí, con el sentido de su existencia puesto en los objetos que crea, y también un animal que se enajena. Hombre libre, pero entendiendo la nueva libertad a la que tiene acceso como libertad solitaria, alienada y deshumanizada que no da lugar a la construcción de un 'individuo ético', según la terminología nietzscheana -un yo creador, estético, responsable de sí y un mundo al que dota de sentido; distinto del 'individuo moral' que forma el rebaño-. Es por eso que entiendo este último punto como conclusión de todo lo expuesto.

Siguiendo a Torterola: en la modernidad la concepción de la cultura como refinamiento y perfeccionamiento interno del individuo se sustituye por una concepción de la cultura como servidumbre del individuo respecto de lo objetivo (Tortelora, 2007: 11). El hombre moderno es un hombre enajenado e indiferente que observa cómo los medios objetivos se imponen sobre los fines subjetivos estableciéndose el valor objetivo por antonomasia, el dinero, como valor último de la vida y del mundo. Sin fines subjetivos que guíen su vida y destino pierde ésta todo su sentido y valor, siendo los productos objetivos que le oprimen y enajenan los que ocupan el espacio vacío que queda en el centro de su espíritu.

El hombre moderno es hombre enajenado porque su trabajo diario le impone una serie de tareas y objetivos que no parten de su vida subjetiva, sino de un orden de objetividades con lógica y legalidad propias que, habiéndose desarrollado con mayor celeridad que la vida subjetiva, le impone un ritmo de desarrollo que es incapaz de seguir. Vive enajenado por su propio objeto, trabajando para el desarrollo de sus creaciones objetivas y sin lugar para el desarrollo de sus capacidades y energías internas. Un yo enajenado es un yo incapaz de configurarse como tal, es decir, de representarse a sí mismo como sujeto frente a un mundo de objetos (Simmel, 2003 [1900]: 26). Es un hombre que se olvida de sí mismo y venera los objetos como contenedores y configuradores de los valores que le dan sentido a su existencia; el hombre enajenado es un fetichista de lo objetivo y en ese sentido un ser que objetiva y que sólo objetivando hace de su existencia una existencia virtuosa. Pero lo novedoso de la lectura simmeliana de la alineación del individuo moderno, que la distingue de la lectura que Marx ofrece en *Manuscritos de economía y filosofía*, es que no reduce esta enajenación al ámbito de la producción y del trabajo; también observa cómo los procesos modernos de consumo provocan en el individuo un extrañamiento de sí en tanto que sujeto consumidor.

La 'conciencia objetivante' que adquiere el sujeto hace que el proceso de objetivación del mundo, inserto ya dentro del proceso de creación de productos para la satisfacción de las necesidades humanas, se convierta en un proceso inconsciente que el individuo realiza aun sin darse de ello cuenta. El hombre moderno crea -con la acción práctica y también con la construcción teórica de un mundo simbólico-objetividades que le someten sin ser consciente del destino trágico de este proceder. En este sentido el destino del hombre amenaza con devenir de trágico a triste: de un destino antoantagónico y autodestructivo en el que aquello que se enfrenta a la vida individual

es algo que surge del propio desarrollo vital del individuo, a un destino triste y accidental en el que lo que limita la existencia es un objeto externo y ajeno a la propia existencia.

El hecho de que, en las intenciones de la vida de tantos hombres de la actualidad se dé una hipertrofia inorgánica de regulación racionalista y aun burocrática y una anárquica carencia de forma, procede, como último fundamento suyo, de esa divergencia entre la condicionalidad subjetiva y la objetiva del obrar (Simmel, 2005 [1913]: 24).

El individuo moderno ya no es lo que hace, que sería el ideal antropológico del pensamiento materialista al que Simmel se incorpora, sino lo que posee: lo que compra. Se han creado tantas necesidades tan superfluas e 'innecesarias' para el desenvolvimiento del individuo que el sentido de la existencia ya no se configura desde el interior anímico sino desde fuera, por los objetos que el individuo crea y que han adquirido valor propio. La tragedia de la cultura moderna o el triunfo de lo objetivo sobre lo subjetivo significa también la alienación del individuo. Y desde un punto de vista histórico podemos decir lo siguiente: el individuo es reemplazado por el objeto como agente creador de la historia; el individuo ya no crea la historia actuando sobre el mundo para su perfeccionamiento, sino que es el objeto el que, condicionando la actividad del individuo, sienta los principios y valores en torno de los cuales ha de girar todo acontecer histórico.

Simmel, como pensador materialista-marxista, habiendo ofrecido una lectura pesimista y crítica del proceso moderno de enajenación -al contrario que los pensadores burgueses, que ven en la alienación del sujeto algo positivo (Habermas, 1988: 281)-, más que proponer una solución revolucionaria -y quizás por eso la crítica de Lukács- lo que hace es confiar en que en un futuro se desarrollen nuevas formas de individualismo que atenúen la tensión objetivo-subjetivo que constituye la 'tragedia de la cultura' y permitan que el crecimiento de los sujetos creadores se produzca en conformidad con el crecimiento de los objetos creados.

En este sentido Gil Villegas destaca las dos soluciones que Simmel propone a la situación trágica de la cultura moderna: la internalización y la externalización de las energías vitales. La relación de oposición que se da entre la vida y la cultura o las formas culturales no es estática y permanente porque, al ser la vida dinámica y fluida, puede desarrollar una multiplicidad de formas objetivas; en todo caso parece según lo indicado por Simmel que tanto la tensión vida-forma como la 'tragedia de la cultura' son acontecimientos inevitables, aunque puedan adoptar diferentes formas de manifestación. Depende de cada individuo que, dentro de los límites de su personalidad interna -que durante la modernidad está aislada y protegida de amenazas externas-, pueda seguir desarrollándose según sus capacidades y fuerzas, según su voluntad, o quedar sujeto a los objetos. Y el dinero, a pesar de ser objeto de control y enajenación absoluta, hace posible este ámbito de desenvolvimiento interno al liberar al individuo del contacto directo y enajenante con los objetos y también con los otros sujetos, asegurando una esfera de privacidad e intimidad que no puede ser

coaccionada por nadie sin el consentimiento del individuo. "Lo cual quiere decir que, por paradójico que pueda parecer, la reificación misma de la cultura objetivada, posibilita al individuo la creación de una esfera de interioridad para realizar su propio desarrollo individual" (Gil Villegas, 1997: 43-44).

Como dice Frisby según Gil Villegas, un retiro a la ciudadela interna del individuo parece ser el único camino posible de salvación en la modernidad. Es la solución de interiorización de la energía vital en su fuero interno que más tarde será criticada por Adorno, quien considera que al postular esta solución a la tragedia cultural Simmel no atiende al poder opresor que la sociedad ejerce sobre la intimidad de los individuos.

La solución de exteriorización, que Simmel localiza en el movimiento artístico del expresionismo, consiste en crear formas culturales no según una ley externa al individuo e impuesta por las formas o los productos de la cultura objetiva, sino según la ley individual y vital del sujeto creador. Consiste, por tanto, en la exteriorización de la energía vital desde sí misma, sin intermediarios externos, haciendo del proceso psíquico o de la movilidad interna la materia prima para la creación externa en la que el sujeto se mantiene vivo en tanto que espíritu objetivo pero no objetivado, es decir, no abstraído de sí.

En cualquier caso y puestos a cerrar esta conclusión con una reflexión acerca de las posibles soluciones a la 'tragedia de la cultura', que resulta relevante para la realidad del hombre contemporáneo y para sus posibilidades prácticas de desarrollo y desenvolvimiento, diré lo siguiente. Muchos de los comentaristas de la obra de Simmel a los que he hecho referencia en este trabajo señalan que la importancia del pensamiento simmeliano para la sociología actual radica en la imperiosa actualidad de las ideas y teorías que presenta en su lectura de la modernidad y de la sociedad moderna. Otros dicen que esta importancia no estriba tanto en la aportación de soluciones a los problemas fundamentales del pensamiento sociológico y filosófico contemporáneo o derivados de la situación paradigmática del individuo moderno sobre un mundo 'tecnificado', sino en las preguntas que propone y en los métodos -profundamente vitalistas- de los que sirve para responderlas.

En este contexto creo que la idea fundamental que los pensadores contemporáneos, sociólogos o filósofos, deben hacer suya como elemento básico para el análisis de la sociedad moderna y como solución a la 'tragedia de la cultura', es la idea simmeliana de la ley individual. En torno a esta idea giran todas las posibilidades de desarrollo y liberación del ser humano, de reconciliación entre la 'cultura objetiva' y la 'cultura subjetiva', de afirmación del hombre sobre el mundo y superación de la enajenación que sufre, y de reinterpretación positiva de la historia y de sus cambios futuros. Y por eso también creo que, a pesar de que en todos los ámbitos de la filosofía -epistemología, metafísica, sociología, estética, etc.- Simmel ocupa o debería ocupar un lugar privilegiado, y por eso precisamente que haya querido exponer las principales ideas relativas a cada uno de ellos, es en la ética y en su relación íntima con la estética -como sucede también en Nietzsche- que creo que se encuentra la clave

de la importancia del pensamiento simmeliano y de su actual revalorización –no obstante, las indagaciones en el campo de la ética y la estética simmelianas nos obligan al manejo de ciertos conceptos e ideas fundadas en su filosofía de la vida-.

Posfacio.

Dando origen a un mundo con una profusión tal de objetos, fuerzas impersonales y trabajos, comandado en un plano creciente de dominio por un enfoque instrumentalista, utilitario y aritmético, los seres humanos dejan escapar de su horizonte los fines que atribuyen sentido e importancia a los medios. Esta dirección heterogónica de los fines significa que el objetivismo y su mundo adquieren independencia respecto de la actividad humana que los ha producido. El hombre corre el peligro de transformarse en un esclavo de la mecanización, tanto en el plano de la producción como en el del consumo (García, 2007: 307).

El hombre ha creído que de la mano de la técnica y la tecnología era capaz de dominar el mundo y de imponerse sobre el orden de lo natural, de manejar la naturaleza a su antojo y en su propio beneficio; pero se encuentra con que los medios que los avances técnicos, tecnológicos y científicos le ponen a su disposición no le sirven para su desarrollo interno sino sólo para los fines propios de la técnica y la tecnología. El hombre, creyéndose soberano y dueño absoluto del mundo, se encuentra con que es esclavo de aquello que creó para imponerse sobre la naturaleza; lo que creía que eran medios para su vida son cadenas que le dominan: creando máquinas se ha convertido en una de ellas que vive por ellas dominado. Buscando libertad a través del objeto se encuentra con que ahora toda su vida está orientada a la producción incesante de objetos que no le sirven para su perfeccionamiento interno, se sale de sí en tanto que sujeto. Lo que esta objetivación de la vida provoca es una descompensación cada vez más dramática –trágica- en el equilibrio entre la cultura objetiva y la cultura subjetiva, enajenada por la necesidad superflua e ilusoria de crear objetos para la satisfacción de necesidades que no son necesidades humanas, sino condicionadas por lo objeto.

El hombre moderno pierde las certezas internas que motivaban el desarrollo de su vida y le impelían a actuar sobre el mundo y con los otros; se encuentra en un mundo hostil y vacío de sentido, sin fundamentos últimos y sin verdades ni ídolos que actúen a modo de fuentes donadoras de sentido. Vive enajenado por la carencia de sentido y por la búsqueda de sentido en lo que crea -no en lo que hace-, que habiendo perdido significación vital adquiere sentido autónomo e independiente. Sin sentido, ni certezas, ni verdades absolutas ni instancias supremas que hagan del mundo un lugar seguro, ordenado y moralmente estructurado, el hombre busca tranquilidad y serenidad en las satisfacciones momentáneas que le producen los objetos en su posesión, para al cabo de un muy breve periodo de tiempo volver a esa situación característica del hombre moderno de nerviosismo, excitación y vértigo existencial. Se ha abrazado fuerte a lo objeto como lo único sólido y rígido, estable y duradero en un mundo cada vez más

cambiante y fugaz; y así se enajena y deshumaniza, a la vez que humaniza a lo objeto - tal y como Marx relata el fenómeno de la 'idolatría'-.

Ni la tecnología, ni la técnica, ni la economía, ni la política ni cualquier otra forma cultural-objetiva que servía para el desarrollo y perfeccionamiento del ser humano actúa en la época moderna para los fines puramente humanos; ahora es la humanidad la que, subordinándose a los descomunales monstruos que crea y se independizan de ella, funciona como medio para los fines de tales instancias. El dinero se introduce en esta 'rebelión de las máquinas' como eje nuclear del proceso de autonomización y como regulador de toda relación social, reducida ahora a relación entre mercancías o funciones.

Y de este proceso de enajenación y subordinación a lo objeto derivan las características y actitudes básicas del comportamiento social del individuo moderno como individuo intelectualizado, racional y objetivo que se comporta con los otros tal y como se comportaría ante mercancías inanimadas o funciones despersonalizadas. La libertad que la modernidad traía consigo, posible gracias al triunfo de la economía monetarizada y del capitalismo de consumo, más que una conquista supone una dolorosa derrota, una cárcel con paredes de cristal que sume al hombre en el aislamiento, la soledad y la agonía constante frente un mundo inabarcable e incomprensible -en tanto que carente de sentido vital- que le oprime.

7. Bibliografía.

- BAUDELAIRE, C. 1995. *El pintor de la vida moderna*. España: Caja-Murcia. (or. 1863)
- BILBAO, A. 2000. *El dinero y la libertad monetaria*. En: *Revista española de investigaciones sociológicas (REIS)*, núm. 89, pp. 119-139.
- CASTILLO CASTILLO, J. 1998. *El estilo de Simmel*. En: *Revista española de investigaciones sociológicas (REIS)*, núm. 84, pp. 311-317.
- FARFÁN HERNÁNDEZ, R.S. *Las implicaciones políticas y sociales de la filosofía de la vida de Georg Simmel*. En: Sabido Ramos, O. (coord.) 2007. *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. Barcelona-México: Anthropos.
- FLAMARIQUE, L. *La crítica del conocimiento histórico. La primera respuesta de Simmel al conflicto entre ley y vida*. En Flamarique, L., Kroker, R. y Múgica Martinena, F. 2003. *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social (I)*. Serie clásicos de sociología. Cuadernos de anuario filosófico, Servicio de publicaciones de la Universidad de Granada.
- FRANCO, R. 2008. *Intuición y concepto. Ampliación simmeliana de la epistemología de Nietzsche*. En: *Euphyía, Revista de Filosofía*, núm. 2, pp. 9-24.
- 2014. *La apariencia de lo real y el uso de la intuición*. *Revista Mundo Nuevo*: año VI, núm. 14, pp. 249-271. Caracas, Venezuela.
- GALINDO, J. 2007. *La generalización metafórica como estrategia cognitiva: a propósito de la estética sociológica de Georg Simmel*. En: Sabido Ramos, O. (coord.) 2007. *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. Barcelona-México: Anthropos.
- GARCÍA, J.L. *Cultura y tecnología en Georg Simmel*. En: Sabido Ramos, O. (coord.) 2007. *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. Barcelona-México: Anthropos.
- GARCÍA BLANCO, J.M. 2000. *Sociedad y sociología en Simmel*. En: *Revista española de investigaciones sociológicas (REIS)*, núm. 89, pp. 97-117.
- GARCÍA COTARELO, R. Prólogo a: *Filosofía del dinero*. En: Simmel, G. 2003. *Filosofía del dinero*. Monereo Pérez, J.L. (comp.). Granada - Editorial Comares.
- GARCÍA QUESADA, G.I. 2008. *Modernidad y cosificación. Simmel y Schütz*. En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, núm. 119, pp. 57-68.
- GIL VILLEGAS, F. 1997. *El fundamento filosófico de la teoría de la modernidad en Simmel*. En: *Estudios Sociológicos XV*, núm. 43.

- *Georg Simmel: El diagnóstico de la modernidad de un existencialista neokantiano*. En: Sabido Ramos, O. (coord.) 2007. *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. Barcelona-México: Anthropos.

GIROLA, L. Introducción a la parte *Sociología de Simmel*. En: Sabido Ramos, O. (coord.) 2007. *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. Barcelona-México: Anthropos.

GONZÁLEZ GARCÍA, J.M. 2000. *Max Weber y Georg Simmel: ¿Dos teorías sociológicas de la modernidad?* En: *Revista española de investigaciones sociológicas (REIS)*, núm. 89, pp. 73-95.

HABERMAS, J. *Epílogo: Simmel como intérprete de la época*. En: Muñoz, G. y Mas, S (comp.) 1988. *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Barcelona: Ediciones Península.

KROKER, R. *El concepto de diferenciación social dentro del desarrollo del pensamiento simmeliano*. En Flamarique, L., Kroker, R. y Múgica Martinena, F. 2003. *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social (I)*. Serie clásicos de sociología. Cuadernos de anuario filosófico, Servicio de publicaciones de la Universidad de Granada.

LEYVA, G. *El problema de la individualidad en Georg Simmel*. En: Sabido Ramos, O. (coord.) 2007. *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. Barcelona-México: Anthropos.

MARINAS, J.M. 2000. *Simmel y la cultura del consumo*. En: *Revista española de investigaciones sociológicas (REIS)*, núm. 89, pp. 183-218.

MARX, K. 2013. *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial. (or. 1844).

MAS, S. (comp.) 1986. *El individuo y la libertad. Ensayos de la crítica de la cultura*. Barcelona: Ediciones Península.

MELLADO, R. 2012. *La moda en Simmel. Un caso de producción sin productor*. En: *Arte y cultura*. Artículos de ciencias sociales, núm. 1, pp. 89-97.

MOLINA CARO, J. *Georg Simmel, anticipador de la polemología*. En: Simmel, G. 2013. *El conflicto: sociología del antagonismo*. Madrid: Editorial Sequitur. (or. 1908).

MÚGICA MARTINENA, F. (Coord.) Introducción general a: Flamarique, L., Kroker, R. y Múgica Martinena, F. 2003. *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social (I)*. Serie clásicos de sociología. Cuadernos de anuario filosófico, Servicio de publicaciones de la Universidad de Granada. (a)

- *Civilización y diferenciación social: perspectiva general*. En Flamarique, L., Kroker, R. y Múgica Martinena, F. 2003. *Georg Simmel: Civilización y diferenciación*

social (I). Serie clásicos de sociología. Cuadernos de anuario filosófico, Servicio de publicaciones de la Universidad de Granada. (b)

MUNDO, D. Introducción a: Simmel, G. 2014. *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*. Edición e introducción de Mundo, D. Buenos Aires: Prometeo Libros. (or. 1918)

OAKES, G. 1980. *Ensayos sobre interpretación en las ciencias sociales*. Manchester: Manchester University Press.

RAMMSTEDT, O. y CANTÓ I MILÀ, N. *Georg Simmel (1858-1918)*. En: Sabido Ramos, O. (coord.) 2007. *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. Barcelona-México: Anthropos.

RAMOS TORRE, R. 2000. *Simmel y la tragedia de la cultura*. En: *Revista española de investigaciones sociológicas (REIS)*, núm. 89, pp. 37-71.

RESÉNDIZ GARCÍA, R.R. *La exploración sociológica. Estructura analítica y recursos metodológicos en Georg Simmel*. En: Sabido Ramos, O. (coord.) 2007. *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. Barcelona-México: Anthropos.

RIBA, J. (comp.) 2003. Introducción a: *Georg Simmel. La ley individual y otros escritos*. Traducción de Anselmo Sanjuán. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.

RILKE, R.M. 2014. *Elegías de Duino*. Madrid: Poesía Hiperión. (or. 1923)

RITZER, G. 1997. *Teoría sociológica contemporánea*. México: McGraw-Hill.

ROBLES, F. 2000. *La ambivalencia como categoría sociológica en Simmel*. En: *Revista española de investigaciones sociológicas (REIS)*, núm. 89, pp. 219-235.

SAFERSTEIN, E.A. 2010. *El individuo en la modernidad. Los vaivenes de la acción recíproca en Georg Simmel*. En *A Parte Rei*, Revista de Filosofía, núm. 70.

SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C. 2000. *Las formas sociales en Georg Simmel*. En: *Revista española de investigaciones sociológicas (REIS)*, núm. 89, pp. 289-295.

- (comp.) 2010. *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad*. Barcelona y México: Anthropos Editorial.

SERRA, F. 2000. *Libertad y ley en Simmel*. En: *Revista española de investigaciones sociológicas (REIS)*, núm. 89, pp. 251-267.

SIMMEL, G. 1950. *Problemas de filosofía de la historia*. NOVA - Argentina. (or. 1892)

- 1977. *Sociología: Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente. (or. 1908)

- *Las grandes ciudades y la vida intelectual*. En: Gutiérrez Girardot, R. (comp.) 1978. *Discusión II. Teorías sobre los sistemas sociales*. Barcelona: Barral Editores. (or. 1903)
- *De la esencia de la cultura*. En: Mas, S. (comp.) 1986. *El individuo y la libertad. Ensayos de la crítica de la cultura*. Barcelona: Ediciones Península. pp. 119-128 (or. 1908)
- *Puente y puerta*. En: Mas, S. (comp.) 1986. *El individuo y la libertad. Ensayos de la crítica de la cultura*. Barcelona: Ediciones Península. pp. 29-34 (or. 1909) (a)
- *El futuro de nuestra cultura*. En: Mas, S. (comp.) 1986. *El individuo y la libertad. Ensayos de la crítica de la cultura*. Barcelona: Ediciones Península. pp. 129-132 (or. 1909) (b)
- *Para una metafísica de la muerte*. En: Mas, S. (comp.) 1986. *El individuo y la libertad. Ensayos de la crítica de la cultura*. Barcelona: Ediciones Península. pp. 55-62 (or. 1910) (a)
- *Fragmento sobre el amor*. En: Mas, S. (comp.) 1986. *El individuo y la libertad. Ensayos de la crítica de la cultura*. Barcelona: Ediciones Península. pp. 43-54 (or. 1910) (b)
- *Filosofía del paisaje*. En: Mas, S. (comp.) 1986. *El individuo y la libertad. Ensayos de la crítica de la cultura*. Barcelona: Ediciones Península. pp. 175-186 (or. 1913)
- *Transformaciones de las formas sociales*. En: Mas, S. (comp.) 1986. *El individuo y la libertad. Ensayos de la crítica de la cultura*. Barcelona: Ediciones Península. pp. 133-138 (or. 1916)
- *El ámbito de la sociología*. En: Mas, S. 1986. *El individuo y la libertad. Ensayos de la crítica de la cultura*. Barcelona: Ediciones Península. pp. 229-246 (or. 1917)
- *Estilo germánico y estilo clásico-románico*. En: Mas, S. 1986. *El individuo y la libertad. Ensayos de la crítica de la cultura*. Barcelona: Ediciones Península. pp. 193-200 (or. 1918)
- *El individuo y la libertad*. En: Mas, S. 1986. *El individuo y la libertad. Ensayos de la crítica de la cultura*. Barcelona: Ediciones Península. pp. 271-280 (No publicado)
- *El concepto y la tragedia de la cultura*. En: Mas, S (comp.) 1988. *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Barcelona: Ediciones Península. (or. 1911) (a)
- *La moda*. En: Mas, S (comp.) 1988. *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Barcelona: Ediciones Península. (or. 1911) (b)
- 1998. *El problema del estilo*. En: *Revista española de investigaciones sociológicas (REIS)*, núm. 84, pp. 319-326.

- 2000. *El conflicto de la cultura moderna*. En: *Revista española de investigaciones sociológicas* (REIS), núm. 89, pp. 315-330. (or. 1918) (a)
- 2000. *La trascendencia de la vida*. En: *Revista española de investigaciones sociológicas* (REIS), núm. 89, pp. 297-313. (or. 1918) (b)
- 2002. *Cuestiones fundamentales de sociología*. Edición de Esteban Vernik y traducción de Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa Editorial. (or. 1917).
- 2003. *Filosofía del dinero*. Monereo Pérez, J.L. (comp.). Granada - Editorial Comares. (or. 1900)
- *La ley individual. Un ensayo acerca del principio fundamental de la ética*. En: Riba, J. 2003. *Georg Simmel. La ley individual y otros escritos*. Traducción de Anselmo Sanjuán. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós. (or. 1918)
- *Individualismo*. En: Riba, J. 2003. *Georg Simmel. La ley individual y otros escritos*. Traducción de Anselmo Sanjuán. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- 2005. *Goethe*. Buenos Aires: Prometeo libros. (or. 1913)
- *De la esencia de la filosofía*. En: Simmel, G. 2006, *Problemas fundamentales de la filosofía*. España: Ediciones Espuela de Plata. (or. 1910) (a)
- *Del ser y del devenir*. En: Simmel, G. 2006. *Problemas fundamentales de la filosofía*. España: Ediciones Espuela de Plata. (or. 1910) (b)
- *Sobre la libertad*. En: Sabido Ramos, O. (coord.) 2007. *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. Barcelona-México: Anthropos. (or. 1918)
- *Avatares del dinero en la relación ser y tener*. En: Sánchez Capdequí, C. (comp.) 2010. *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad*. Barcelona y México: Anthropos Editorial. pp. 16-43 (or. 1894) (a)
- *El significado del dinero para el tempo de la vida*. En: Sánchez Capdequí, C. (comp.) 2010. *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad*. Barcelona y México: Anthropos Editorial. pp. 44-61 (or. 1894) (b)
- *El papel del dinero en las relaciones de género*. En: Sánchez Capdequí, C. (comp.) 2010. *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad*. Barcelona y México: Anthropos Editorial. pp. 62-78 (or. 1894) (c)
- *Sustancia y función del dinero*. En: Sánchez Capdequí, C. (comp.) 2010. *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad*. Barcelona y México: Anthropos Editorial. pp. 94-135 (or. 1894) (d)
- *El dinero en la cultura moderna*. En: Sánchez Capdequí, C. (comp.) 2010. *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad*. Barcelona y México: Anthropos Editorial. pp. 1-15 (a)

- *Psicología del dinero*. En: Sánchez Capdequí, C. 2010. *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad*. Barcelona y México: Anthropos Editorial. pp. 79-93 (b)

- 2012. *La religión*. Buenos Aires: Gedisa Editorial. (or. 1912)

- 2013. *El conflicto: sociología del antagonismo*. Madrid: Editorial Sequitur. (or. 1908).

- *Nota sobre el concepto de destino*. En: Simmel, G. 2014. *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*. Edición e introducción de Mundo, D. Buenos Aires: Prometeo Libros. (or. 1918) (a)

- *De la vida a la idea*. En: Simmel, G. 2014. *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*. Edición e introducción de Mundo, D. Buenos Aires: Prometeo Libros. (or. 1918) (b)

- 2014. *Filosofía de la moda*. Madrid: Casimiro Libros. (or. 1905)

- 2015. *El secreto y las sociedades secretas*. Madrid: Editorial Sequitur. (or. 1908).

TORTEROLA, E. 2007. *Cultura y civilización. Del romanticismo alemán a la sociología de Simmel*. En: *Papeles de trabajo*, Revista electrónica del Instituto de altos estudios sociales de la Universidad nacional de General San Martín. Año 1, núm. 2.

VERNIK, E. Prefacio a: *Cuestiones fundamentales de sociología*. En: Simmel, G. 2002. *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa Editorial.

VARGAS MASEDA, R.R. *Simmel y Goffman: la relevancia del conocimiento artístico-literario en la construcción de una teoría sociológica relacional, no antinómica*. En: Sabido Ramos, O. (coord.) 2007. *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. Barcelona-México: Anthropos.

WILKIS, A. y BERGER, M. 2005. *La relación individuo-sociedad: una aproximación desde la sociología de Georg Simmel*. En: *Athenea Digital*, núm. 7, pp. 77-86. Disponible en <http://antalya.uab.es/athenea/num7/wilkis.pdf>

ZABLUDOVSKY, G. *Max Weber y Georg Simmel*. En: Sabido Ramos, O. (coord.) 2007. *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. Barcelona-México: Anthropos.