
PRESENTACIÓN

Josep Berriain

Universidad Pública de Navarra

«La ausencia de algo definitivo en el centro de la vida empuja a buscar una satisfacción momentánea en excitaciones, satisfacciones y actividades continuamente nuevas, lo que nos induce a una falta de quietud y de tranquilidad que se puede manifestar como el tumulto de la gran ciudad, como la manía de los viajes, como la lucha despiadada contra la competencia, como la falta específica de fidelidad moderna en las esferas del gusto, los estilos, los estados de espíritu y las relaciones.»

Georg SIMMEL, *Filosofía del dinero*

I

En este año 2000, computando el tiempo desde la temporalidad cristiana, ya que según el calendario judío estamos en el 5760, según el chino en el 4698 y según el islámico en el 1420, se cumple el centenario de la publicación de *Filosofía del dinero, opus magnum* de Georg Simmel, primer sociólogo de la modernidad y, sin duda, una de las referencias indiscutibles en el diagnóstico de la época moderna. Éste es el principal *leitmotiv* que nos ha movilizad a los colaboradores de este monográfico a repensar, a revisitad, el *corpus* sociológico simmeliano, constatando en todos los casos la enorme vigencia de su obra y la profundidad de su diagnóstico social, cultural y político.

La ciudad de Berlín imprime su sello de muchas maneras en la personalidad y en la obra de Georg Simmel; es la ciudad que le ve nacer, el 1 de marzo de 1858, en una casa que hace esquina en la intersección de la Leipzigerstrasse y de la Friedrichstrasse, y, como afirma su único hijo, Hans Simmel, es la ciudad que «nunca aceptará sus habilidades académicas»¹. Sin embargo, esto no es óbice para que Simmel universalice sociológicamente la experiencia del estilo de vida moderno de la ciudad que le ha visto nacer, una de las tres grandes metrópolis europeas de comienzos de siglo, junto con Londres y París. De hecho, el primer «gran almacén» se inaugura en Berlín en 1907, el famoso *Kaufhaus des Westens* o *KaDeWe* en la Wittembergplatz, como símbolo del capitalismo desarrollado, en donde la esfera del consumo y el rol del consumidor se yuxtaponen a la esfera de la producción y al rol de trabajador². Simmel crece en la parte occidental de la ciudad y pasa ahí la mayor parte de su prolífica vida. «El desarrollo de Berlín —afirma Georg Simmel—, de una ciudad a una metrópoli, en los años en torno al cambio de siglo coincide con mi más amplio y fuerte desarrollo personal»³. En 1876 comienza sus estudios de historia, psicología, filosofía e historia del arte en la Königl. Friedrich-Wilhelms-Universität de Berlín, doctorándose en 1881. La carrera académica de Simmel transcurre todo lo contrario a una carrera académica típica. En diciembre de 1880 es rechazada su tesis doctoral, intitulada *Psychologisch-etnographische Studien über Anfänge der Musik*. En lugar de ésta presenta un trabajo sobre Kant: *Das Wesen der Materie nach Kants physischer Monadologie*, con el que se doctora y obtiene un premio en 1881. La filosofía de Kant será objeto de estudio también en su trabajo de habilitación (1885), obteniendo así su primera posición de enseñante como *Privatdozent* en la Universidad de Berlín. Hasta 1901, que obtiene la posición de profesor colaborador en la Universidad de Berlín, permanece en esta posición, ya que no se dotan plazas de promoción. Comparte el destino de «eterno *Privatdozent*» con otra serie de prominentes profesores; sin embargo, esto no sirve como paliativo de una experiencia dolorosa, que le sitúa en medio de la «insuficiencia». El año 1893 recibe una invitación de una universidad norteamericana —sobre la que los investigadores simmelianos no pudieron indagar—, que rechazó porque no podía imaginarse a sí mismo enseñando en una lengua extranjera. En la primera propuesta de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Berlín, en 1898, para ocupar una cátedra es rechazado. En una segunda propuesta de la misma Facultad, en 1901, obtiene la posición de profesor colaborador. Ninguna de las dos posiciones (*Privatdozent* y profesor colaborador) le permiten obtener un salario regular, ya que

¹ Para la biografía de Simmel, el trabajo más completo es la compilación de cartas y recuerdos de K. GASSEN y M. LANDMANN, *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlín, 1958.

² Ver el capítulo elaborado por José M.^a GONZÁLEZ, «Georg Simmel y Max Weber», en Emilio LAMO DE ESPINOSA *et al.*, *Sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid, 1994, 255 y ss.

³ H. SIMMEL, «Auszüge aus der Lebenserinnerungen», recogido en Böhringer y Gründer, (eds.), *Ästhetik und Soziologie in die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt, 1976, 265.

depende del dinero de los oyentes de sus conferencias, lo que pone de manifiesto la precariedad de su situación financiera. A los cincuenta y seis años, Simmel abandona Berlín y la posición que había ocupado durante los últimos trece años para aceptar una invitación para ocupar una cátedra en la Universidad de Estrasburgo, ámbito éste provinciano comparado con Berlín. Durante este tiempo realizará dos nuevos intentos de promoción académica en Heidelberg, el primero de ellos en 1908, presentándose a una cátedra de Filosofía, que no obtiene a pesar del apoyo explícito que Max Weber le había dispensado, y esto le produce una de sus más profundas desilusiones. El segundo intento lo realizará en 1915, fracasando nuevamente, a pesar del apoyo dispensado esta vez por Heinrich Rickert. El 26 de septiembre de 1918, todavía antes del final de la Primera Guerra Mundial, muere Simmel en Estrasburgo. Si bien tanto Weber como Simmel han alcanzado el rango de celebridades sociológicas, sin embargo, el reconocimiento académico del segundo es muy tardío frente al reconocimiento más o menos inmediato del primero, al obtener muy joven una cátedra en Friburgo.

El *milieu* berlinés⁴ del cambio de siglo influye poderosamente en el pensamiento de Simmel, en su estilo de vida y en su compromiso público. La «metrópoli» no es sólo un objeto de su investigación sociológica, sino que Berlín le influye a través de sus círculos burgueses de encuentro —así, el George-Kreis—, de sus agrupaciones políticas y de sus corrientes intelectuales. Entre las luminarias culturales de la época con quienes tenía un estrecho contacto cabe citar a Stefan George, Rainer Maria Rilke, Henri Bergson, Auguste Rodin, Edmund Husserl, Martin Buber, Albert Schweitzer, Ernst Troeltsch, Heinrich Rickert y Max Weber. En el año 1890 se casa con Gertrud Kinel, que bajo el seudónimo de Marie Luise Enckendorff publica trabajos literarios y filosóficos. Por esa misma época ella entabla relaciones de amistad con la familia de Sabine y Reinhold Lepsius, así como con Marianne y Max Weber, relaciones que continuarán más allá de la muerte de sus respectivos esposos. Estos círculos se entrecruzan con los círculos universitarios, de tal manera que algunos amigos se encuentran también al frente de sus funciones oficiales como oponentes en la defensa de tesis doctorales y como firmantes de dictámenes de cara a la obtención de posiciones académicas.

Pero con el cosmopolitismo propio de las grandes metrópolis coexiste el antisemitismo⁵ que caracteriza al *milieu* académico y político berlinés de finales del siglo XIX. «Si el Profesor Simmel ha sido bautizado o no, es algo que no sé, y que tampoco deseo preguntárselo⁶ —escribía el historiador berlinés Dietrich Schäffer en su informe sobre la contratación de Simmel—. El es israelita de parte a parte, en su aspecto externo, en su comportamiento y en su espíri-

⁴ Ver el trabajo de Steffen SIGMUND, «Georg Simmel in Berlin», *Berliner Journal für Soziologie*, 2, 1993, 161-182.

⁵ Ver el trabajo de K. C. KÖHNKE, «Georg Simmel als Jude», en D. FRISBY, *Georg Simmel. Critical Assessments*, Londres, 1994, vol. 1, 293-304.

⁶ Recogido en GASSEN Y LANDMANN, *Buch des Dankes an Georg Simmel*, op. cit., 26.

tu.» Sus orígenes judíos están probados. Es el séptimo niño del comerciante Edward Simmel y de su mujer, Flora, nacida Bodstein, teniendo ambos antepasados judíos. No obstante, Georg Simmel no es de confesión judía. Su padre se convirtió a la fe católica en 1830 y su madre fue bautizada de jovencita en el protestantismo. A pesar de que Georg fue bautizado en la Iglesia protestante, abandonó más tarde la Iglesia. Sin embargo, fue reconocido por el mundo externo como «judío», lo que tuvo consecuencias altamente ambivalentes. Por una parte, fue considerado con gran admiración como un pensador particularmente original y agudo, así lo ponía de manifiesto el público que asistía a sus conferencias, describiéndole como alguien de brillante retórica, pero, por otra parte, fue atacado con una crítica envenenada y su estilo de pensamiento fue difamado como algo «desmoralizante», «negativo» y «relativista». Esta valoración disonante tiene su correspondencia en la posición ambivalente en la que se sitúa el propio Simmel frente al antisemitismo: por una parte, sobrevalora el influjo negativo que tal valoración disonante puede tener sobre su carrera académica, al menos de cara a la obtención de una posición académica en 1898, al constatar la retirada del apoyo de Max Dessoir, y, por otra parte, no se abstiene de proclamar determinadas declaraciones que pudieran ser interpretadas como antisemitas. El antisemitismo, sin embargo, juega un papel ya, como lo pone de manifiesto el intento fallido de Simmel de obtener una cátedra de filosofía en Heidelberg en 1908. El mencionado dictamen de Schäffer documenta los prejuicios positivos y negativos frente a Simmel, que combinados en el transcurso del tiempo incrementarán sus consecuencias perversas, incluso después de la muerte de Simmel. En 1933 los nazis queman los libros de Simmel, la Gestapo confisca su obra póstuma y permanece hasta hoy como desaparecida. Su hijo, Hans, fue deportado a Dachau y murió en Estados Unidos como consecuencia del internamiento en un campo de concentración.

II

La obra sociológica de Simmel es amplísima, abarcando un elenco temático que agrupa la música, la pintura, el drama, la filosofía, la ciencia, la historia, la ética, la religión, la psicología, la economía, la historia del arte, el amor, la sexualidad, la moda, la comida, la aventura, etc. Simmel, de acuerdo con su naturaleza de escritor, era un ensayista, la mayoría de sus libros consisten en pequeños trozos unidos, pero, como dirá Michael Landmann, uno de los compiladores germanos de su obra, «cada uno de estos trozos es como una obra de arte»⁷, o, como afirmará Henri Bergson, «Simmel es siempre más interesante en los detalles»⁸. Debido a lo ingente de su obra y teniendo en cuenta que el monográfico ofrece un desglose bibliográfico muy completo de (y sobre) su

⁷ Ver el epílogo de Michael LANDMANN a la edición de *Brücke und Tür*, editado por Landmann y Susman, Stuttgart, 1957.

⁸ Citado por D. FRISBY, en *Sociological Impressionism*, Londres, 1992, 102.

obra, renuncio a comentar título por título su *opera* sociológica, comentando más bien sus hitos más importantes. En 1900 aparece su obra maestra, la más conocida, la más citada, aunque no la más leída: *Philosophie des Geldes* (*Filosofía del dinero*), en la que trabaja de 1897 a 1900. El dinero le interesa a Simmel como el *símbolo* «más puro» de la sociedad moderna, como medio de interacción generalizado. «El dinero es el símbolo de la unidad indescriptible del ser, en sentido estricto y empírico, de la que surge el mundo, en toda su extensión y con todas las diferencias de su energía y realidad»⁹. Con este punto de vista excluye Simmel expresamente la investigación de la moderna economía capitalista y del moderno capitalismo como un orden meramente económico. Clasifica el trabajo en dos partes: analítica y sintética. Desde el punto de vista técnico, la primera parte considera al dinero como variable dependiente, mientras que la segunda parte lo considera como variable independiente. En la primera parte se preguntará por las condiciones —las actitudes de los individuos, las relaciones sociales y la estructura lógica del valor— que influyen en el significado y la posición práctica del dinero; en la segunda parte se preguntará por cómo el dinero influye en el moderno estilo de vida y en la cultura moderna. No obstante, en el análisis sociológico simmeliano del dinero se pone de manifiesto la ambivalencia que existe en la realidad social del dinero, es algo local y global, nivela las diferencias sociales y crea las condiciones positivas para la distinción, socava los vínculos tradicionales y crea al mismo tiempo nuevos, crea una cuantificación de las formas de vida y libera al mismo tiempo nuevas formas de vida. En 1908 aparece la primera compilación de sus escritos, realizados durante los últimos quince años, sobre las formas de socialización, que, como sabemos, constituyen el objeto específico de la sociología. Aunque su título es *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, se le conoce coloquialmente con el nombre de *Grossen Soziologie*, y en 1917 complementa estos ensayos con otros que componen *Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft*, coloquialmente conocida con el nombre de *Kleine Soziologie*. En 1911 publica *Philosophische Kultur (Sobre la aventura: Ensayos filosóficos)*, compilación de textos que representa una obra importante compuesta de diversas partes de teoría de la cultura, de la que destacan dos ensayos: «El concepto y la tragedia de la cultura» y «Cultura femenina». La «tragedia de la cultura» significa, para Simmel, la separación entre la cultura objetiva y la cultura subjetiva. El creciente *abismo* existente entre, por una parte, las formas culturales sin vida (estandarizadas, cosificadas) y, por otra parte, la vida sin forma que segrega un «exagerado individualismo» no es para Simmel sino el preludio de una *crisis cultural* de largo alcance. En el segundo ensayo mencionado, Simmel desvela el ser oculto y la estructura de la constelación femenina. Este diagnóstico cultural se radicaliza en 1917 con *Der Krieg und die Geistigen Entscheidungen (La Guerra y las decisiones espirituales)*, donde Simmel analiza la crisis europea durante la Primera Guerra Mundial, donde sitúa a la

⁹ G. SIMMEL, *Filosofía del dinero*, Madrid, 1977, 630.

guerra patéticamente como posibilidad de superación de la cultura que rinde culto al becerro de oro, al dinero, por medio de «hombres nuevos». Este diagnóstico será el objeto de críticas posteriores, unas justificadas y otras no. En 1922, ya póstumamente, Michael Landmann y Margarete Susmann presentan una compilación en la línea de *Philosophische Kultur*, intitulada *Brücke und Tür. Essais des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, vertida al español bajo el título *El individuo y la libertad: ensayos de crítica de la cultura*.

Simmel realiza importantes contribuciones a la filosofía, a la ciencia de la historia, a la historia del arte y a la etnología; no obstante, su primera y más relevante contribución es como pionero y clásico de la sociología. Junto a Max Weber, Werner Sombart y Ferdinand Toennies fundamenta la sociología como ciencia autónoma y empírica, contribuyendo a su institucionalización dentro de la Sociedad Alemana de Sociología. El despliegue de las posiciones sociológicas simmelianas se realiza a lo largo de cuatro décadas en las que son elaborados y reelaborados diferentes influjos científicos y personales, entre los que podíamos entresacar como los más importantes: 1. El influjo de la psicología étnica (*Volkerpsychologie*), recibido fundamentalmente de su profesor en Berlín, Moritz Lazarus, que ejercerá una impronta indudable en la caracterización simmeliana de diversos conceptos sociológicos como la «cultivación de la individualidad», la «extensión del grupo», el «cruce de círculos sociales», la «supraindividualidad», etc. Al influjo de Lazarus se retrotrae algo que podemos considerar como la formulación simmeliana del problema de la sociología (la *Fragestellung*), es decir, la cuestión referente a la formación de la individualidad y su relación con el «todo». El concepto de «solidificación» acuñado por Lazarus está, asimismo, en la base de los «procesos de objetivización» de instituciones culturales de los que hablará Simmel a partir de la *Filosofía del dinero*, de 1900. 2. Simmel reformulará la idea de «diferenciación social avanzada» del teórico de la evolución Herbert Spencer. No compartirá la idea spenceriana de un desarrollo social lineal ni tampoco participará de la idea del teórico de la evolución según la cual existen leyes universales sobre el desarrollo social. En su trabajo intitulado *Problemas de filosofía de la historia*, de 1892, profundiza su crítica sobre Spencer renovando sus formulaciones con ayuda de la filosofía de Kant. 3. El influjo de este autor se deja sentir en la obra simmeliana en tres aspectos: En primer lugar, inspirado por la arquitectura conceptual kantiana, Simmel sitúa la pregunta por la que interroga la sociología en torno a las condiciones de posibilidad de la sociedad y la responde por medio de tres *a priori* sociológicos. El primer *a priori* hace referencia a que el individuo es sólo posible bajo la condición de encontrarse en relación con «otros (que) de alguna manera lo (ven) generalizado» (como tipo, como miembro de un grupo o de una clase). El segundo *a priori* aborda la así llamada doble situación del individuo en la sociedad, como parte (socialidad) y como no-parte de la sociedad (insocialidad). El influjo y la condicionalidad recíproca de estos dos componentes producen tipos sociales determinados según el grado y la forma de su participación en la sociedad y determinan de forma generalizada la vida social. El ter-

cer *a priori* hace referencia a la relación entre el individuo y la sociedad, entre la parte y el todo supraordenado. Las «sociedades» sólo pueden ser construidas bajo la presuposición de que representan unidades en las que cada individuo encuentra su contextura espacio-temporal y su relación funcional con la totalidad. El segundo aspecto importante que Simmel toma de Kant es la distinción analítica entre «forma» y «contenido», resituándolos en el plano empírico como dos conceptos que se condicionan mutuamente. El tercer aspecto que Simmel retematiza en la estela kantiana en su obra *Problemas de filosofía de la historia* es el concepto de interacción, que adopta dos significaciones diferenciadas en su trabajo: por una parte, hace referencia al análisis de la relación dinámica existente entre los individuos y otras unidades sociales; por tanto, es un *concepto de relación*. Por otra parte, Simmel usa tal concepto como *principio heurístico* según el cual los fenómenos sociales son investigados según las relaciones y las funciones que existen entre ellos. 4. El influjo de Wilhelm Dilthey sobre Simmel podía ser calificado de «negativo», en el sentido de que va a realizar una crítica de algunos de los presupuestos fundamentales sobre los que se apoyaba Dilthey. En oposición clara a Dilthey, rechaza la posición de éste referida a la «unicidad del individuo» considerándola como una creencia irracional. Rechaza la suposición de la existencia de estructuras unitarias (sean individuos, grupos o sociedades) consideradas metafísicamente. Ni la sociedad ni el individuo son unidades concretas y ni una ni otro pueden ser considerados como puntos de partida de la sociología. Como tales sólo pueden ser considerados los *hechos de la interacción entre individuos*.

III

Lo que estos hechos ponen de manifiesto es que «el hombre está determinado en todo su ser y en todas las exteriorizaciones por el hecho de que vive en *interacción* con otros hombres»¹⁰, y no otra cosa es lo que constituye, a juicio de Simmel, el punto de vista de la sociología. Cada acontecimiento *empírico* que acaece en la *interacción* social simultáneamente conlleva «nuevos *puntos de vista*» de carácter *analítico* desde la perspectiva de la sociología. El año 1894 publica Simmel su contribución programática *El problema de la sociología*¹¹, donde ya aparece su primera formulación positiva sobre la comprensión de la sociología y, sin duda, representa un hito insoslayable en el desarrollo de la disciplina; ésta no será otra cosa que la ciencia de los procesos y formas de interacción social. Pero en 1917, un año antes de su muerte, en el ensayo intitulado *El ámbito de la sociología*¹², delimita con claridad meridiana la pregunta que

¹⁰ G. SIMMEL, «El ámbito de la sociología» es el primer capítulo de *Grundfragen der Soziologie*, Berlín, 1917, y está recogido en el volumen *El individuo y la libertad*, Barcelona, 1986, 236-237.

¹¹ Recogido en *Sociología*, Madrid, 1986, vol. 1, cap. 1.

¹² G. SIMMEL, «El ámbito de la sociología», *op. cit.*

interroga por el objeto de la sociología: «¿Qué sucede con los hombres, según qué reglas se mueven, no en tanto que despliegan la totalidad de sus existencias individuales aprehensibles, sino en la medida en que forman grupos en virtud de su interacción y son determinados por esta existencia en grupos?»¹³. La producción de la realidad social sólo es posible por «la coexistencia de individuos interactuantes que produce en cada uno lo que no es explicable a partir de él solo»¹⁴. Simmel procede a urbanizar conceptualmente la nueva provincia sociológica, y algunas de las más importantes categorías¹⁵ del método sociológico son:

En primer lugar y sin ninguna duda, el concepto central es el de *interacción*¹⁶, en el que podemos distinguir tres aspectos: 1. Refiriéndose a las *relaciones* mutuas entre individuos (véase el desarrollo que Parsons realizará de este presupuesto en su teoría de la «doble contingencia»), grupos u otras unidades analíticas. 2. Refiriéndose a un determinado tipo de explicación causal que se apoya en el esquema causa-efecto y que toma fundamentalmente en consideración la posibilidad de una *causalidad circular*. Por medio de la metáfora del círculo explica Simmel cómo dos elementos pueden conectarse recíprocamente, algo que permite pasar de la infinitud trascendente autocontenida a la finitud inmanente al unir y separar a un tiempo, al seleccionar unas determinadas relaciones entre elementos y no otras, ya que en el universo todo no está relacionado con todo, excepto en la conciencia del creador divino o metaobservador que observa su creación. Propiamente son las relaciones las que crean las cosas, éstas no preexisten a las relaciones. 3. El concepto de interacción remite a un *principio dinámico*. Para Simmel, todo lo sustancial, absoluto, eterno, inmutable, motor inmóvil, sólo adquiere sentido en el flujo de las cosas, en la caducidad histórica; en definitiva, en la «interactividad viva de los elementos». El movimiento es vida y la vida no es sino movimiento, idea ésta que pone de manifiesto la influencia de Schopenhauer en Simmel.

En segundo lugar, la construcción de *formas*¹⁷ sociales es, según Simmel, un presupuesto necesario para la realización de las necesidades, de los intereses, de los sentimientos, de los fines y de los impulsos humanos (en definitiva, de *contenidos*). Su colección de ensayos agrupados bajo el título de *Sociología*, publicado en 1908, lleva el significativo subtítulo de «Investigaciones sobre las

¹³ G. SIMMEL, *op. cit.*, 236.

¹⁴ G. SIMMEL, *op. cit.*, 237.

¹⁵ Ver al respecto los dos interesantes artículos de uno de los editores norteamericanos de la obra de Simmel, Donald N. LEVINE, «Some Key Problems in Simmel's Work», en L. Coser (edit.), *Georg Simmel*, Prentice Hall, NJ, 1965, 97-98, así como «The Structure of Simmel's Social Thought», en Georg SIMMEL *et al.*, *Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics*, Nueva York, 1950, 19-24. También en la introducción a *Georg Simmel. On Individuality and Social Forms*, Chicago, 1971, xxxi y ss. Ver asimismo el artículo de B. NEDELMANN, «Strukturprinzipien der Soziologischen Denkweise Georg Simmels», en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 32, 1980, 535-558.

¹⁶ G. SIMMEL, «El ámbito de la sociología», *op. cit.*, 236-237, y *Filosofía del dinero*, Madrid, 1977, 70.

¹⁷ G. SIMMEL, *Sociología*, Madrid, 1977, vol. 1, 17.

formas de socialización». Entre éstas incluye el dominio y la subordinación (el capítulo III), la lucha (el capítulo IV) y el secreto (el capítulo V). Los contenidos son algo así como la materia de la socialización. Sin estos contenidos, las formas no podrían existir ni durar, y sin las formas, estos contenidos no podrían realizarse. A pesar de que existe una correferencia metodológica entre formas y contenidos, no existe ninguna relación fija entre ellos. Una misma forma como la concurrencia puede realizar diferentes contenidos como los celos, la búsqueda del beneficio económico, los resultados académicos, el porcentaje de votos, etc., pero también puede ocurrir al contrario: un mismo contenido como el amor puede realizarse en formas bastante diferenciadas como el matrimonio, en el amor a Dios, al hermano, al padre, a uno mismo, en la prostitución.

En tercer lugar, el *hacer* (*tun*) y el *padecer* (*leiden*)¹⁸ son dos aspectos de la interacción con los que se caracteriza a los individuos como creadores (*Schöpfer*) y como víctimas (*Betroffene*) de sus creaciones, como responsables de determinadas decisiones y como afectados por los resultados de tales decisiones, como creadores de formas y como víctimas de tales formas. En sus investigaciones sociológicas concretas, Simmel se pregunta por los efectos de las formas creadas por los individuos sobre ellos mismos, por cómo «experimentan» la co-presencia de tales formas a través de su «lado interno». Esta doble dimensión de la interacción individual, actividad y pasividad, reaparecerá con acentos diversos dentro de la sociología como procesos de externalización y de internalización en el marxismo, en el interaccionismo simbólico, etc. En 1918, en un artículo intitulado «La trascendencia de la vida», Simmel complementa la serie de *a priori* sociológicos mencionados con un *a priori* de carácter *antropológico* que sirve como metaargumento que enmarca la interacción social. Según él, estamos situados ante una paradoja insalvable¹⁹: por una parte, debemos satisfacer la necesidad de crear nuevas formas socioculturales, ya que precisamos de nueva «cultura objetiva», necesidad ésta acrecentada por la modernidad al autopostularse como «novedad de la novedad más nueva», como «expansión sin límite del dominio racional del mundo», es decir, hacemos frente a lo que Simmel llama «*más-vida*» (*Mehr-Leben*) como un *a priori* irrenunciable; pero, por otra parte, tenemos que confrontarnos con «*más-que-vida*» (*Mehr-als-Leben*), con la autonomización, con la autorreferencia, que adquieren nuestros productos una vez que han sido objetivados en su «ahí» social, dicho en términos durkheimianos. Las creaciones humanas adquieren su propia alteridad, que se manifiesta como absoluta (con independencia de su creador, el hom-

¹⁸ G. SIMMEL, *op. cit.*, 33; del mismo autor, «El problema del destino», en *El individuo y la libertad*, Barcelona, 1986, 37 y ss. Ver asimismo B. NEDELDMANN, «Georg Simmel», en *Klassiker der Soziologie*, Munich, 1999, 135. De la misma autora, «Psychologism or Sociology of Emotions? Max Webers Critique of Georg Simmel Sociology», en D. FRISBY, *Georg Simmel. Critical Assessments*, *op. cit.*, vol. 2, 94-95.

¹⁹ G. SIMMEL, «Die Transzendenz des Lebens», contenido en *Lebensanschauung*, Berlín (1918), 1994, 23 y ss. (La traducción de este artículo forma parte del presente monográfico dedicado al centenario de la aparición de la *Filosofía del Dinero*.)

bre), como «más allá» del hombre e incluso, en algunos casos, «en su contra», como nos lo ha puesto de manifiesto Marx. Los individuos son *trascendidos* por las *formas* por ellos creadas (la cultura objetiva), pero, al mismo tiempo, la *vida* (la creatividad inscrita en el alma humana), y esto es lo propio de Simmel, *trasciende* las formas culturales cristalizadas en el seno de la conciencia colectiva²⁰ creando nuevas formas. La vida en este sentido representa la acción de lo instituyente sobre lo instituido. En una posición que podríamos llamar «heraclitismo moderno»²¹ o «moderna recursividad del eterno retorno» nietzscheano, Simmel vuelve a recordarnos (Marx también lo había hecho en *El 18 Brumario*) que *nosotros* (*nuestra interacción —Wechselwirkung—*) *somos los que construimos* la sociedad y la historia, pero en circunstancias que no hemos elegido y con consecuencias que no controlamos plenamente²².

En cuarto lugar, según Simmel, la sociedad «significa siempre el hecho de que los individuos particulares están entrelazados gracias a la interinfluencia y determinación ejercidos recíprocamente» (...) Los individuos hacen y sufren, y, según su carácter fundamental, no se debería hablar de sociedad, sino de *socialización*»²³. Con este uso dinámico y relacionista del concepto de sociedad, Simmel expresa que a él no le interesa la construcción de una teoría global de la *sociedad*, sino que más bien se inclina por una *sociología* que investigue las formas de *socialización*.

En quinto lugar, la pregunta por el *número*²⁴ de individuos que interactúan le permite a Simmel inicialmente clasificar sus trabajos empíricos. Así va a formular una serie de hipótesis sobre la variación de las formas sociales en relación con la cantidad de individuos participantes en tales formas. Simmel llama la atención sobre la relevancia sociológica de la *diada* (como las relaciones íntimas, entre conocidos, entre amistades) y la *triada* (como las relaciones entre los padres y los niños), en donde *tres y más* personas toman parte. En las tríadas se despliegan contradicciones típicas y tensiones que originan una dinámica emocional entre las personas implicadas en tal forma social. Sirva a título de mención este jugoso ejemplo planteado por Simmel: «cuando, por ejemplo, la madre del marido interviene en una diferencia conyugal, sus instintos —en cuanto actúan, por decirlo así, *a priori*, y prescindiendo de todas las particularidades individuales del caso— se inclinarán, unas veces al hijo, en virtud de los lazos de sangre, y otras veces a la nuera, como compañera sexual». El tercero en cuestión es el portador de *cualidades sociales* que se agrupan en un *rol* que une y *al mismo tiempo* separa. En sus análisis microsociológicos están presentes

²⁰ Ver sobre esta idea el trabajo de Deena WEINSTEIN y Michael A WEINSTEIN, «Simmel and the Theory of Postmodern Society», recogido en B. S. Turner (edit.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Londres, Sage, 1990, 75-87.

²¹ Ver la argumentación de K. LICHTBLAU en *Georg Simmel*, Frankfurt, 1997, 128 y ss.

²² Merton, Elster y Hirschmann desarrollarán esta perspectiva a través del concepto de consecuencias no intencionadas de la acción.

²³ G. SIMMEL, «El ámbito de la sociología», *op. cit.*, 235.

²⁴ G. SIMMEL, *Sociología*, vol. 1, 57-147.

constelaciones de actores como la transformación del matrimonio en una familia, de la amistad en un grupo o, al contrario, de una constelación de tres en una de dos o en una de una persona.

En sexto lugar, con la cuestión relativa a las propiedades *espaciales*²⁵ de la interacción, Simmel aborda tres dimensiones fundamentales: la primera de ellas se refiere a la cercanía/distancia espacial entre las personas y su influjo sobre la interacción social; la segunda dimensión social del espacio se refiere a los efectos que se derivan del hecho de que los individuos están unas veces fijados en una determinada posición y en otras más bien son móviles, a partir de este contexto es de donde Simmel desarrolla los tipos sociales del «nómada» y del «extranjero»; la tercera dimensión del espacio se refiere al influjo de los límites espaciales en la interacción. En el caso de determinadas formas de interacción, dependiendo del nivel de familiaridad y conocimiento mutuo, no se *permite* sobrepasar los límites de discreción y de tacto, y, sin embargo, en otros casos, como en el caso del amor, los límites *deben* ser franqueados con el objeto de crear la necesaria cualidad específica de intimidad.

En séptimo lugar, la dimensión *temporal* de la interacción social tiene para Simmel tres sentidos fundamentales. El primero de ellos procede de la distinción entre el «a la vez que» (*Nebeneinander*) y el «después de» (*Nacheinander*)²⁶, dando por sentado que en los fenómenos sociales existen unos procesos *sincrónicos* y otros que son *diacrónicos*. El segundo sentido pone de manifiesto el *tempo* de un desarrollo en el que las formas de socialización se despliegan bajo condiciones de aceleración o de ralentización, como el «tiempo agitado» del mercado frente al «tiempo sosegado» de un grupo como la familia. El tercer sentido que Simmel da al tiempo hace referencia a la continuidad o discontinuidad de un desarrollo. Toda sociedad se basa en la existencia de un *ritmo pautado* que determina la secuencia, la duración, la localización temporal y el grado de recurrencia de las actividades sociales; frente a la continuidad de este tiempo exógeno está la discontinuidad del tiempo endógeno del individuo que imagina, construye y vive *su* tiempo, a la manera de los «tiempos recuperados» de Proust.

En octavo lugar, el concepto de *dualismo*²⁷ nos sirve como la categoría que permite determinar la cualidad, el significado, de una relación, de un vínculo, de una interacción determinada. Podemos distinguir entre dualidad contradictoria, ambivalente y de contraste dentro de la obra de Simmel. Hablamos de dualidad contradictoria cuando, en una estructura social dada, A y no-A (libertad y obligación, por ejemplo) están socialmente presentes en formas de socialización (como en las relaciones de dominación, por ejemplo). Hablamos de dualidad ambivalente cuando A y no-A están presentes en una misma activi-

²⁵ G. SIMMEL, *Sociología*, vol. 2, 716 y ss.

²⁶ G. SIMMEL, «El ámbito de la sociología», *op. cit.*, 237.

²⁷ Ver el extraordinario artículo de SIMMEL, «Puente y Puerta», incluido en *El individuo y la libertad*, *op. cit.*, 29-35.

dad o en una misma unidad social. Esto se pone de manifiesto en mensajes contrapuestos (sí y no) cuando son expresados en uno y el mismo gesto, como cuando la coqueta hace un guiño comunicando *al mismo tiempo* atracción y aversión. La dualidad de contraste se pone de manifiesto sobre todo en los escritos que Simmel dedica a la sociología del arte, donde describe el contraste entre el primer plano y el fondo; por ejemplo, en la técnica usada por los pintores llamada *Chiaroscuro*, genialmente analizada por Simmel en su estudio sobre Rembrandt, o cuando contrasta en el amor la intimidad con la trivialidad, o cuando contrasta lo sublime de la experiencia estética con la banalidad del consumo artístico cotidiano o de masas.

IV

Si bien con el despliegue de la batería de categorías sociológicas anteriores queda bosquejada la indudable contribución de Georg Simmel al ámbito teórico-metodológico de la sociología, no va a ser menor su contribución en el ámbito de la sociología aplicada y, más concretamente, al *Zeitdiagnose* específicamente moderno. El antecedente más directo, que sirve como punto de partida a la reflexión simmeliana, es el diagnóstico que ya había realizado treinta años antes el gran poeta francés Charles Baudelaire²⁸. Según él, «la modernidad, es *lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente*, la mitad del arte, donde la otra mitad es lo eterno e inmutable»²⁹. Para Simmel: «La ausencia de algo definitivo en el centro de la vida empuja a buscar una satisfacción momentánea en excitaciones, satisfacciones en actividades continuamente nuevas, lo que nos induce a una falta de quietud y de tranquilidad que se puede manifestar como el tumulto de la gran ciudad, como la manía de los viajes, como la lucha despiadada contra la competencia, como la falta específica de fidelidad moderna en las esferas del gusto, los estilos, los estados de espíritu y las relaciones»³⁰. A través del análisis de la moda entresaca Simmel esta característica de cambio que inhabita en la modernidad. «Una de las causas por las que la moda domina hoy tan intensamente la consciencia es también que las grandes convicciones, permanentes e incuestionables, pierden cada vez más fuerza. Los elementos fugaces y cambiantes de la vida tienen así más cancha. La ruptura con el pasado, en cuya consumación se esfuerza incansablemente la humanidad civilizada desde

²⁸ No es Simmel el único de los grandes clásicos de la sociología influido por Baudelaire. Max Weber, en su celebrada conferencia de 1920, *Ciencia como vocación*, sitúa como claves de su diagnóstico cultural de la modernidad a Baudelaire y a Nietzsche. Coincido en esta apreciación con David FRISBY en su magnífico artículo «Georg Simmel. First Sociologist of Modernity», *Theory, Culture and Society*, 1985, vol. 2, 49-67 (traducido en J. PICÓ, *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, 1985, 51-86).

²⁹ Ch. BAUDELAIRE, «La peintre de la vie moderne», en sus *Oeuvres complètes*, París, 1961, 1163.

³⁰ G. SIMMEL, *Filosofía del dinero*, Madrid, 1977, 612.

hace más de un siglo, aguza nuestra consciencia más y más hacia el presente. Esta acentuación del presente es al mismo tiempo, sin duda, *acentuación del cambio...*»³¹. Y el consecuente de esta radicalización sociológica del legado baudelaireano será, con la consabida mediación simmeliana, Walter Benjamin en sus *Passagen-Werk*, escritos entre 1927 y 1940, y publicados póstumamente en 1983 por Rolf Tiedemann. Benjamin aclara más todavía en qué consiste esa pretendida novedad de la novedad sin fin que caracteriza a la modernidad: «[La imagen de la modernidad] no se conduce con el hecho de que ocurre siempre la misma cosa [*a fortiori* esto no significa el eterno retorno], sino con el hecho de en la faz de esa cabeza agrandada llamada tierra *lo que es más nuevo no cambia*; esto más nuevo en todas sus partes *permanece siendo lo mismo*»³². Ésta es la dialéctica de «lo más nuevo y siempre lo mismo» que caracteriza a la modernidad, según Benjamin.

1. *Muchedumbre solitaria, neurastenia y tedio*

El ensayo en el que Simmel mejor presenta lo que caracteriza psicossociológicamente al modo de vida moderno es «Las grandes urbes y la vida del espíritu»³³, que data de 1903. En su análisis del modo de vida urbano comienza mencionando «el *acrecentamiento de la vida nerviosa*, que tiene su origen en el rápido e ininterrumpido intercambio de impresiones externas e internas»³⁴. Ya advertía Durkheim del incremento de la «densidad moral» en las sociedades complejas como consecuencia de procesos de diferenciación social funcional que producen mayor nivel de interacción, de intercambio. Esto es originado por el caudal de estímulos externos e internos que generan unos ritmos de vida social caracterizados por la aceleración del intervalo de cambio entre el espacio de experiencia y los horizontes de expectativas. Los encuentros en la calle, en el ascensor, en el autobús, en la oficina, en el banco, constituyen un bombardeo de tal magnitud para los sentidos que éstos quedan embotados. Una hiperestimulación produce el efecto contrario de una desestimulación. Al convertirse el fin o los fines, que operaban dentro de una jerarquía de sentido, en medios que remiten a otros medios en una secuencia sin fin, cuya mejor expresión es el dinero, se produce el advenimiento de una situación de indiferencia, de indolencia, de anonimato en medio de un entorno social dominado por la eualización funcional de los valores a través de un sustituto técnico de Dios, el dinero. «Así como disfrutar de la vida sin medida produce *indolencia*, puesto

³¹ G. SIMMEL, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona, 1988, 37.

³² W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, Frankfurt, 1985, vol. 2, 1011.

³³ Artículo incluido en *El individuo y la libertad*, Barcelona, 1986, 247-262. Ver asimismo el artículo de Georg LOHMANN, «Die Anpassung des Individuellen Lebens an die innere Unendlichkeit der Grossenstädte. Formen der Individualisierung bei Simmel», *Berliner Journal der Soziologie*, 2, 1993, 153-160.

³⁴ G. SIMMEL, *El individuo y la libertad*, Barcelona, 1986, 247.

que agita los nervios tanto tiempo en sus reacciones más fuertes hasta que finalmente ya no alcanzan reacción alguna, así también las impresiones más anodinas, en virtud de la divergencia y la velocidad de sus cambios, arrancan a la fuerza a los nervios respuestas tan violentas..., que alcanzan sus últimas reservas de fuerzas y, permaneciendo en el mismo medio ambiente, no tienen tiempo para reunir una nueva reserva. La incapacidad surgida para reaccionar frente a nuevos estímulos con las energías adecuadas a ellos, es precisamente aquella *indolencia...*»³⁵. Varias son las reflexiones que confluyen en torno a esta idea: «el hombre de la multitud» de Poe, que toma como referencia la metrópoli londinense; el urbanita de actitud *blasé* de Simmel, que toma como referencia a Berlín; el *flâneur* o paseante solitario de la gran ciudad de Baudelaire y de Benjamin, atraído por la multitud y por el mundo de las mercancías, de los escaparates, de las tiendas y de los anuncios luminosos³⁶, que toma como referencia a París, todos ellos tendrán su réplica sociológica en la extraordinaria metáfora de la *«muchedumbre solitaria»*³⁷, acuñada por David Riesman en 1950 en el libro de título homónimo, en el que se pone de manifiesto que la contrapartida de la libertad del individuo en la gran ciudad es el sentimiento de soledad y de abandono en medio de la muchedumbre. En 1973, el director de cine Martin Scorsese analiza con maestría esta paradoja de sentirse solo en medio de la muchedumbre en su obra maestra, *Taxidriver*, describiendo de forma magistral el tipo psicológico neurasténico de una gran metrópoli de finales del siglo XX, Nueva York. En 1992, otro director de cine, Robert Altman, en su film *Short Cuts*, muestra cómo la indiferencia se convierte en cinismo organizado en una metrópoli típicamente americana, Los Angeles. Para rematar esta idea déjeme el lector recurrir a un último ejemplo tomado de la cantera sociológica: en 1963, Erwing Gofman, en su libro *Behaviour in Public Places*, introdujo el concepto de *«desatención cortés»* (*civil inattention*), que describe el trato entre las personas *como si* no estuvieran presentes, como objetos que no merecen más que una leve ojeada. El quid de la cuestión radica en que cada co-presente presta una atención visual suficiente para demostrar que aprecia la presencia del otro, pero que, al apartar con rapidez la mirada, se da a entender que no hay un motivo especial de curiosidad. Cuando esta cortesía es representada por dos transeúntes, la desatención cortés toma la forma de un cruce de miradas que se mantiene hasta una distancia apropiada de un par de metros y que termina con un desvío de la vista cuando están a la misma altura, una forma de apagar las luces. El caso más radical de esta desatención cortés se da en una ciudad como Nueva York, donde todo transeúnte «ignora» a los otros, nunca se observan mutuamente los individuos en la calle, se ven sin mirarse.

³⁵ G. SIMMEL, *op. cit.*, 252.

³⁶ Ver al respecto el citado artículo de José M.^a GONZÁLEZ, «Georg Simmel», en E. LAMO *et al.*, *op. cit.*, 259.

³⁷ D. RIESMAN, *La muchedumbre solitaria*, Buenos Aires, 1968.

2. *Del motor inmóvil, Dios, al perpetuum mobile, el dinero*

Si, a juicio de Simmel, la sociedad es intercambio, interacción, vamos a analizar cuáles son los orígenes sociales de tal protoforma de socialización y de socialidad. En el estudio «Ensayo sobre los dones»³⁸, Marcel Mauss realiza un cuidadoso análisis sociológico del sentido del intercambio intertribal de regalos, considerándolo como un *fenómeno social «total»*³⁹ de «prestaciones sociales de tipo agonístico»⁴⁰, donde se expresan instituciones religiosas, jurídicas, morales y económicas. La pregunta fundamental a la que responde este hecho social total es: ¿Cuál es la norma de derecho y de interés que ha hecho que en las sociedades de tipo arcaico el regalo recibido haya de ser *obligatoriamente devuelto*? ¿*Qué fuerza tiene la cosa que se da, que obliga al donatario a devolverla?*⁴¹. Esta obligación se expresa de forma mítica e imaginaria, o, en otras palabras, de forma simbólico-arquetípica y colectiva, adoptando la forma del interés que se otorga a *las cosas que se cambian*, que no se desprenden nunca completamente *de las personas que las cambian*⁴². La comunión y alianza que crean son relativamente insolubles. No obstante, antes de proceder a cualquier análisis de datos, vamos a determinar los datos de que disponemos.

Mauss se basa para construir su interpretación del Don en los intercambios realizados por varias tribus del noroeste canadiense (Tlinkit, Haida, Tsimshian y Kwakiutl) que conforman el sistema de intercambio *potlatch*⁴³, por una parte, y en el sistema de intercambio *kula*⁴⁴ realizado entre los Trobriand del Pacífico occidental. Ambos sistemas de intercambio comparten tres obligaciones constitutivas: dar, recibir y devolver⁴⁵. 1. La obligación esencial del *potlatch* es la de *dar*. En el *potlatch* la distribución de bienes es el acto fundamental del «reconocimiento» militar, jurídico, económico y religioso. Se «reconoce» al jefe o a su hijo y se les queda reconocido. 2. No es menor la obligación de *recibir*. No se tiene derecho a rechazar un don, a rechazar el *potlatch*, pues actuar de ese modo pone de manifiesto que se tiene miedo de tener que devolver y de quedar «rebajado» hasta que no se haya devuelto. Más que beneficiarse de una cosa o de una fiesta, se acepta un desafío, y se acepta porque se tiene la certeza de poderlo devolver y de demostrar que no se es desigual. 3. La obligación de

³⁸ Publicado originalmente en *Année Sociologique*, Segunda Serie, 1923-1924, tomo 1, e incluido posteriormente en M. MAUSS, *Sociología y Antropología*, Madrid, 1978, 156-263 (en adelante sigo esta edición).

³⁹ M. MAUSS, *op. cit.*, 157, 161.

⁴⁰ M. MAUSS, *op. cit.*, 161

⁴¹ M. MAUSS, *op. cit.*, 157. *Cursivas del autor.*

⁴² M. MAUSS, *op. cit.*, 195. *Cursivas más.*

⁴³ M. Mauss se basa en el estudio de una amplia literatura antropológica, de la que destacan los estudios de F. BOAS recogidos en *Race, Language and Culture*, Chicago, 1982.

⁴⁴ La monografía más importante sobre el Kula es la de B. MALINOWSKI, *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, 1973 (publicado originalmente en 1922), 95-115.

⁴⁵ M. MAUSS, *op. cit.*, 204 y ss.

devolver es el todo en el *potlatch*. Afirma Boas que se pierde la «cara para siempre si no se devuelven o se destruyen los valores equivalentes».

Las cosas objeto de cambio en el *potlatch* poseen una *virtud* que obliga a los dones a circular, a ser dados y ser devueltos. El conjunto de estas cosas preciosas constituye el caudal mágico que generalmente es idéntico al del donante y al del beneficiario, y también al del *espíritu* que ha dotado al clan de estos talismanes o al del héroe creador del clan, a quien el *espíritu* se lo ha dado. En el *potlatch* están implicados el honor, el prestigio, el *mana* que confiere la riqueza y la obligación absoluta de devolver estos dones bajo pena de perder ese *mana*, esa autoridad, ese talismán y esa fuente de riquezas que es la misma autoridad⁴⁶. En relación al espíritu de la cosa que se da, Mauss afirma que el *Hau* no es de ningún modo el viento que sopla; el regalo, así como todas las cosas de propiedad personal, poseen un *hau*, un poder espiritual. «Yo recibo una cosa y se la doy a un tercero, el cual me devuelve otra obligado por el *hau* de mi regalo y yo estoy obligado a devolverle esa cosa, porque es necesario devolver lo que es, en realidad, el producto del *hau* del *taonga* [regalo] que recibí de él»⁴⁷.

El «tiempo» es elemento necesario para poder llevar a cabo una contraprestación. La noción de plazo se sobreentiende siempre cuando se trata de devolver una visita, de contratar matrimonios y alianzas, de establecer la paz, de ir a juegos o combates reglamentarios, de celebrar fiestas alternativas, de prestarse servicios rituales y de honor o de manifestarse recíproco «respeto». Hay dos «momentos del tiempo»⁴⁸, que el contrato unifica, dos tiempos donde el crédito y el honor son constitutivos. «Ahí donde hay el don, hay el tiempo»⁴⁹. Eso que se da es el tiempo, pero ese don del tiempo es una demanda del tiempo. Es preciso que la cosa no sea inmediatamente y en el instante restituida. La cosa da, pide y toma el tiempo. Comentando un texto de Ch. Baudelaire, *La fausse Monnaie*⁵⁰, J. Derrida considera que dar el tiempo (*donner-le-temps*) significa dar la «falsa moneda»; el don es la metáfora, el símbolo de la moneda, así como ésta es la abstracción lógico-cuantitativa que opera como «sustituto técnico de Dios», del espíritu, de *mana*, del *hau*. Baudelaire lo expresa así: «Vous avez raison, après de plaisir d'être étonné il n'en est pas de plus grand que celui de cuaser une surprise.— *Cette la pièce fausse* (...) Oui, vous avez raison; il n'est pas de plaisir plus doux que de surprendre un homme en celui donnant plus qu'il n'espere»⁵¹. Este don, esta «falsa moneda» implica la existencia de un tiempo arquetípico, una circularidad temporal cualitativa⁵². El dar-(recibir)-

⁴⁶ M. MAUSS, *op. cit.*, 164.

⁴⁷ M. MAUSS, *op. cit.*, 167.

⁴⁸ G. DAVY, «Foi jurée», en *Travaux de L'Année Sociologique*, París, 1922, 207.

⁴⁹ J. DERRIDA, *Donner le temps. La fausse monnaie*, París, 1991, 1, 60.

⁵⁰ Ch. BAUDELAIRE, «La Fausse Monnaie», en *Oeuvres Complètes*, Cl. Pichois (edit.), París, 1975, tomo I, 323.

⁵¹ Ch. BAUDELAIRE, *op. cit.*

⁵² M. ELIADE, *El mito del eterno retorno*, Madrid, 1972, 53-54.

devolver no es más que una única contextura temporal, dos polos de un «todo» social en forma de intercambio de regalos (don). Los *vaygu'a*, una especie de monedas que describe Malinowski en el Kula, son de dos tipos: los *mwali*, bellísimos brazaletes tallados y pulidos en una concha que llevan en las grandes ocasiones los propietarios y sus parientes, y los *soulava*, collares realizados por hábiles torneros con el nácar de los espóndilos rojos. Ambos *vaygu'a* no son cosas indiferentes, no son simples monedas; cada una tiene un mismo prestigio, un nombre, una personalidad, una historia, incluso una leyenda. La noción de valor actúa también en estas sociedades, se amasan grandes beneficios de valor absoluto, que se malgastan con frecuencia, con un lujo relativamente enorme y que no tiene nada de mercantil; hay signos de riqueza y una especie de monedas que se utilizan en los cambios. Pero esta economía tan rica está todavía llena de elementos religiosos; la moneda tiene todavía un poder mágico y está ligada a un clan o a un individuo; las diversas actividades económicas, como por ejemplo el mercado, están impregnadas de ritos y mitos, conservando un carácter ceremonial, obligatorio y eficaz, lleno de ritos y de derechos. Así se responde a la cuestión planteada por Durkheim a propósito del origen religioso de la noción de valor económico.

Las tribus salen de sí mismas, del vínculo estrecho de sus fronteras, de sus intereses y de sus derechos; el principio del intercambio reina sobre muchos más aspectos de la sociedad que el económico. Esto ha sido puesto de manifiesto por Mauss en su *Ensayo sobre el don* y por Cl. Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*, ya que, según él, el paso de la naturaleza a la cultura se debe a nuestra necesidad natural de *comunicación social* e intercambio de bienes, mujeres y mensajes. Para A. Gehlen⁵³, el *intercambio sociocultural reglado* es el responsable en última instancia de la producción de una naturaleza de segundo grado o cultura.

La idea de Dios que produce el judeocristianismo encuentra su esencia más profunda en el hecho de que toda la diversidad y las contradicciones del mundo alcanzan la unidad en Él, puesto que es, de acuerdo con la expresión de Nicolás de Cusa en *De Docta ignorantia*, la *coincidentia oppositorum*⁵⁴. Toda la contingencia del mundo, todo el conjunto de posibilidades de que el mundo sea de otra forma, queda absorbido en la naturaleza supramodal no contingente de Dios. Este tipo de relacionalidad o de conexión de todo con todo en el seno de una metaunidad sagrada necesaria de la que dependen el resto de unidades mundanas contingentes tiene un marcado carácter *trascendente*, es decir, se da en un ámbito suprasocial, más allá de la acción y de la voluntad humanas; sin embargo, el tipo de relacionalidad, de conexión, que produce el dinero, como sustituto técnico de Dios, tiene un marcado carácter *inmanente*. A juicio de Simmel, el dinero no es nada aparte de ser mediador de un movimiento en el cual todo aquello que no es movimiento ha desaparecido; es, por

⁵³ A. GEHLEN, *Anthropologische Forschung*, Hamburgo, 1970, 79s, 80.

⁵⁴ G. SIMMEL, *Filosofía del dinero*, 273.

así decirlo, «*perpetuum mobile...*, *actus purus*»⁵⁵. La condición de posibilidad que permite el desarrollo del dinero es la existencia de una economía monetaria que se da dentro de la ciudad, de la metrópoli, en la que concurren sujetos libres en su capacidad de elección.

Las cosas no tienen por qué ser económicas necesariamente, pero, una vez que lo son, y en nuestras sociedades ciertamente lo son, únicamente pueden serlo cuando se someten a la ley del valor que está condensada en el dinero. Siendo un hecho social parcial, un medio de *comunicación simbólica* generalizada, sin embargo, funge como hecho social total, no por otra cosa sino porque la mayoría de las relaciones sociales humanas son relaciones de intercambio. «El dinero representa el elemento de la objetividad de las relaciones de *intercambio* en un desprendimiento puro y una materialidad autónoma, ya que está libre de todas las cualidades unilaterales de las cosas aisladas...»⁵⁶. El intercambio representa el intento interindividual de mejorar las situaciones precarias originadas en la escasez de bienes, esto es, de disminuir la cantidad subjetiva de privación en la medida de lo posible por medio del reparto de las existencias. El cambio es un fenómeno social *sui generis*, una forma y función originarias de la vida interindividual, que no se produce a raíz de las consecuencias lógicas de las condiciones cualitativas y cuantitativas de las cosas a las que llamamos utilidad y escasez, sino que estas condiciones devienen importantes para la elaboración de valores, bajo el presupuesto del intercambio. «Las cosas no son difíciles de conseguir porque sean escasas, sino que *son escasas porque son difíciles de conseguir*»⁵⁷. Dividimos la unidad misteriosa de nuestras relaciones prácticas con las cosas en *sacrificio* y beneficio, impedimento y consecución y, a menudo, olvidamos que si pudiéramos alcanzar nuestro fin sin tener que superar impedimentos, ya no sería tal fin. El fundamento del valor económico de algo radica para Simmel en la cantidad de sacrificio que estamos dispuestos a sufrir para recibir en compensación una cantidad determinada de beneficio.

Sin duda, Simmel capta con gran acierto este carácter simbólico del dinero, pero al mismo tiempo capta su carácter diabólico, al poner de manifiesto que el dinero representa el triunfo de ese proceso de objetivización autonomizada de la cultura que se separa de su génesis subjetiva. El dinero, siendo creado originariamente por el hombre («más vida»), trasciende a éste al autonomizarse como una forma sociocultural cristalizada («más que vida») *a pesar y en contra* de la libertad del alma humana («más vida»). El dinero se independiza de la tutela del espíritu implicado originariamente en el intercambio, tal y como lo describía Mauss; pierde su *aura* para convertirse en *euro*. Reduce toda la implicación del ser social en el intercambio a la mera implicación económica, reduciendo el actor social a mero actor racional maximizador egoísta. «*El dinero no solamente tiene una función, sino que es una función... su valor sustan-*

⁵⁵ G. SIMMEL, *op. cit.*, 645, 648.

⁵⁶ G. SIMMEL, *op. cit.*, 546.

⁵⁷ G. SIMMEL, *op. cit.*, 76.

cial no es otra cosa que su valor funcional»⁵⁸. Así como Weber observaba, al final de la *Ética Protestante*, el advenimiento del «utilitarismo instrumental» del último hombre: «especialista sin espíritu, gozador sin corazón», como algo característico de la modernidad avanzada, en la que se ha producido una ruptura de la afinidad electiva existente entre religión y economía propia de los orígenes del capitalismo, así, Simmel contrapone, en lo que podríamos considerar la manifestación más clara de su diagnóstico de la crisis cultural específicamente moderna, el ideal ascético de vida franciscano: «*Nihil habentes, omnia posidentes*» (No tener nada —material—, poseer todo —lo espiritual—), con el ideal del hombre moderno que venera el «becerro de oro», habiendo invertido los términos de la frase anterior: «*Omnia habentes, nihil posidentes*»⁵⁹ (Tener todo —lo material—, no poseer nada —espiritual—).

V

Sin pretender abordar el tema con la exhaustividad que merece, no me gustaría eludir una breve mención a la recepción de la obra simmeliana. Ya en vida de Simmel, su obra tuvo una indudable y variada resonancia, como lo prueban los comentarios de sus contemporáneos. Así comentaba Schmoller que Simmel trató de «iluminar el campo de estudio de la sociología con un cohete, en lugar de con una lámpara de estudio», o así calificaba Max Weber el análisis simmeliano del espíritu capitalista: «simplemente brillante», constituyendo un «interesante correlato de *El Capital* de Marx» (Goldscheid); incluso para alguno de sus estudiantes como Lukács, Simmel era un «Monet de la filosofía que no ha sido seguido por un Cezanne», juicio que aplaudía Ernst Bloch al considerar a Simmel como «el espíritu más sofisticado entre todos sus contemporáneos». La recepción del legado sociológico simmeliano comienza con el impulso editorial inicial en torno a la obra de Simmel que lleva a cabo Michael Landmann en 1922 en Alemania, y que han continuado, con la edición de las *Obras completas*, Otthein Ramstedt y sus colaboradores (Hans-Jürgen Dahme, Rüdiger Kräme y Volker Krech), incluyendo los trabajos en el archivo que ha realizado Klaus-Christian Köhnke. De esta manera se le ha situado a Simmel en el olimpo intelectual alemán de grandes pensadores, aunque con cincuenta años de retraso. En la postguerra en Alemania, Friedrich Tenbruck realiza una interesante labor de investigación sobre la obra de Simmel que tiene continuación, más recientemente, en los trabajos de Peter-Ernst Schnabel, Renate Mayntz y, sobre todo, Birgitta Nedelman. La sociología de Simmel es objeto de estudio hoy en todo el mundo. Así, en los trabajos de traducción y crítica de Yoshio Atoji en Japón, de Leonid Ionin en Rusia, de Niels

⁵⁸ G. SIMMEL, *op. cit.*, 175-176.

⁵⁹ G. SIMMEL, «El concepto y la tragedia de la cultura», en *Sobre la aventura*, Barcelona, 1988, 229.

Gunder Hansen en Dinamarca, de Ann-Mari Selleberg en Suecia, de David Frisby en Inglaterra y de Alessadro Cavalli en Italia. Al tiempo que Simmel construía su ópera sociológica tuvo una excelente recepción en Estados Unidos, en donde se introdujo y tradujo su obra de la mano de Albion Small, Robert E. Park (discípulo de Simmel en Berlín) y Lester Ward, que aprovechan la publicación del primer número de *American Journal of Sociology* para presentar los textos simmelianos. De esta forma, la sociología de Simmel se afincará como uno de los puntales teóricos de la así llamada *Escuela de Chicago*. Lo mismo y al mismo tiempo sucede en Francia cuando Émile Durkheim introduce y traduce los textos simmelianos en la revista, fundada por él mismo, *L'Année Sociologique*. Esta labor de traducción la continuará durante los años cincuenta Kurt H. Wolff, y Lewis Coser desarrollará una sociología del conflicto de inspiración inequívocamente simmeliana. Peter M. Blau, Theodore Abel y Theodore Caplow crearán una teoría del intercambio influida por Simmel. Donald N. Levine desarrollará también desde Chicago una interesante síntesis creativa de la obra de Simmel. Deena Weinstein y Michael A. Weinstein proceden a una interpretación de Simmel de sesgo postmoderno. Al mismo tiempo que los sociólogos de Chicago traducían a Simmel en el primer cuarto del siglo XX, también en España se gesta un proyecto de traducción que, en torno a la *Revista de Occidente*, pondrá a disposición del público de habla hispana los principales escritos de Simmel con las inestimables traducciones de José R. Pérez-Bances, Eugenio Imaz, Manuel García Morente, Fernando Vela y José Rovira Armengol, que tienen continuidad en las traducciones más recientes realizadas por Ramón García Cotarelo, Salvador Mas, Gustau Muñoz y Genoveva Dietrich. El presente monográfico no pretende sino reanudar el trabajo por otros ya emprendido y visitar críticamente la provincia sociológica simmeliana.

VI

El trabajo de Ramón Ramos se adentra en el *Zeitdiagnose* específicamente moderno que anida en la obra de Simmel y realiza una arqueología de «lo trágico», connotación ésta que el mismo Simmel da a la crisis de la cultura moderna. Indaga inicialmente en las raíces de la tragedia en el mundo griego, donde se manifiesta la copresencia de un drama coral y del héroe trágico (Prometeo, Edipo, Ulises), para constatar el cambio de la tragedia en el cristianismo, donde ha desaparecido ya el coro y persiste el héroe individual, que arriba a la modernidad ilustrada y postilustrada, en un nuevo drama coral de espectadores anónimos, cuyo héroe ya no es más Prometeo, ni Jesús de Nazareth, ni siquiera su secularización goethiana en Fausto, sino el «hombre sin atributos» como sujeto de posibilidades que comparece en Musil o en el *flâneur* de Baudelaire-Benjamin. Este drama coral sin héroe se escora hacia el absurdo, en un mundo desvertebrado, pero exclusivamente humano, heterogéneo, ambivalente, «en el que el *nomos* humano ha desplazado totalmente al *cosmos* divino,

fijando el destino exclusivamente a partir de sí mismo». Como los ángeles protagonistas de *Wings of Desire*, el film de Win Wenders, el héroe trágico que Ramos extrae de Simmel «no grita, no se queja, no hay coro comunitario que maldiga un destino personal y lo reubique en el probable hermanamiento del nomos humano y el cosmos divino... Sólo queda una muchedumbre solitaria de hombres sin atributos..., que sólo pueden hallar una salida en los milagros extracotidianos de la aventura y la experiencia estética de la movilidad pura». Lo que caracteriza a este hacer y padecer, a esta actividad y a esta pasividad, en definitiva a esta ambivalencia específicamente moderna, es, por una parte, su tendencia a *separar*, a desmembrar (*sparagmos*) lo que estaba unido, y esto y no otra cosa es la fisión simbólica moderna frente a la fusión simbólica premoderna, y, por otra parte, su tendencia a *unir* monstruosamente lo que estaba separado, como lo ha puesto de manifiesto la espantosa *Shoah* o la barbarie estalinista. En esta *coincidentia oppositorum* imposible es donde comparece el destino trágico de la modernidad.

El trabajo de José María González sonsaca las afinidades y diferencias de dos grandes no sólo de la sociología alemana, sino de la sociología en cuanto tal, como son Max Weber y Georg Simmel. Entre ellos existe una clarísima relación personal, siendo Simmel ocho años mayor que Weber, y un no menos claro reconocimiento intelectual mutuo. En ambos existe una matriz intelectual común, tanto en la influencia que ambos reciben de Kant y Goethe, influencia ésta que determinará su énfasis a favor del individuo y sus análisis del individualismo occidental moderno, como en la influencia que procede de Marx y de Nietzsche y que orientará de manera nítida los diagnósticos de la modernidad de ambos sociólogos. Sin embargo, la comunalidad de orígenes intelectuales no impide la crítica weberiana de las posiciones metodológicas de Simmel, aunque comparta los contenidos de la crítica de este último; en otras palabras, Weber alaba al Simmel intérprete de una época pero critica al Simmel científico. Como cualificados intérpretes de su época, ambos coinciden en el diagnóstico de la crisis de la modernidad: lo que para uno aparece como proceso de autonomización de la cultura objetiva (Simmel), para el otro aparece como proceso de burocratización de la vida social y de proletarianización psíquica (Weber); en ambos casos las creaciones humanas retroactúan a pesar de y en contra de su creador, el hombre. No obstante, González delimita muy bien dos modernidades en el fondo de la comparación: la modernidad de la «producción», cuyos tipos sociales son el «*burgués*» y el «*trabajador*», caracterizados por un *self* fuerte y por un estilo de vida homogéneo, según Weber, frente a la modernidad del «consumo», cuyo tipo social es el «*urbanita*» tardomoderno con un *self* más débil y un estilo de vida heterogéneo, como aparece en el diagnóstico de Simmel. Autores con los que enlaza la reflexión simmeliana son José Ortega y Gasset, Ernst Jünger y Robert Musil. Esta mirada simmeliana se aprecia en el énfasis moderno en «la novedad de la novedad sin fin» y en la fragmentación cultural y estética, cuyos exponentes más importantes son la moda y la aventura. Aquí el antecedente simmeliano será Baudelaire, y el consecuente, Benjamin.

El trabajo de José María García Blanco aborda el problema de la fundamentación metodológica de la sociología en la obra de Simmel. Comienza son-sacando el hiatus existente entre la realidad y sus diversos ámbitos y las representaciones de tal realidad. La diferencia entre las conexiones de hecho entre cosas y las conexiones de significado entre problemas es algo en lo que coinciden tanto Weber como Simmel. El objeto de la sociología se cifraría en una perspectiva analítica, abstracta, sobre la sociedad. En esto no se diferencia de otras ciencias, puesto que también se ocupan de la sociedad, pero sí se va a diferenciar de otros enfoques en la manera de tomar en consideración su objeto: la *acción recíproca*, la *interacción* (*Wechselwirkung*). La sociedad para Simmel no es una sustancia, una esencia, sino más bien un *acontecer* sociológicamente esbozable en la *relación entre individuos*; por tanto, el objeto de la sociología para Simmel radicará en el análisis de las «diversas formas de interacción interpersonal», pero García Blanco detecta con acierto una ambivalencia (una constante en el análisis sociológico simmeliano) de fondo en Simmel, que será puesta de manifiesto a su vez por sus contemporáneos y sucesores: la «*acción recíproca*» entre personas/individuos/sujetos es una acción *paradójica*, porque en ella confluyen la reciprocidad de la acción y la subjetividad de los actores. Simmel disuelve el trascendentalismo del sujeto y de las formas *a priori* (Kant), pero al resituarlo en un plano psicosocial de tipo relacional desaparece propiamente la unidad de análisis diluida en las relaciones; éstas son las que constituyen a los elementos (en este caso a los individuos). Tanto Weber y Durkheim como Parsons, más tarde, eludirán este problema al desplazar el objeto de análisis del concepto de relación al de acción social. García Blanco, en la estela de Niklas Luhmann, propondrá considerar la «relación» en términos de *comunicación*, considerar a la sociedad como el sistema social cuyos contenidos son comunicaciones frente al sistema psíquico individual cuyos contenidos son cogitaciones de la conciencia. Aquél y éste no son partes de una «relación», sino entornos el uno para el otro, sin ninguna instancia mediadora externa a ellos.

El trabajo de Andrés Bilbao analiza críticamente la naturaleza del vínculo existente entre el dinero y la libertad individual, aspectos éstos tematizados por Simmel en su obra maestra: *Filosofía del dinero*, de 1900. Su tratamiento sigue la propuesta metodológica e interpretativa del propio Simmel. En la primera parte, el alma humana libre es la que crea como «más vida», es la que imagina y finalmente objetiva el dinero como forma simbólica, como dispositivo de interacción social, un sustituto técnico de Dios que garantiza la continuidad de la socialidad humana; mientras que en la segunda parte de su trabajo, Bilbao sitúa al dinero como la variable independiente que retroactúa como «más que vida», como forma simbólica instituida, sobre la libertad individual. En la génesis de esta protoambivalencia sociológica, podíamos decir, tiene un papel protagonista el «yo autónomo», ya que el desarrollo de la economía monetaria presupone un paso del destino a la decisión, del providencialismo pre y medieval al titanismo técnico-instrumental moderno. De la determinación natural, a

través de la determinación divina, arribamos a la determinación humana y a las consecuencias de ésta. Entre éstas está la «supraobjetividad», la «supraindividualidad» del dinero. Si el individuo se había diferenciado de la naturaleza y de Dios, nada le impide diferenciarse ahora de su creatura, el dinero. Como afirma Bilbao: «el mundo secularizado borra la figura de Dios y coloca en su lugar la exterioridad objetivada (del dinero). Ésta continúa, no obstante, siendo tan opaca a la razón humana como antes lo era la voluntad divina». El yo es único punto de partida, pero desvinculado de tal exterioridad que «lo hace libre» sólo como yo de la representación, de la función, pero no como yo real.

Mi trabajo se despliega como una genealogía de las tramas de significación implicadas en los marcos de organización de la experiencia que afectan a la constelación femenina. Los individuos crean formas y son trascendidos por las formas por ellos/ellas creadas, es decir, por lo que Simmel ha llamado «cultura objetiva»; pero, al mismo tiempo, la vida (el engendrador de todo engendro, el cambio, eso que es incambiable, la creatividad inscrita en el alma humana) trasciende asimismo las formas culturales cristalizadas en la conciencia colectiva. «Más vida» y «más que vida» no son sino esos dos grandes movimientos que determinan la existencia humana en su sentido más radical y auténtico. En esta tensión entre vida y forma, la cultura objetiva ha logrado imponerse como una forma con un patrón característico que opera «en el nombre del padre», se ha producido una yuxtaposición de los valores masculinos con los valores en general producto de relaciones históricas de poder, como advierten Simmel, Foucault y toda la crítica feminista contemporánea. Se ha identificado lo objetivo con lo masculino, es decir, se ha entronizado toda la constelación de valores masculina, representada por el hacer, la justicia abstracta, la especialización, el distanciamiento y la despersonalización, como la estructura de valores dominante, subjerarquizando y ocultando «la otra cultura», la femenina, identificada con el ser, el cuidado y el afecto, la uniformidad, la integración y la personalización. Estas dos constelaciones son dos posibilidades, dos tipos de personalidad, dos tipos de «sí mismo» institucionalizados de forma desigual. En esta genealogía crítica de la feminidad, Simmel va a partir del supuesto que el sujeto no es su propio punto de partida, sino que el sujeto es algo así como el efecto de una «carrera moral», el llegar a ser sujeto generizado es siempre un hacer. No existe identidad de género antes de las expresiones del género, la identidad es performativamente constituida por tales «expresiones» que proclaman ser sus resultados. En este sentido, Simmel presenta una serie de actos performativos que conforman una fenomenología inmanente en la que se producen una serie de actuaciones como la prostitución, la coquetería, la moda y la aventura, a través de las que el género se incorpora y el cuerpo se generiza, conformando una matriz (no patrón) cultural femenina con sus propios principios de organización de la experiencia dentro de la cultura objetiva.

El trabajo de José Miguel Marinas aborda el análisis de una sociología de la cultura del consumo presente en la obra de Simmel. Partiendo del muy simmeliano presupuesto del *intercambio*, de la *interacción*, como fuente de crea-

ción de valores, y concretamente de valor económico, comienza desenmascarando la cara oculta del consumo y cifrando ésta en aspectos como la globalidad del consumo, el carácter inconsciente de tal proceso, la determinación cultural de las relaciones económicas y en el carácter social de las emociones que bullen en la esfera privada. Marinas detecta en el análisis simmeliano un desplazamiento del acento centrado en el sujeto racional egoísta, en el preferencialismo individual del discurso económico hacia el estudio de las formas de configuración de la cultura del consumo y de los estilos de vida. El dinero y el consumo tienen un carácter global y no sólo económico; por tanto, los conceptos de necesidad, de utilidad, de escasez y de preferencia del discurso económico serán sustituidos por una atención dispensada al conjunto de estilos de vida que condiciona la estructura del deseo. Consideradas como variables independientes, tales categorías económicas no conducen sino al *rational fool* (A. Sen), al individuo económicamente racional pero culturalmente estúpido. Marinas realiza un minucioso análisis de la correlación existente entre la moda, las mercancías y los tipos sociales que encarnan estilos de vida específicamente modernos, como el *flâneur* y su actitud de tedio.

El trabajo de Fernando Robles tematiza toda una serie de ejemplos de fenómenos sociales en los que se manifiesta la dualidad, el contraste, que tiene su expresión en la categoría sociológica de ambivalencia y que sirve para explicar la naturaleza de determinadas formas simbólicas modernas. La obra de Simmel está recorrida por jugosos análisis dedicados a realidades sociales, en plural inapelable, donde se manifiesta la copresencia de *dualismos ambivalentes* caracterizados por la copresencia de dos identidades vinculadas por la correferencia de «esto y lo otro», por la posición «entre» (lo uno y lo otro). Así analiza Robles el cruce de círculos sociales, uno de los capítulos que componen la *Sociología* de 1908: «cuando, por ejemplo, la madre del marido interviene en una diferencia conyugal, sus instintos —en cuanto actúan, por decirlo así, *a priori*, y prescindiendo de todas las particularidades individuales del caso— se inclinarán unas veces al hijo, en virtud de los lazos de sangre, y otras a la nuera, como compañera de sexo». Asimismo, analiza el fenómeno de la moda y el consumo y también la conexión entre la fragmentación cultural y las variedades de individualismo: por una parte, el que ecualiza a los individuos, el individualismo de la ilustración francesa, basado en la igualdad política, y el individualismo de la ilustración escocesa, basado en la igualdad formal de todos en el mercado, y, por otra parte, el que distingue a los individuos, representado por el romanticismo.

El trabajo de Jorge Lozano se adentra en una hermenéutica de la ambivalencia, del dualismo, que toma como referencia fundamental los estudios de Simmel dedicados a la moda. Ésta representa al mismo tiempo una tendencia a la igualación de los imitadores de un modelo y una tendencia a la diferenciación con relación al resto, supone unir y separar a un tiempo, implica el gusto por imitar y el gusto por distinguirse. El punto de partida de la moda no es ser o no ser, sino más bien ser y no ser. La moda se sitúa en la liminaridad, es

limen, es algo «entrambos», no siendo ni lo uno ni lo otro, sino ambos. No es algo que puede ser detenido en un presente eterno porque entonces moriría como tal. Su sentido radica en ser cambiante, en ser futuro pasado, su ser es el ser del devenir y sólo verbos de movimiento la pueden describir. Lozano ejemplifica esto extrayendo metáforas espaciales de la obra simmeliana para describir realidades sociológicas; así, el extranjero, aquel que llega hoy y se queda mañana, aquel próximo (físicamente) que está lejano (culturalmente); así, la coqueta, que seduce con el juego de posesión y no posesión, con la atracción y el rechazo, la coqueta es la dueña del sí y del no, ya que en el momento en que abandone la ambivalencia dejará de definir la situación según «sus» reglas y se convertirá en objeto, dejando de ser sujeto de la acción. Todas estas realidades son lógicamente inconsistentes; sin embargo, nadie pone en duda que son sociológicamente relevantes.

El trabajo de Francisco Serra analiza la relación existente entre la libertad individual y la norma ética, es decir, examina el origen y el significado de la libertad en medio de esa dialéctica inexorable que se da entre vida y forma, tomando como referencia *Lebensanschauung*, el conjunto de escritos publicados en 1918. La tragedia peculiar del espíritu humano consiste en tener que amar lo que existe, ya que esto es obra suya, pero al mismo tiempo va más allá de él. En el plano ético esto se ve en el pecado, en ese universal que está al lado de la gracia. El mal no es un mero accidente o privación del bien, sino la accidentación misma de lo real. La luz y la sombra, el bien y el mal, Dios y el diablo, no están separados el uno del otro; de hecho, éste no sería sino la agencia dinámica de aquél, sino que sus aspectos diversos de lo real. Aquí Serra sonsaca de Simmel su crítica al «yo puro», al hombre libre portador de la ley absolutamente universal y pletórica de bien de Kant. La ley moral sólo puede brotar de una «totalidad de algún modo unitaria» presente *en el individuo*. Si la libertad humana consiste en posibilitar la vida, no puede prescindir de todo lo que ésta supone: el bien, el límite y lo otro del bien. La libertad individual tiene una génesis histórico-social que desde el Renacimiento, pasando por la Revolución francesa, arriba al romanticismo, contraponiéndose dos tipos de individualismo, el de la igualdad, según el cual ser libre significa ser *libre de* constricciones sociales, y el de la diferencia, de esta guisa ser libre será ser *libre para* elegir el propio destino. Serra analiza críticamente la posición de Simmel frente al socialismo, ayudado de sus discípulos críticos, Bloch y Lukács, constatando finalmente la propia historicidad de toda forma de vida (*Lebensform*), incluida la del socialismo que realmente existió, es decir, del pasado de otra ilusión.

David Lazcano y Yolanda Mutiloa han confeccionado un repertorio bibliográfico de toda la obra de Simmel desglosada en libros, artículos, compilaciones de su obra y trabajos relevantes sobre la obra de Simmel.

Finalmente, en el capítulo de textos del propio Simmel, Celso Sánchez Capdequí ha traducido y presentado dos textos de Simmel que corresponden a la etapa final de su vida y que sirven para comprender la totalidad de su obra:

La trascendencia de la vida, de 1918, y *El conflicto de la cultura moderna*, también de 1918.

No quiero finalizar esta presentación sin manifestar mi agradecimiento a todo el comité editorial de la *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* por su sensibilidad para con el tema, por su apoyo a un proyecto como el que aquí presentamos y por su inestimable ayuda técnica en la objetivación de este monográfico.

ESTUDIOS