

GEORG SIMMEL, PRECURSOR DE LA MICROSOCIOLOGÍA DE LA MODERNIDAD

FERNANDO ROBLES*

Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos.

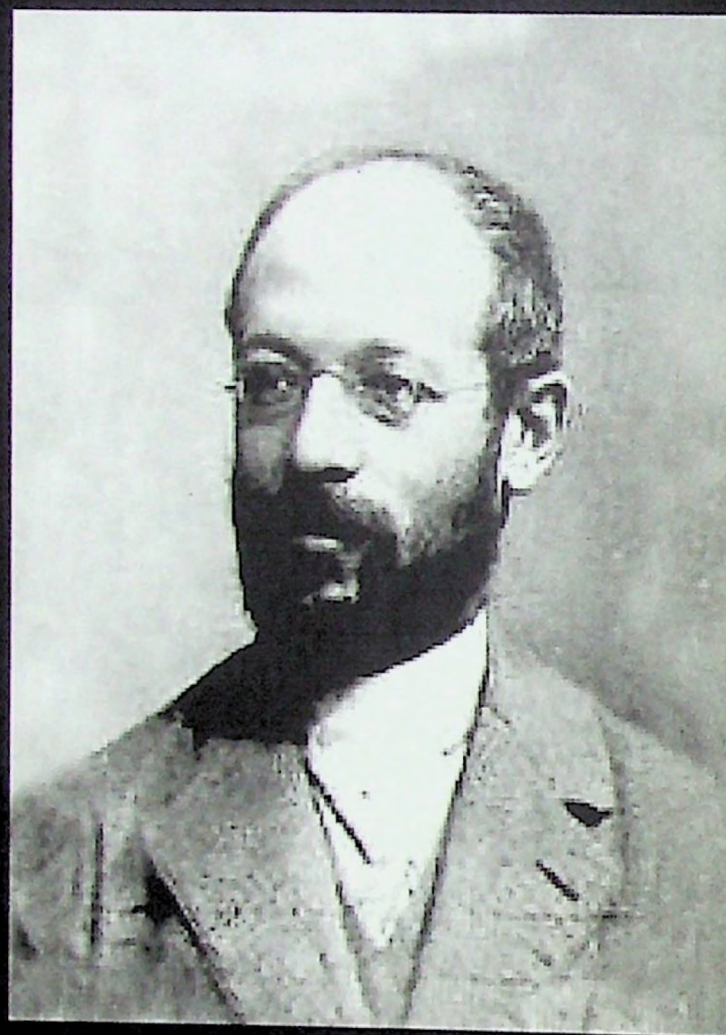
MARSHALL BERMAN

UNO DE LOS PRECURSORES elementales de la microsociología¹ es Georg Simmel (1858-1918), “el primer sociólogo de la modernidad”², contemporáneo de Max Weber y considerado además como el fundador de la llamada sociología formal. Dicha corriente sociológica se propone analizar *las formas histórico-culturales y los constantes de aculturación* de las sociedades, entendidas como procesos multifacéticos de intercambio material e inmaterial entre sujetos sociales, desde los cuales arranca en última instancia el sentido real de lo social y sus instituciones. Ella insiste por ello en la importancia de las formas, de los estilos, de las figuras, de las significaciones que los procesos de intercambio cultural contienen y dan lugar, antes que fijarse en la búsqueda de las esencias. En el contexto de su inspiración evidentemente neokantiana, la sociología de Simmel es simultánea-

*Profesor del Departamento de Sociología, Universidad de Concepción, Chile. Autor de *Los sujetos y la cotidianidad. Elementos para una microsociología de lo contemporáneo*, entre otros.

¹La microsociología fue introducida, aunque con connotaciones completamente diferentes, por George Gurvitch y Jacob Moreno para designar una esfera específica de la teoría sociológica que se propone explicar fenómenos y procesos sociales analizando las unidades más pequeñas de la sociedad, comprendidos en la interacción directa de individuos y en su dependencia respecto de las estructuras sociales que componen su entorno.

²Frisby, David (1988): “Georg Simmel: Primer sociólogo de la modernidad”, en: Josep Picó (1988), (ed.): *Modernidad y posmodernidad*, Alianza, Madrid, pp. 51-86.



Georg Simmel

mente la negación de la metafísica. Sin caer en la desontologización total del mundo al estilo de Nietzsche, la sociología de Simmel inaugura un ámbito de reflexión completamente nuevo sobre la modernidad y sus consecuencias.

En efecto, superando por un sendero diferente la alternativa antimetafísica que con posterioridad formulara Heidegger³, Simmel esboza una sociología pluralista y relativista de las formas, donde se imposibilita la postulación de un único mundo significativo, y se afirma “más bien una pluralidad de mundos, donde ninguno puede reclamar para sí la primacía ontológica o epistemológica sobre los demás”⁴ y que siendo una de las interpretaciones más peculiares (probablemente la más heterodoxa hasta la obra radical de Herbert Blumer⁵) que se haya realizado de Kant, advierte de principio a fin sobre la esterilidad del reduccionismo sociológico. Para Simmel es imposible abarcar la realidad en su integridad inmediata sino únicamente observarla desde diversos ángulos *por separado*, constituyendo una pluralidad de objetos investigativos relativamente independientes los unos de los otros. “De lo que se trata es, ante todo, de esto: que el contenido social de la vida, aunque pueda ser explicado totalmente por los antecedentes sociales y por las relaciones sociales mutuas, debe considerarse al propio tiempo también, bajo la categoría de la vida individual, como vivencia del individuo u orientado enteramente hacia el individuo... La sociedad consta de seres que por un lado se sienten cual existencias plenamente sociales y, por otro lado, cual existencias personales sin cambiar por ello su contenido”⁶.

Probablemente porque Simmel no únicamente reclamara ámbitos cada vez más amplios de libertad individual para sus contemporáneos, sino porque además esa misma libertad se manifieste en sus trabajos sociológicos, es que tampoco fue proclive a entregar definiciones explícitas de las categorías analíticas con las que operó. De allí que el carácter evasivo con que se niega a formular conceptos acabados se vea aparejado a una verdadera obsesión por la ejemplificación concreta del significado práctico de su metodología. Su obra está salpicada de elaboraciones sutiles, detalladas y profundas de fenómenos específicos aparentemente triviales como la moda, la coquetería, el consumo, los olores del cuerpo, el uso de los perfumes o el rol de los celos en la intimidad⁷.

Integrando las manifestaciones históricas más relevantes del desenvolvimiento de la cultura, como lo demuestra su obra maestra, *La filosofía del dinero* (1990), a la construcción estética de los significados, la obra de Simmel



E. Kant

³Dreyfus, H. (1996): *Ser-en-el-mundo*, Cuatro Vientos, Santiago.

⁴Gil Villegas, Antonio (1997): “El fundamento filosófico de la teoría de la modernidad en Simmel”, en: *Estudios Sociológicos*, XV:43, México, p. 28.

⁵Blumer, H. (1982): *Interaccionismo simbólico*, Hora, Barcelona.

⁶Simmel, Georg (1986): *Sociología II*, Alianza, Madrid, pp. 50-51.

⁷Simmel, G. (1988): *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Península, Barcelona.



Sombart



G. Luckacs

se caracteriza por la negación de lo unicéntrico. Consecuentemente, sus trabajos inauguran en la práctica el análisis de uno de los fenómenos tanto fascinantes como esenciales de la modernidad post-tradicional: *la ambivalencia y la peculiaridad policéntrica de las sociedades contemporáneas*⁸. Pero al mismo tiempo que no resulta exagerado indicar que el mismo Simmel se situó en el centro de los “círculos sociales” de la cultura occidental y que su obra influyó a la mayor parte de la sociología contemporánea, desde Weber, Sombart y Mannheim hasta Luckacs y Bloch⁹, no es superfluo tampoco recordar que su vida no se eximió de los apremios y vicisitudes propias de su condición de judío y socialista, más aún, de un intelectual lleno de originalidad y blanco de las envidias e intrigas propias del ambiente académico willhelmino. Su doctorado fue reprobado y si bien su hogar intelectual fue siempre Berlín, allí jamás salió de la insegura categoría de *Privatdozent*, obteniendo al fin de sus días un puesto de profesor titular en Strassbourg, por aquel entonces una ciudad puramente provinciana¹⁰.

Siendo múltiples los trabajos de Simmel posibles de cobijar dentro de su microsociología, vamos a destacar el tema del cruce de los círculos sociales, la sociología de la moda en el contexto de la dialéctica entre cultura objetiva y cultura subjetiva, para mostrar de qué manera su sociología puede abrir camino a la autonomización de la cotidianeidad como una respuesta a la creciente autonomización de lo objetivo.

EL CRUCE DE LOS CÍRCULOS SOCIALES

Para Simmel, la sociedad se compone de individuos. Los sujetos sociales y formas de producción simbólica y material que ellos mismos producen no son el resultado de objetivaciones que puedan ser concebidas como divorciadas del curso de sus vidas cotidianas, sino que son el resultado del cruce de círculos sociales. El cruce de los círculos sociales es *la matriz de interacción* real donde se desenvuelve la vida social. Así entonces, los grupos a los que el individuo pertenece conforman un *sistema de coordenadas*, de forma tal que la aparición de cada nuevo grupo determina al individuo de un modo más exacto e inequívoco. La pertenencia a cada uno de ellos deja abierto un campo inexplorado para la expansión de la individualidad y cuanto mayor

⁸Bauman, Z. (1991): *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, London; Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; Beck, Ulrich (1997a): “La reinención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva”, en: U. Beck, A. Giddens y S. Lash: *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza, Madrid, pp. 13-74.

⁹Gil Villegas, Francisco (1996): *Los profetas y el mesías*, FCE, México, pp. 163-264.

¹⁰Frisby, David (1984): *Georg Simmel*, FCE, México, Habermas, Jürgen (1988): “Simmel como intérprete de su época”, en: Georg Simmel (1988), pp. 273-285.

sea su número, menos probable será que existan otras personas que tengan la misma combinación de grupos y que estos círculos numerosos vuelvan a cruzarse en un punto. Por lo tanto, el punto de intersección de los círculos sociales es determinante para el sendero que siga la individualidad.

Remitiéndose a la herencia de Platón, Simmel argumenta que cada uno de los sujetos sociales participa de tantas ideas como cualidades posea, adquiriendo así su determinación incanjeablemente individual¹¹. Mediante los diversos elementos constitutivos de la vida social en la cual nos desenvolvemos, formamos nuestra propia subjetividad y por tanto, la personalidad en la cual se combinan individualmente los elementos de la cultura. Una vez que la síntesis de lo subjetivo ha podido dar origen a lo objetivo, la misma síntesis de lo subjetivo fecunda, a su vez, una subjetividad nueva y diferente; de la misma manera que la personalidad es capaz de entregarse al círculo social y hasta sumergirse en él para volver luego a reconquistar sus peculiaridades como resultado de este cruce de los círculos sociales que se verifica en cada persona¹². Los círculos sociales de los que cada uno participa son constelaciones flexibles pero *determinantes* de las formas de asociación y socialización de los sujetos: “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 de sexo”¹³.

La conciencia social es el *punto de coincidencia* de incontables hilos sociales de significación práctica, que se ajustan a su vez a la historia y a la biografía de los actores, dando cuenta de la singularidad de sus formas de combinación. La intersección de estos círculos, lo que equivale a la situación concreta de la individualidad social, tiene una doble connotación. Por un lado, es el fundamento de la integración simbólico-cultural de la subjetividad, en intercambio constante con las formas objetivas de aculturación histórica y, por otro lado, es una fuente inextinguible de conflictos de diversa y variada índole “que amenazan al individuo con un dualismo espiritual, y hasta con íntimos desgarrones”¹⁴. Ahora bien, esta doble connotación que Simmel postula no significa que la pertenencia a varios (y hasta contradictorios) círculos sociales deje de tener efectos que fortalezcan y afirmen la unidad personal, de tal manera que la determinación sociológica del individuo será tanto mayor cuanto que los círculos determinantes sean más concéntricos. La manera en que algunos de estos círculos que se van estre-

¹¹Simmel, Georg (1986): *Sociología II*, Alianza, Madrid, p. 263.

¹²*Op. cit.*, pág. 436.

¹³*Op. cit.*, pág. 430.

¹⁴*Op. cit.*, pág. 427.

chando lentamente como la nación o la profesión específica de cada uno, no señalarán a la persona en su lugar individual y especial, pues el más estrecho de ellos significa, por sí mismo, la pertenencia a los más amplios.

Los círculos de interacción son, entonces, de distintos niveles de generalidad y no sólo pueden sino que *deben* pertenecer a diversos ámbitos de la vida social. Es cierto que las asperezas que resultan de la existencia de una cantidad considerable de círculos sociales son complejas y costosas, en particular si éstos son concéntricos, pues al ser característicos de sociedades de baja complejidad y diferenciación, significan un escollo para el desenvolvimiento de la libertad individual.

En contraste, la vida en la modernidad contemporánea impone a los individuos la existencia de una gran cantidad de círculos sociales de ordenamiento policéntrico (en el aspecto profesional, de la sociedad científica, respecto de las instituciones civiles y políticas, de la familia y sus roles, etc.), los que, además de conllevar un aumento considerable de las formas de la sociabilidad, significan también nuevos y desconocidos peligros para la libertad individual. De allí que Simmel, lejos de ensalzar las ventajas de la modernidad, se ocupe particularmente de develar sus riesgos¹⁵.

A juicio de Simmel, con la ayuda de la intersección de los círculos sociales es posible edificar una serie de tipologías históricas, dejando resaltar la posibilidad de conflictos entre ellos, por ejemplo, en la situación de sujetos sociales que se sitúen en la intersección de dos grupos que sean opuestos el uno del otro: el matrimonio gentilicio de sociedades arcaicas, la existencia del sacerdocio católico, las organizaciones de las profesiones medievales, son ejemplos que ilustran estas situaciones peculiares. Mientras por un lado lo específico de la individualidad permanece garantizado por la manera específica en que los círculos se combinan, esta individualidad es constitutiva para los círculos sociales como tales, de tal manera que “la sociedad nace de los individuos, pero el individuo nace de las sociedades”¹⁶. Con ello, la dialéctica entre individuo y sociedad asume una condición ausente de cualquier metafísica y permanece atada a la ejecución de prácticas de producción y reproducción del sentido en contextos de interacción.

Los círculos sociales se enmarcan en el contexto de la evolución de las sociedades. Pero la diferenciación de la sociedad y la división del trabajo constituyen sólo los aspectos cuantitativos de la historia y la evolución de las sociedades, mientras que los aspectos cualitativos están determinados por la particularidad de las relaciones humanas, en medio de los círculos sociales, de tal forma que la comprensión de la historia y de la evolución

¹⁵García Blanco, José María (2000): “Sociología y sociedad en Simmel”, en: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* Nº 89, Madrid, pp. 97-118.

¹⁶*Op. cit.*, pág. 454.

sociales y consecuentemente la construcción de las tipologías histórico-explicativas que las ciencias sociales elaboren, debe integrar, a partir de la visión microsociológica y concreta de los círculos grupales, las distintas formas en que se evidencia la división del trabajo y la diferenciación social. Al informar acerca de las configuraciones concretas que la vida social asume e iluminar las diversas probabilidades de conflicto que para cada uno de los actores sociales existe, la intersección de los círculos sociales es un instrumento de análisis agudo y exacto, que anuncia la conocida ejecución cotidiana del “método de la interpretación documental”, uno de los elementos constitutivos del paradigma interpretativo contemporáneo¹⁷.

La multiplicidad de temas que Simmel estudia, pero sobre todo la creatividad de sus ejemplificaciones, abarca tanto las formas históricas que asumen las interacciones entre grupos de asociación temporal (como es el caso de la asociación por juventud o por vejez) así como las relaciones afectivas al interior de la familia (como las relaciones entre las nueras y las suegras), hasta la relación salarial entre patrones y obreros. A este respecto, Simmel se pregunta en qué medida las situaciones prácticas de interacción de los obreros determina la organización de la Internacional Obrera y de qué forma se conserva simultáneamente un concepto jurídico superior que hace posible la huelga general, que no se emprende para satisfacer los fines de un sindicato en particular sino para lograr derechos políticos de los obreros en general. Simmel apunta que algo similar sucede cuando se asocian patrones de las más diversas ramas de la economía, donde el patrón de una rama específica de actividad económica, como tal, no siente ningún interés por las relaciones que pudiesen existir entre obreros y patrones de otra rama. Lo que la coalición busca es fortalecer al patrón en general, frente al obrero en general. En este sentido, la visión de Simmel supera y corrige las miopías de los esquemas de interpretación que aprisionados en cosmovisiones totalizantes, como la que postula la universalidad de la lucha entre las clases, y que se desvinculan consciente o inconscientemente de la realidad de las asociaciones sociales concretas que los mismos actores sociales realizan.

Precisamente ésta es una línea de trabajo y argumentación que se desplaza a lo largo y ancho de la obra simmeliana desde *La filosofía del dinero*¹⁸ hasta sus trabajos sobre estética y filosofía¹⁹. En tal sentido, Simmel argumenta que si bien es cierto que en el marco de los conflictos de clase la organización obrera es sincrónicamente lógica a la organización patronal, existen diferencias cualitativas elementales entre ellas, y esto por tres razo-

¹⁷Garfinkel, H. y Sacks, H. (1976): “Über formale Strukturen praktischer Handlungen”, en: Elmar Weingarten y Fritz Sack (ed.): *Ethomethodologie. Beiträge zu eine Soziologie des Alltagshandelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 130-178.

¹⁸Simmel, G. (1900): *Die Philosophie des Geldes*, Duncker und Humbolt Verlag, Berlin.

¹⁹Simmel, G. (1918): *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Duncker und Humbolt, Berlin.

nes. En primer lugar, porque los patrones son una minoría respecto de los obreros, lo que impide contraponerlos como si se tratara de equivalentes –lo que podemos determinar como una *dimensión cuantitativa* de análisis. En segundo lugar, porque entre los patrones existe una necesidad estructural de competencia, que entre los obreros no está presente al menos con la misma intensidad o con un contenido comparable –*dimensión cualitativa*. En tercer lugar, por la existencia de las múltiples fusiones, alianzas y conflictos existentes en la estructura de cada una de las economías capitalistas –*dimensión estructural*²⁰.

Otro ámbito de reflexión examinado por Simmel respecto de la relevancia de los círculos sociales se refiere a la *condición social de la mujer* en los albores del siglo XX²¹. Pues hablando en general, así Simmel, lo que une a la mujer y la caracteriza es un concepto demasiado amplio –por ejemplo, las actividades propias en el sentido tradicional de la palabra– y consiste en aquello que la excluía de la solidaridad práctica con otras mujeres, porque al definirse sus tareas como fundamentalmente individuales y relegadas, como las adscriptas al rol de amas de casa, hacen que de aquella consideración nazca la superioridad aparente del hombre por sobre ella. Este *status quo vivendis* viene a ser históricamente cuestionado con el surgimiento de círculos sociopolíticos feministas que niegan la actividad del género femenino como reducido a la cocina y a la crianza de la descendencia. La especificidad y detalle con que Simmel expone la condición de la mujer diferencia explícitamente entre el movimiento femenino proletario y burgués: “A la mujer proletaria, la evolución industrial le ha dado la libertad económico-social, por miserable que sea su libertad individual. La muchacha va a la fábrica a una edad en que necesitaría la atmósfera estrecha de la casa paterna. A la mujer casada, el trabajo fuera de la casa la ha desligado de sus deberes con el hogar, el marido y los hijos. Por consiguiente: la mujer se encuentra aquí libertada de hecho del vínculo singular que la destinaba a la subordinación al hombre, o, al menos, a una actividad completamente distinta de la del marido”²². La situación debe ser necesariamente distinta en la condición social de la burguesía: la misma evolución económica ha anulado, para una cantidad considerable de mujeres, las posibilidades de salir del hogar y, por consiguiente, sus aspiraciones se orientan hacia la libertad del trabajo económico. Estas diferencias cualitativas en la situación concreta de clases dan lugar a que algunas mujeres quieran volver a su casa, mientras que otras añoran con salir.

²⁰Simmel, Georg (1968): *Das Individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; Simmel, Georg (1986): *Sociología II*, Alianza, Madrid.

²¹Beriain, J. (2000): “El ser oculto de la cultura femenina en la obra de Georg Simmel”, en: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* N° 89, Madrid, pp. 141-181.

²²Simmel, Georg (1986): *Sociología II*, Alianza, Madrid, p. 469.

LA SOCIOLOGÍA DE LA MODA

La moda es una de las formas esenciales y determinantes de la diferenciación social. El contenido histórico de la estructuración y desestructuración de diferentes modas se apoya en la tendencia inherente del género humano a la *imitación*, que como herencia psicológica “nos permite actuar de manera adecuada y con sentido aun en los casos en los que no hay nada personal ni creativo por nuestra parte”²³. Siendo hija del pensamiento y de la estupidez, la imitación conlleva la seguridad de no sentirse aislado en contextos sociales, otorgando la tranquilidad necesaria para poner en escena los roles de la identidad que nos asignamos y satisface además la necesidad de fusión de los sujetos sociales con colectividades procurando mantener, en lo posible, el máximo de individualidad: “La moda es imitación de un modelo dado y proporciona así satisfacción a la necesidad de apoyo social; conduce al individuo al mismo camino por el que todos transitan y facilita una pauta general que hace de la conducta de cada uno un mero ejemplo de ella”²⁴.

Las modas son siempre *modas de clase*, no únicamente porque la moda de las clases dominantes se diferencie cuantitativamente de las de las clases inferiores y sean abandonadas en el momento en que esta última comienza a hacerla suya, sino porque la moda es un producto de la división de clases, legítima y sedimenta relaciones de inclusión y exclusión a grupos de “iguales”, garantiza la unidad de círculos sociales específicos y otorga sentido a la exterioridad de círculos sociales distintos.

Unir y diferenciar, he ahí las funciones básicas de la moda en las sociedades. Si antaño el origen de modas decía relación con inventos particulares de personalidades, en la modernidad, al margen de perder la moda toda relación con lo estético, se subordina a los mecanismos de funcionamiento de la economía: la moda se promueve, se inventa, se diferencia y se especializa, pasando a constituir un mecanismo más en la gestión empresarial, por ello la evolución de la moda es insustancial, perenne, liviana y alejada de la significación práctica de las cosas, la moda es una manifestación particular pero abarcante de la frivolidad. Y lo fundamental de ello es, así Simmel, el hecho de que en las sociedades modernas las formas sociales, los juicios estéticos, el vestido y las formas de estilo y expresión de la cultura se encuentran sometidos a las mutaciones de la moda (o a su función de unificación). El movimiento evolutivo de la moda se desarrolla de la siguiente manera: cuando los estratos inferiores se adueñan de sus contenidos, las clases culturalmente hegemónicas, bajo la presión de la *necesidad de la distinción*, se ven obligadas a imponer elementos cualitativamente diferentes



²³Simmel, Georg (1988): *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Península, Barcelona, p. 27.

²⁴Idem, p. 28.



de unificación, verificándose el mismo proceso entre los diversos segmentos de las capas sociales inferiores. Por otra parte, la generalización de la economía monetaria, al hacer los objetos accesibles mediante la posesión del medio del dinero, acelera las posibilidades de igualdad del estrato inferior con el estrato superior²⁵

En la vida de las sociedades modernas, el elemento de homogeneización de la moda es particularmente significativo. Por una parte, es enorme la presión por seguir la moda y evitar la exclusión, mientras que dicho fenómeno debe contradecir necesariamente el imperativo de la distinción individualista. Pero como el cambio de moda es tan acelerado, la necesidad de correspondencia con lo nuevo probablemente haga que la dicotomía entre homogeneización e individualidad sea más aparente que real: cuanto más nerviosa es una época, con mayor celeridad cambian las modas. Así por ejemplo, en Florencia de 1390 no son constatables modas dominantes en el atuendo masculino, pues se carecía de cohesión social en los estratos dominantes, mientras un caso diferente se observa en Venecia, donde la vestimenta negra para toda la población estaba consignada en la ley, para que fuese imposible constatar el reducidísimo número de los nobles. Para que exista moda, deben confluir ambos elementos constitutivos, *el de la unificación y el de la diferenciación*. Por ello, la esencia de la moda consiste en que sólo una parte de los grupos sociales la ejerce, mientras que el resto está siempre encaminado hacia ella²⁶, por ello, cuando una moda ha penetrado en todos los estratos sociales, deja de existir y es sustituida por otra emergente.

La moda es uno de los elementos más significativos de la ambigüedad de la vida moderna, siempre se supone que su existencia tiende a la expansión, pero en el momento en que su ejercicio se generaliza, disminuye en ella el elemento delimitador, “su cuestión no es ser o no ser, sino que ella es simultáneamente ser y no ser, se sitúa siempre en la divisoria de las aguas entre el pasado y el futuro, proporcionándonos así mientras está en su apogeo un sentimiento de presente tan intenso como pocos fenómenos”²⁷. Por eso, la moda domina inextricablemente la conciencia social de la vida moderna, ya que las grandes convicciones (o los llamados megarrelatos) van perdiendo fuerza paulatinamente. Y si el carácter efímero de la existencia de una moda específica permite visualizar la inmensa relevancia del presente, ello no es

²⁵“Por una parte, la moda ilustra el *ethos* de fasto y dispendio aristocrático, en las antípodas del moderno espíritu burgués consagrado al ahorro, a la previsión, al cálculo; la moda se halla del lado de la irracionalidad de los placeres mundanos y de la superficialidad lúdica, a contracorriente del espíritu de crecimiento y desarrollo del dominio sobre la naturaleza”: Gilles Lipovetzky (1990): *El imperio de lo efímero. El destino de la moda en las sociedades modernas*, Anagrama, Barcelona, p. 35.

²⁶Simmel, Georg (1988): *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Península, Barcelona, p. 35.

²⁷Idem, p. 37.

sino una expresión indiscutible de la hegemonía de la linealidad temporal, propia de la modernidad: *homogeneización e individuación, globalización y particularización de las formas de vida, búsqueda de los elementos comunes y obsesión por la particularidad de lo individual*²⁸, tales son las propiedades paradójicas de la modernidad que en la moda se manifiestan.

¿Por qué son las mujeres quienes más intensamente siguen la moda? A esta interrogante, Simmel responde con la exacerbada debilidad a la que han sido condenadas las mujeres a lo largo de la historia: el débil evita la individuación, busca protección en la aceptación de lo externo a sus particularidades, y sólo sobre el piso de la costumbre aceptada puede conseguir la particularidad individual que escenifica; la moda ofrece un mimetismo evidente y simultáneamente la posibilidad de resaltar la belleza de la individualidad mediante el arreglo particular. Así por ejemplo, en Alemania, con posterioridad al quiebre del colectivismo medieval, se desata en el siglo XIV y XV una verdadera fiebre de individualidad, de la cual sin embargo, las mujeres permanecen completamente excluidas. Ahora bien, justamente durante este período, el género femenino buscó compensar su segregación con las modas más extravagantes. Al revés en Italia, donde el Renacimiento le ofreció a las mujeres las más amplias posibilidades de desarrollo intelectual, siendo, en las capas altas de la población, las libertades de movimiento prácticamente idénticas entre los géneros. Simmel recuerda que en Italia no se tienen noticias de extravagancias y exageraciones en la moda de la época, en una sociedad que estructuralmente garantizaba individuaciones importantes a las mujeres. Por todo lo anterior, no debe entonces sorprender que las mujeres emancipadas de la modernidad, así Simmel, en su intento por conseguir la igualdad de género y la supresión de la segregación, subrayen también su independencia respecto de la moda²⁹.

Para Simmel, la moda en toda su *complejidad y multiplicidad* constituye un fenómeno dinámico, pero irreductiblemente *ambiguo* en las sociedades modernas. Aparentemente, la frecuente modificación de la moda supone una eminente esclavización del individuo pero es, a su vez, uno de los elementos fundamentales de la libertad política y social, porque precisamente la moda y sus cambios hacen visible que la culminación de una forma de vida coincide con el inicio de la decadencia de una cultura y que sólo los grupos sociales inquietos y curiosos (como es el caso de las clases medias) sean capaces de instrumentalizar las fases de crisis y desorientación en el sentido del cambio hacia una expansión de la libertad individual. Ello es evidente en cuanto estratos sociales se apropian de una moda al mismo tiem-



²⁸Beck, U. (1988): *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt a.M.

²⁹Simmel, Georg (1988): *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Península, Barcelona. Frisby, David (1988): "Georg Simmel: Primer sociólogo de la modernidad", en: Josep Picó (1988), (ed.): *Modernidad y posmodernidad*, Alianza, Madrid, pp. 51-86.

po que los estratos superiores la abandonan (por razones que ya explicamos): en este período, el precio de las modas descende y permite a los estratos de ingresos modestos participar de ella. Allí aparece un curioso círculo dinámico de intercambio: cuanto más rápido sea el cambio de moda, más baratos han de ser sus objetos y mientras más baratos sean éstos, más se incita a los consumidores a cambiar de orientación en el consumo respecto de la moda.

Con espectacular maestría, Simmel caracterizó a la modernidad como “un incremento de la fragmentación de la vida social y la individual, una fragmentación que requiere un contrapeso. Este puede hallarse en la adhesión a la moda que confiere a los individuos una cierta supra-individualidad”³⁰. Mediante la moda, los individuos parecen contrapesar la indiferencia de los acontecimientos contingentes, en un universo respecto del cual se sienten extraños y a la vez participantes. Con la adhesión a la moda, se genera la ilusión de haber alcanzado la dominación sobre las cosas con la construcción de una fantasía efímera.

CULTURA OBJETIVA Y CULTURA SUBJETIVA

Si para Simmel la sociedad existe en la medida en que muchos individuos contraen relaciones específicas de intercambio³¹, así en las diversas manifestaciones históricas que las sociedades asumen, el contenido y la forma de dichas relaciones se encuentran entrelazados de tal manera que ambos elementos sean posibles de comprender de la manera siguiente. El contenido de una sociedad o actividad humana puede ser *objetivo* –como es el caso de la producción de una obra, del progreso de la técnica, de la dominación de una idea, del apogeo o decadencia de un constructo político o del desarrollo del lenguaje o de las formas de integración moral– o bien de naturaleza *subjetiva* y abarcar las más diversas facetas de la personalidad individual, como la moral, las costumbres y todo lo que tienda a incluirse en el movimiento del espíritu. De allí que esta relación dialéctica entre individuo y sociedad, entre lo objetivo y lo subjetivo, sea una forma: la forma de *la cultura*. La producción cultural involucra la construcción de verdaderas colecciones de formas, es la síntesis del contenido de la vida donde confluye el alma (la fuerza elemental de la actividad humana) y las manifestaciones

³⁰Frisby, David (1988): “Georg Simmel: Primer sociólogo de la modernidad”, en: Josep Picó (1988), (ed.): *Modernidad y posmodernidad*, Alianza, Madrid, p. 77. De la misma manera que Sombart avalúa el rol del lujo en la constitución y articulación del capitalismo, en Sombart, W. (1988): *Lujo y capitalismo*, Alianza, Madrid.

³¹Simmel, Georg (1968): *Das Individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., p. 43.

materiales de la vida que, según Simmel, terminan en la modernidad por alcanzar autonomía respecto de los sujetos sociales que las han producido³².

Por ello, la cultura objetiva se desplaza en el ámbito de los instrumentos que los hombres han creado y producido (como las grandiosas formas de vida y organización de las metrópolis de la modernidad), mientras que la subjetiva se ubica en la vida espiritual de la personalidad individual. Simmel, en tal sentido, desechando la posibilidad de dicotomizaciones *a priori* entre ambas formas de la cultura, ubica históricamente la hegemonía de la cultura objetiva sobre las manifestaciones del alma individual en los albores de la instalación irreversible del capitalismo: cada aumento de la complejidad de la cultura objetiva lleva implicada una inaccesibilidad sistemática *desde* las subjetividades de los individuos y en consecuencia, la puesta en marcha de la enajenación creciente de la conciencia individual, arrollada por un mundo de productos objetivos e instrumentales independientes de los espíritus individuales que les han dado origen³³.

Si la obra de Karl Marx acentúa las condiciones estructurales que suministran el contenido y la dirección de la dominación del mundo de las mercancías hasta transformarse en fetiches en la vida social subyugada por el dinero y describe la jornada diaria de trabajo “*a dos voces*” –la del capitalista que “no es más que el capital personificado. Su alma es el alma del capital”, hasta que “de pronto se alza la voz del obrero, que había enmudecido en medio del tráfago del proceso de producción. La mercancía que te he vendido, dice esta voz, se distingue de la chusma de las otras mercancías en que su uso *crea valor*, más valor del que costó”³⁴–; los trabajos de Simmel, partiendo de la autonomización de la cultura objetiva en la modernidad dominada por la división del trabajo y el desarrollo tecnológico, constatan un rezago estructural en el desarrollo cultural de los espíritus individuales frente a la explosión incontrolable de los productos culturales objetivos, resaltando “la tensión constante, el conflicto mismo, entre la energía vital y su manifestación en formas que tienden a adquirir una autonomía que acaba por oprimirla, a pesar de constituirse esas mismas formas en elementos esenciales para las posibilidades de realización de la energía vital”³⁵.

Pero si la primera voz, la del capitalista que controla y comercializa los productos de la actividad de interacción y cooperación de los sujetos sociales sólo puede fantasear con apoderarse también de los efectos de la cultura objetiva y permanece necesariamente sometida a la lógica de un solo instin-



K. Marx

³²Landmann, Michael (1968): “Einleitung des Herausgeber”, en: Simmel, Georg (1968), p. 17.

³³Simmel, Georg (1988): *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Península, Barcelona, pp. 204 y sig.

³⁴Marx, Karl (1975): *El capital I*, FCE, México, 1975, pp. 178-179.

³⁵Gil Villegas, Antonio (1997): “El fundamento filosófico de la teoría de la modernidad en Simmel”, en: *Estudios Sociológicos* XV:43, México, p. 38.

to vital, el acrecentamiento de la utilidad³⁶, la segunda voz, la de los sujetos que le dan vida y fuerza a los productos de la cultura objetiva, también permanece sometida al extrañamiento creciente de la lógica inmanente al proceso de división del trabajo y al desarrollo tecnológico, hasta el punto que *no haya productos objetivos que no se desarrollen al margen de los propósitos originales de los actores y espíritus (cultura subjetiva) que les han dado origen*. Si bien el diagnóstico de Simmel respecto de las consecuencias enajenantes (y perversas) de la modernidad es coincidente con los resultados que Marx suministra, Georg Simmel rechaza la funcionalización o “dependencia en última instancia” de las estructuras jurídicas, estéticas, ideológicas o políticas de las formas materiales de producción y reproducción sociales, pues *cada una de ellas desencadena procesos de autonomización con contenidos y propiedades específicas, y una vez creadas y sedimentadas estas estructuras, resulta imposible controlar las direcciones y los sentidos que puedan asumir*. Dicha lógica elemental del desarrollo de la modernidad es denominada por Simmel *la tragedia real de la cultura*³⁷. Cincuenta años más tarde, al alero del diagnóstico de la modernidad que Simmel bosquejara, pero casi sin mencionar su nombre, la sociología sustituirá el concepto de cultura convertida en tragedia, por la “colonización de los mundos de la vida mediante los sistemas”³⁸ o por la observación de la sociedad moderna como funcionalmente diferenciada en sistemas autopoieticos, que operan completamente disociados de las conciencias de los individuos³⁹.

La acción instrumental propia de la modernidad opera en la práctica de tal manera que los medios orientados hacia fines preestablecidos se transfiguran en fines en sí y por lo tanto adoptan una lógica propia e impredecible. El ejemplo prototipo del fenómeno de la metamorfosis de los medios en fines es la función del dinero, que Simmel desarrolla *in extenso* en su libro *La filosofía del dinero*. La tergiversación de la existencia (o carencia) de dinero desde su condición de medio orientado a la consecución de fines determinados hasta convertirse en un fin en sí y por lo tanto excluido de cualquier teleología, pone de manifiesto que las libertades formales del sujeto de la modernidad, mientras estén sujetas a tal proceso de cosificación, no pasan de ser una fantasmagoría más en el contexto de la enajenación sistemática que informa de la pauperización de la cultura subjetiva. Pues al ser formulada la pregunta crucial sobre el sentido del dinero en el capitalismo, los términos de las respuestas resultan ser necesariamente tautológicos. Y esto no tanto porque la voluntad de los espíritus de las sociedades deseen o añoren

³⁶Marx, Karl (1975): *El capital I*, FCE, México, 1975, p. 179.

³⁷Simmel, Georg (1988): *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Península, Barcelona, pp. 204-232.

³⁸Habermas, J. (1982): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

³⁹Luhmann, N. (1984): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

consciente y deliberadamente que en la vida social reine tal confusión entre medios y fines, que los medios se conviertan en fines y que los fines sean cada vez más difusos, sino porque la creciente complejidad de la vida humana en la modernidad mediatizada por la técnica y la acción instrumental (o racional con arreglo a fines, en el sentido de Weber) imponen una creciente regresión en el esclarecimiento de las significaciones intersubjetivas. En efecto, al desaparecer las cosmovisiones sacrales (como la salvación del alma y el reino de los cielos) de la premodernidad, los sujetos de la modernidad son arrojados a formas de secularización que prometen esclarecimiento e ilustración en nombre del llamado desencantamiento del mundo, pero lo que producen es ambivalencia y barbarie⁴⁰.

Mientras Weber analiza el fenómeno del desencantamiento del mundo sirviéndose del estudio comparativo de las religiones frente al impacto de la mercantilización y del capitalismo⁴¹, el enfoque de la filosofía de la vida que Simmel propone *enfatisa el dilema del sujeto moderno atrapado en la racionalidad instrumental de la cultura objetiva hegemónica*: “la división del trabajo independiza el producto como tal de cada uno de los contribuyentes; el producto está ahí en la objetividad autónoma que, sin duda, lo hace apropiado para acomodarse a un orden de cosas o para servir a un fin particular objetivamente determinado; pero con ello se le escapa aquel estado interno dotado de alma que sólo el hombre en su totalidad puede dar a la obra en su totalidad y que porta su inclusión en la centralidad anímica de otros sujetos”⁴².

¿Cómo contrarrestar los efectos enajenantes de una modernidad donde la cultura objetiva tiende a dominar sin contrapeso sobre la individualidad subjetiva? En la obra de Simmel parecieran existir ciertas esferas en interacción en las cotidianidades humanas (algo así como las “*relaciones-nosotros*” en el sentido de Schütz⁴³) que configuran verdaderos islotes independientes de subjetividad, esferas de la privacidad que compensarían una subjetividad arrasada por la creciente complejidad de la acción instrumental. Precisamente la paradoja de la vida moderna consiste, así Simmel, en que por liberar a la conciencia de las ataduras de la colectivización premoderna, se inauguran simultáneamente espacios originales para el desarrollo de la individualidad. De allí que a diferencia de Marx y su confianza ciega en la fuerza de transformación de una de las clases en conflicto en el capitalismo, el proletariado, Simmel sostenga que precisamente *porque* la hegemonía de la cultura objetiva no puede negarse reeditando la homogeneización de los espíritus sino subrayando su especificidad, la alter-



M. Weber

⁴⁰Simmel, Georg (1986): *Sociología II*, Alianza, Madrid, pp. 479 y sig. Horkheimer, M., y Adorno, Th. (1996): *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid.

⁴¹Weber, M. (1998): *Sociología de la religión*, Istmo, Madrid, 1997.

⁴²Simmel, Georg (1988): *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Península, Barcelona, pág. 230.

⁴³Schütz, A. (1995): *El problema de la realidad social*, Amorrortu, B.A.

nativa a la modernidad consista en la búsqueda de formas eminentemente nuevas de interioridad subjetiva⁴⁴.

LA SOCIOLOGÍA DE LOS SENTIDOS

En la cuarta parte de *Sociología. Investigaciones sobre las formas de la sociabilidad*, bajo el título “Excurso sobre la sociología de los sentidos”⁴⁵, Simmel señala que la sola percepción sensorial de la copresencia, despliega una especie de “forma de dos partes”: *aceptación/aversión*. En el ojo se encuentra contenida una realización sociológica particular, que reside en el entrelazamiento y la interacción de los individuos que se miran mutuamente. Mientras que la palabra dicha tiene que ver con la significación y la forma objetiva del significado, el intercambio altamente vivo y sensible de las miradas se desacopla de toda objetivación. Nada puede *tomarse* mediante el ojo, sin *dar* al mismo tiempo: el que mira, no puede evitar ser mirado. Esto hace comprensible que la vergüenza mire hacia el piso, y evite la vista del otro, no sólo para ahorrarnos la constatación de la mirada del otro, sino que el motivo profundo es que la bajada de la vista le roba al otro la posibilidad de constatare.

Si la esencia del ojo es no poder tomar sin dar al mismo tiempo, el oído es el órgano de por sí egoísta, el que toma sin necesidad de dar. Pero paga su egoísmo con la imposibilidad de direccionalizarse o de cerrarse. Recién con la boca y el lenguaje, el oído puede realizar el acto unificador de tomar-dar, pero en medio de la alternación siguiente: no se puede hablar bien mientras se oye, y no se puede oír mientras se habla. El escuchar es sin embargo un acto supra-individual. Pero el oído obliga a una forma de exclusión; sólo puede dirigirse a una cantidad limitada de oyentes, por lo que excluye a los que no oyen. Simmel agrega que la cara, como el lugar geométrico del conocimiento sensitivo, es *el símbolo de todo lo que el individuo inserta en la sociedad como la condición de su vida*. Si se la asigna a la cara tal significación, en el intercambio de la interacción hay siempre incluido un elemento supra-práctico: la cara hace que el individuo sea comprendido ya desde su “ser visto”, y no en primer lugar por su acción. Como órgano de expresión, la cara asume una naturaleza teórica, no actúa, como las manos o los pies o como el cuerpo en movimiento y tampoco conlleva el comportamiento interior o práctico de la persona, sino que sólo nos cuenta de ella.

⁴⁴Frisby, David (1988): “Georg Simmel: Primer sociólogo de la modernidad”, en: Josep Picó (1988), (ed.): *Modernidad y posmodernidad*, Alianza, Madrid, p. 81.

⁴⁵Simmel, G.: “Exkurs über die Soziologie der Sinne”, en: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Dunker und Humboldt, Berlin, 1908, pp. 483-493.

La interdependencia entre ver y oír se rearticula particularmente en la metrópolis de la modernidad. Hasta el siglo XIX, antes de la masificación de los buses, los tranvías y los trenes, las personas no estaban en condiciones de permanecer horas mirándose, sin tener que hablarse. La modelación directa de construcciones sociales tan abstractas como no específicas se verá favorecida por la proximidad del ver, acompañada de la carencia conversacional. Esta constelación ha ayudado a la aparición del concepto moderno del “obrero”, para diferenciarlo del trabajador de la Edad Media. Sólo cuando fue posible ver a una cantidad innumerable, sin oírlos, se pudo realizar la abstracción de lo que tienen en común; es decir, cuando se excluye o se impide la concreción, la individualidad y la variabilidad que permite el oído.

Frente a la significación sociológica de la cara y el oído, se repliega aparentemente la de los llamados sentidos inferiores, como el olor. No obstante, la capa de olores que perfuma de manera característica a cada ser humano pareciera ser decisiva para la construcción de la forma aceptación/aversión. Del mismo modo, el efecto y la impresión del olor del otro parece ser determinante, no para la construcción de un objeto, sino que permanece encadenada a la actividad de un sujeto, por lo que cuando se dice “huele agrio”, significa sólo que algo huele, como sabe lo amargo. Las sensaciones del olor escapan, de esta manera, a las descripciones verbales. Por ello es que las antipatías y las simpatías que se acoplan a las esferas del olor encuentran tan poca resistencia en el pesar y el querer. La recepción de la gente de color en las altas esferas sociales de los Estados Unidos se excluye debido a los olores del cuerpo de los de color y lo mismo podría decirse de la aversión mutua entre judíos y germanos.

La cuestión social no es sólo ética, sino también una cuestión de olfato. Sin embargo, con el refinamiento de la civilización, disminuye la agudeza de la percepción de todos los sentidos, mientras se acentúa la distinción aceptación/aversión. La cultura debilita la observación del uso de los sentidos, no se trata de que nos convirtamos en miopes –señala Simmel– sino que en cortos de sentido. No obstante, esto no cambia en nada que cuando olemos algo, la impresión de tal o cual objeto *penetre con tal profundidad que se asimile estrechamente a la respiración*. Por ello, cuando olemos la atmósfera de otro, en la medida en que aumente la irritabilidad sensitiva, el olor opere como un selector de la distancia que caracteriza la individualidad moderna⁴⁶.

¿Puede ser la comunicación sobre *la percepción* de los olores, y en particular de los olores del cuerpo que se confunden con la respiración, un mecanismo simbiótico acoplado al metacódigo inclusión/exclusión, por medio del uso de la distinción aceptación/rechazo? Argumentando desde la teoría de los sistemas sociales de Luhmann, si cada comunicación dispone de un

⁴⁶Simmel, G.: “Exkurs über die Soziologie der Sinne”, *op. cit.*, p. 491.

mecanismo simbiótico⁴⁷ continuo que destaca los sustratos orgánicos y psíquicos que sean perceptibles para las conciencias que participan en la comunicación y que sean selectivamente coordinables para la misma comunicación, entonces la *diferencia ecológica* entre comunicación y conciencia tiene que entenderse de la siguiente manera: *sólo las conciencias perciben, la comunicación no*. Pero si se comunica sobre percepciones, habría que preguntarse cuál sería el fundamento simbiótico de tales comunicaciones, considerando por un lado que la conciencia no puede comunicar la percepción tal como la vivencia y, por el otro, que la comunicación se realiza al otro lado de la diferencia ecológica⁴⁸.

El diagnóstico de Simmel respecto de la pérdida de la intuición corpórea de los sentidos en la sociedad moderna sería enormemente útil no sólo para repensar las formas que asume la exclusión y la desigualdad social, sino además para profundizar en una crítica de la Ilustración que se traduzca en una hermenéutica de la recuperación de las sensibilidades malogradas y extrañadas en nombre de la razón⁴⁹.

DE LA AUTONOMIZACIÓN DE LO OBJETIVO A LA INDIVIDUACIÓN DE LAS COTIDIANIDADES

Uno de los más connotados biógrafos y analistas del pensamiento de Georg Simmel, David Fisby, que el análisis de Simmel plantea "el problema de hasta qué punto, en tal teoría de la enajenación cultural, el concepto de sociedad desaparece totalmente, o si las sociedades se convierten en sinónimo de la cultura"⁵⁰. Ciertamente que si la propuesta de individuación que Simmel formula se interpreta como una retirada existencialista de un mundo empapado de cosificación al reino del autismo grupal "alternativo", la doble enajenación que ello encierra debiese ser obligadamente juzgada como una evidente negación de lo social⁵¹. No obstante, a nuestro juicio los argumentos de Simmel van mucho más allá de esta hermenéutica algo simplista de sus ensayos, abriendo paso a una visión tanto original como precisa de la modernidad, argumento que voy a exponer en dos pasos consecutivos:

1. Si la cúspide de la hegemonía de la cultura objetiva sobre la subjetividad individual se pone de manifiesto en la vida social de la *metrópolis contempo-*

⁴⁷Luhmann, N.: "Die Gesellschaft der Gesellschaft", *op. cit.*, pp. 378-380.

⁴⁸Baecker, D.: "Die Adresse der Kunst", en: J. Fohrmann y H. Müller (ed): *Systemtheorie der Literatur*, Fink, Munich, 1996, pp. 82-105.

⁴⁹Sloterdijk, Peter (1989): *Crítica de la razón cínica*, tomo I, Taurus, Madrid

⁵⁰*Idem*, p. 110.

⁵¹Adorno, Theodor W. (1966): *Kierkegaard*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

ránea⁵² con su avasalladora urbanización, colectivización y anonimización del mundo de los significados, no sólo resultaría metodológicamente contradictorio sino eminentemente tautológico re-caer en la trampa de la reflexión instrumental (que caracteriza a la dominación de la cultura objetiva) para destinar esfuerzos de comprensión a la estructuración “objetiva” de los elementos y las estructuras que supuestamente “determinarían” dicha dominación con todas sus consecuencias enajenantes. Porque si hacemos arrancar inseparablemente cualquier reflexión sobre las condiciones de constitución del sentido y del mundo desde los significados de la interacción existente entre sujetos concretos en la vida moderna, no queda otra alternativa que remitirse a la descripción contextual de dichas condiciones. Y si Marx realiza tal empresa distinguiendo entre la *subsunción formal* y *subsunción real* del trabajador frente a la inminencia de su situación en el mundo⁵³, Simmel se dispone a examinar las *estrategias de autopreservación biográfica* que los individuos habitantes de la ciudad moderna despliegan para enfrentarse a la masificación anonimizante de un mundo que transcurre sin considerar sus sentimientos, sus precariedades, sus angustias y sus necesidades.

Todo este complejo y esforzado proceso de *recomposición de las biografías individuales* en medios (Millieu) donde los individuos se transforman en extraños a sí mismos y frente a sus semejantes y se resisten a ser nivelados y devastados por el medio sociotecnológico, se sitúa en el centro de la sociología de Simmel. De allí que resulte no sólo equivocado sino que altamente injusto confundir la resultante de individuación creciente que Simmel constata como contrapartida al creciente ordenamiento objetivante de la vida en la modernidad, con supuestas *petitio principi* a favor de una subjetivización en retirada que se traduciría en la reificación de la privacidad egoísta. El exagerado subjetivismo que Simmel diagnostica en calidad de múltiples contrapuntos a la nivelación y la colectivización de la cotidianidad que impone la metrópolis de la modernidad como prolongación implícita de la economía monetaria, resulta ser la *única vía* factible de recomposición de la subjetividad. En este sentido, la postura de Simmel inaugura el diagnóstico de indiferencia y hedonización del mundo de fines del siglo XX, un fenómeno indiscutido entre los teóricos de la modernidad postindustrial⁵⁴.

⁵²Simmel, Georg (1903): “Soziologie des Raumes”, in: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, 27, pp. 27-71.

⁵³Marx, Karl (1990): *El capital. Libro I, Capítulo VI. Resultados del proceso inmediato de producción*, S. XXI, México.

⁵⁴Bell, Daniel (1977): *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid; Lash, Scott y Urry, John (1998): *Economías de signos y espacios. Sobre el capitalismo de la posorganización*, Amorrortu, Buenos Aires.



2. La indiferencia y el hastío del hombre contemporáneo y la consiguiente *estetización del mundo* a la búsqueda de lo bueno y lo bello en la vida, tanto como la reserva y la desconfianza entre inclusive los miembros de estratos sociales unificados por círculos sociales relativamente similares, son mecanismos de defensa frente a empresas de colectivización cuyo desenlace permanece, para quienes de ellas participan, sistemáticamente en la oscuridad. De allí la *metáfora del laberinto* que Simmel usa una y otra vez para ilustrar el camino incierto de las subjetividades de la modernidad vertebradas en cotidianidades múltiples, fragmentadas e impredecibles, pero *de facto* unificadas por las economías monetarias. La metáfora “no simboliza el mero movimiento dentro de la sociedad concebida como un laberinto; su función dentro del intercambio también crea todas las conexiones que constituyen el laberinto económico. Es la araña que teje la tela de la sociedad”⁵⁵.

A Simmel no le interesan las teorías de la producción que procuren explicar los mecanismos sistémicos de generación y distribución de la riqueza, sino las *consecuencias individuales y prácticas del intercambio mercantil*. Por ello reconoce que el intercambio simbólico es un *mecanismo crucial de la socialización* de los seres humanos y que dicho intercambio en las sociedades modernas está contaminado por el mundo de las mercancías y del dinero, punto en el que evidentemente coincide con Marx. Pero si uno de los mecanismos indispensables para el funcionamiento de las economías del dinero es justamente la fragmentación de las individualidades y la transformación de los individuos en consumidores de mercancías, Simmel, a diferencia de Marx que diagnostica la exacerbación de las luchas entre las clases acompañada de la pauperización inminente del proletariado, tiene en vista una respuesta simultáneamente efectiva pero *imperceptible* a la disociación de las subjetividades y a la fragmentación de los individuos.

En efecto, quienes sean excluidos del mercado y del consumo no pugnarán por transformar las condiciones estructurales bajo las cuales han sido excluidos para excluir (expropiar) a los culpables de dicha segregación, sino que procurarán *crear las condiciones para poder ser* establemente incluidos y participar de la moda, del estilo, de las cotidianidades que le confieran el “toque de distinción” sobre sus semejantes. Este proceso designado por Simmel como la “objetivación del estilo de vida” en el período moderno, hace que los conflictos entre formas de vida, entre las culturas, las subculturas y contraculturas, entre individualidades que componen el sentido de una u otra manera, se superpongan a las luchas sociales estructuralmente motivadas. Como apunta correctamente la obra de Scott Lash, dicha “economía de signo y espacio” inaugura una nueva subjetividad reflexiva, la que muy lejos

⁵⁵Frisby, David (1988): “Georg Simmel: Primer sociólogo de la modernidad”, en: Josep Picó (1988), (ed.): *Modernidad y posmodernidad*, Alianza, Madrid, p. 70.

de arrojar a los “excluidos” por el sendero de la anomia (Durkheim) se plasma en la existencia de “comunidades reflexivas”: “Estas comunidades son reflexivas en los siguientes aspectos: primero, uno no nace o ‘es arrojado’ a ellas, sino que ‘se arroja a sí mismo’; segundo, pueden extenderse ampliamente a través de un ‘espacio abstracto’, y quizá también a través del tiempo; tercero, se plantean conscientemente el problema de su propia creación y constante reinención mucho más de lo que lo hacen las comunidades tradicionales; cuarto, sus ‘herramientas’ y productos tienden a ser no materiales, sino abstractas y culturales”⁵⁶.

Corresponde, no obstante, formular las siguientes interrogantes: ¿Cuál debiera ser la *postura práctica* de los desencantados del desencantamiento de los proyectos de modernización de las sociedades, que imposibilitados de excluirse absolutamente del consumo y del dinero, se niegan sin embargo a aceptar una inclusión idiotizante en la modernidad “realmente existente”? ¿Los *nuevos movimientos sociales* como los homosexuales, los extranjeros inmigrantes, los desocupados, los nuevos pobres, los ecologistas, no constituyen acaso contrapartidas multifacéticas e individualizadas frente a “consecuencias perversas”⁵⁷ e imprevistas a una modernidad que ha convertido en un dogma la racionalidad instrumental de la cultura objetiva? Procurando hacer justicia a las ambigüedades e imprecisiones ensayísticas de la obra de Simmel, habría que concluir necesariamente que sus investigaciones inauguran reflexiones *hoy consideradas decisivas para la comprensión de la modernidad*.



⁵⁶Lash, S. (1997): “La reflexividad y sus dobles: estructura, estética y comunidad”, en: U. Beck, A. Giddens y S. Lash (ed.) (1997), p. 200.

⁵⁷Beriain, Josexto (1996): “El doble ‘sentido’ de las consecuencias perversas de la modernidad”, en: Beriain, J. (comp.): *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, pp. 7-30.