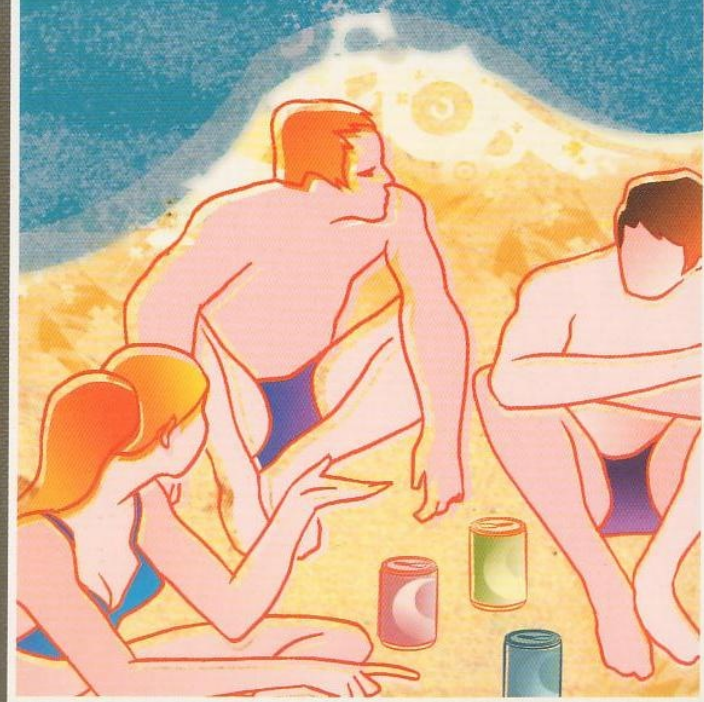


Sociología

Georg Simmel

Cuestiones fundamentales de sociología



gedisa
editorial

Georg Simmel

CUESTIONES FUNDAMENTALES
DE SOCIOLOGÍA

Serie CLA•DE•MA
Sociología

Editorial Gedisa ofrece
los siguientes títulos sobre

SOCIOLOGÍA

- BRUNO LATOUR *La esperanza de Pandora*
ZYGUMUNT BAUMAN *Trabajo, consumismo
y nuevos pobres*
JEAN-PIERRE DUPUY *El pánico*
MANUEL GIL ANTÓN *Conocimiento científico
y acción social*
DAVID BLOOR *Conocimiento e
imaginario social*
DOMINIQUE MÉDA *El trabajo*
Un valor en peligro de extinción
JEAN-PIERRE DUPUY *El sacrificio y la envidia*
JON ELSTER «Economics»
THEODOR W. ADORNO *Introducción a la sociología*
JON ELSTER *Justicia local*
IRING FETSCHER *La tolerancia*
Una pequeña virtud
imprescindible para la democracia
JON ELSTER *Lógica y sociedad*
JON ELSTER *Juicios salomónicos*
JON ELSTER *El cemento de la sociedad*
JEFFREY C. ALEXANDER *Las teorías sociológicas desde
la Segunda Guerra Mundial*
JON ELSTER *Tuercas y tornillos*
JON ELSTER *El cambio tecnológico*
NORBERT ELIAS *Sociología fundamental*

CUESTIONES FUNDAMENTALES DE SOCIOLOGÍA

Georg Simmel

*Edición a cargo
de Esteban Vernik*

*Traducción de
Ángela Ackermann Pilári*

gedisa
editorial

Título original:
Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft
Publicado por primera vez en la Sammlung Göschen, Berlín 1917

Traducción: Ángela Ackermann Pilári

Ilustración de cubierta: Edgardo Carosia

Primera edición, marzo del 2002, Barcelona

Reservados todos los derechos de esta versión castellana de la obra

© Editorial Gedisa, S. A.,
Paseo Bonanova, 9 1º 1ª
08022 Barcelona, España
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
correo electrónico: gedisa@gedisa.com
<http://www.gedisa.com>

ISBN: 84-7432-894-2
Depósito legal: B. 11104-2002

Impreso por: Romanyà/Valls
Verdaguer 1 - 08786 - Capellades (Barcelona)

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión en forma idéntica, extractada o modificada de esta versión castellana de la obra.

Índice

Prefacio	
<i>Esteban Vernik</i>	11
I. El ámbito de la sociología	23
1. La sociedad y el conocimiento de la sociedad	24
2. El carácter abstracto de la sociología	34
3. La sociología como método	37
4. Los problemas principales de la sociología .	42
[a] El estudio sociológico de la vida histórica («Sociología general»).....	42
[b] El estudio de las formas de socialización («Sociología pura o formal»).....	49
[c] El estudio de los aspectos epistemológicos y metafísicos de la sociedad («Sociología filosófica»).....	52
II. El nivel social y el nivel individual. (Ejemplo de sociología general)	57
1. Las determinaciones del grupo y las vacilaciones del individuo	58

2. El individuo y su membresía grupal	60		
3. Aprecio por lo antiguo y aprecio por lo nuevo	61		
4. El significado sociológico de la coincidencia y la diferencia entre individuos	63		
5. La superioridad del individuo sobre la masa	65		
6. El simplismo y el radicalismo de la masa . . .	68		
7. La emotividad de la masa y de la atracción de la masa	69		
8. El nivel de la sociedad como aproximación al nivel común más bajo de sus miembros . .	73		
III. La sociabilidad. (Ejemplo de sociología pura o formal).	77		
1. Contenidos (materiales) vs. formas de vida social	77		
2. La autonomización de los contenidos.	79		
3. La sociabilidad como forma autónoma o forma lúdica de la socialización	82		
[a] Irrealidad, tacto, impersonalidad.	84		
[b] «Umbral de la sociabilidad»	86		
[c] El «impulso sociable» y la naturaleza democrática de la sociabilidad	87		
[d] El mundo artificial de la sociabilidad . . .	88		
[e] Juegos sociales.	90		
[f] La coquetería	91		
[g] La conversación	93		
[h] La sociabilidad como forma lúdica de los problemas éticos y de sus soluciones . . .	96		
[i] Ilustraciones históricas	97		
[j] El carácter «superficial» de la sociabilidad	99		
		IV. El individuo y la sociedad en las concepciones de la vida de los siglos XVIII y XIX. (Ejemplo de sociología filosófica)	103
		1. La vida individual como base del conflicto entre el individuo y la sociedad	103
		2. Egoísmo individual vs. autoperfección individual como ideal objetivo.	105
		3. Lo social vs. lo humano	108
		4. El siglo XVIII.	111
		[a] La libertad del individuo	111
		[b] La antinomia entre libertad e igualdad. .	113
		[c] El «hombre natural»	116
		[d] El individualismo en Kant.	118
		[e] El doble papel de la «naturaleza»	120
		[f] El «imperativo categórico» kantiano: la individualidad como síntesis de la libertad y la igualdad.	122
		5. El siglo XIX.	124
		[a] El socialismo	124
		[b] El nuevo individualismo: la incomparabilidad de lo individual . . .	131
		Índice onomástico	141
		Cronología de la vida de Georg Simmel	143
		Obras de Georg Simmel	147
		Obras de Georg Simmel en castellano	153

Prefacio

De las distintas esferas por las que transita la obra de Simmel, de la teoría de la historia a la filosofía de la cultura, de la estética a la epistemología, del pensamiento sobre las religiones a la sociología –es quizá en esta última donde puede verificarse el mayor empeño intelectual. Ciertamente, Simmel invirtió mucho esfuerzo en deslindar su objeto respecto al de las otras disciplinas sociales, en demarcar sus métodos y en esbozar los supuestos para la construcción de la teoría sociológica. A la sociología –concebida como el estudio de las formas de socialización, de los múltiples efectos recíprocos que a cada instante conforman la vida social– dedica el autor la mayoría de sus páginas publicadas. Pero además de esta apreciación de ajustado orden cuantitativo, en la escritura de la sociología se evidencia un sostenido tono programático que la distingue de las elaboraciones del autor en otros campos y que con pocas modificaciones se repetirá en distintos períodos.

Es posible datar el comienzo de la preocupación de Simmel por la sociología en 1893, a sus treinta y cinco

años, cuando ya había dado algunos cursos después de su habilitación como profesor en la Universidad de Berlín —hecho que se produjo no sin las dificultades que signarán su conflictiva relación con los claustros universitarios.* En 1894, cuando ya había dictado cursos específicos sobre esta materia, aparece «El problema de la sociología», que a partir de una extensa discusión epistemológica sobre el lugar de la sociología en el concierto de las ciencias, plantea una nueva mirada para los fenómenos sociales basada en un nuevo tipo de abstracción *científica*. Proponiendo atender a la distinción entre el contenido y la forma que son propios de todo fenómeno social, el artículo revoluciona las maneras convencionales del pensar sociológico y obtiene una importante repercusión, especialmente fuera de Alemania. El suceso de este artículo —que es rápidamente solicitado para su publicación en Francia, Estados Unidos, Rusia e Italia— y la posterior persistencia de Simmel en esas ideas, acompañarán la creciente consideración doble y opuesta de su figura como sociólogo: mientras por un lado, atraerá a muchas de las mayores luminarias de su época,** por el otro, generará crecientes rechazos y resquemores entre las co-

* Ver Cronología de la vida de Georg Simmel, p. 147.

** Un listado muy incompleto de las personalidades estimuladas por su interlocución, incluiría a: Edmund Husserl, Hans Vaihinger, Hermann Keyserling, Auguste Rodin, Ernst Cassirer, Heinrich Rickert, Ernst Troeltsch, Marianne y Max Weber, Alfred Weber, Ferdinand Tönnies, Ernst Bloch, Sigfried Kracauer, György Lukács, Karl Mannheim, Martin Buber, Gertrud Kantorowicz, Margarete Susman, Friedrich Gundolf, Stefan George, Rainer Maria Rilke y Lou Andreas-Salomé.

munidades académicas más conservadoras, cuyos voceros pronto llamaron la atención sobre su carácter «crítico y negativo».

Simmel expone allí su primera formulación programática para una nueva y futura sociología que —a la manera de la geometría o la gramática— estudie las formas puras abstrayéndolas de sus contenidos. Este principio aplicado a las relaciones sociales, se mantendrá como clave heurística en los posteriores dos libros que constituirán su principal legado sociológico: *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, edición de cerca de ochocientas páginas que publica en dos tomos en 1908; y nueve años más tarde, el presente breviario, *Cuestiones fundamentales de sociología*, en el que poco antes de su muerte realiza su último ajuste con la disciplina que había proclamado hacía ya casi un cuarto de siglo.

Pero para apoyar nuestra anterior afirmación, referida a la centralidad de la sociología en el conjunto de la obra simmeliana, habrá que aludir también a las intervenciones institucionales de nuestro autor en la vida intelectual de la Alemania guillermina. Simmel fue el primer alemán en impartir cursos universitarios de sociología. Desde 1893 hasta su muerte en 1918 dictó clases de sociología en forma ininterrumpida, colaboró con diversas revistas especializadas en sociología, y participó activamente en la fundación de la primera asociación alemana de sociología. Por lo cual, Simmel se comprometió personalmente en la búsqueda de un reconocimiento para esta nueva área de estudios, de la cual confiaba que abriría nuevas perspectivas de acceso al mundo social. Estas expectativas se aprecian, por ejemplo, en la carta que en 1898 Simmel escribe a Georg Jellinek, del

círculo próximo a Max Weber: «Estoy absolutamente convencido de que el problema que he presentado en la Sociología, abre un nuevo e importante campo de conocimiento, y que la enseñanza de las formas de socialización como tales, en la abstracción de sus contenidos, representa verdaderamente una síntesis promisoría, una inmensa y fructífera tarea de comprensión».*

Conviene a los fines de nuestro argumento, referir también a las relaciones teóricas y personales de nuestro autor. Simmel ejerció una influencia directa y decisiva sobre los sociólogos que marcaron el destino de la disciplina. En Alemania, Ferdinand Tönnies y Max Weber han reconocido el valor fundamental que tuvieron algunos núcleos de la obra simmeliana para sus propias construcciones. Fuera de Alemania, Simmel mantuvo también un vivo intercambio con los principales referentes de la naciente sociología, con Albion Small y los responsables del *American Journal of Sociology*, y en Francia, con la escuela de Durkheim –con quien sostuvo una polémica hasta hoy actual, acerca de los límites del positivismo y el realismo en sociología. Pero la de Simmel –claro está– es una sociología bien distinta de la del alsaciano francés, con quien sin embargo compartió algunos profesores en la universidad berlinesa y ciertos temas centrales para la caracterización de las modernas formas de vida, tales como la división social del trabajo o el problema de la solidaridad en tiempos de declive de la fraternidad religiosa. Ciertamente, las diferencias entre ambas perspectivas son muy notorias como también las resolu-

* Citada por Otthein Rammstedt y Natalia Cantó i Milá, *Georg Simmel. A brief portrait*, Universidad de Bielefeld, mimeo, s/f.

ciones adoptadas ante similares problemas. Simmel se inscribe en la tradición del romanticismo y presenta varios puntos de contacto con la fundación de las ciencias del espíritu ensayada por Dilthey. Si bien en sus comienzos puede percibirse una influencia de postulados del positivismo y también del evolucionismo, estas marcas se irán relativizando con el transcurso de su obra, que en su conjunto aparece signada por la hermenéutica y la fenomenología, y en su último tramo se orienta hacia las filosofías de la vida, anunciando algunos de los interrogantes sobre la temporalidad y la finitud que poco después recogerá el existencialismo. Las diferencias entonces de Simmel con Durkheim, en sus estilos sociológicos, en sus prácticas de investigación y en sus sistemas de citas y referencias son enormes, como también lo son sus diferentes apreciaciones de la obra de Marx, cuya lectura por parte de Simmel –anclada en una acentuación de la condición existencial del concepto de alienación– constituye uno de sus más perdurables logros.

De gran repercusión entre algunas de las mentes más lúcidas de su tiempo, aunque rechazada por el *establishment* académico, la obra de Simmel en general, y su sociología en particular, anticipan aspectos sustantivos para el desarrollo posterior del pensamiento social del siglo XX: las tesis sobre la cosificación de la cultura y la despersonalización de la vida moderna, el delineamiento de las consecuencias del cálculo como racionalidad formal del capitalismo, la pregunta punzante por la esencia de la técnica –toda éstas, también cuestiones fundamentales de la sociología.

Abstracción e interpretación de las formas

...pero toda interpretación –se admita o no– es también una confesión del intérprete.

Georg Simmel

A partir de su original principio de abstracción de las formas y los contenidos, Simmel delimita un campo de aplicación de su método sociológico que incluirá objetos hasta ese momento insospechados de ser tratados por la sociología: el secreto, la amistad, el amor, los encantos de objetos como el perfume o el adorno, la condición de extranjería, la hospitalidad y la hostilidad, la fidelidad y la gratitud, la dominación y la libertad, el movimiento político de las mujeres, los problemas para la organización del socialismo y el anarquismo, y muchos otros, que aborda con gran naturalidad.

Por este principio, postula una sociología capaz de atender tanto a las configuraciones sociales duraderas, como a los *hilos invisibles* que atan y desatan a los individuos entre sí. Que ligan y separan a todos con todos; porque de lo que se trata en la sociología de Simmel, es de estudiar *los efectos y las acciones recíprocas*: «el hacer y el padecer» que se materializan en las relaciones sociales. Tanto en las ya constituidas, como las relaciones matrimoniales o los conflictos sindicales entre patrones y obreros; como también en las que surgen fluida y espontáneamente como, por ejemplo, las que surgen entre personas que están juntas en un concierto de música, en una exposición, o esperando para ver colectivamente la salida del sol o la luna. En todas

estas relaciones sociales, «la socialización entre seres humanos se desconecta y se vuelve a conectar siempre de nuevo como un constante fluir y pulsar que concatena a los individuos incluso allí donde no emerge una organización propiamente dicha».

De esta manera, se trata de una sociología que además de visualizar las conformaciones surgidas de entidades sólidas como el Estado, la familia, los gremios y las clases, sea capaz de captar la dimensión procesual y fluida del acontecer social. Una sociología que dé cuenta también de esas síntesis que se producen cuando «las personas se miran unas a otras, se tienen celos, se escriben cartas, almuerzan juntas, se encuentran simpáticos o antipáticos más allá de cualquier interés». El enlace de estas incontables relaciones entre los individuos, estas múltiples formas fugaces o permanentes de estar-con-otros, sus efectos recíprocos del recibir y el efectuar, constituirán –pero de manera siempre diferente– esa pulsión en continua variación que es *la sociedad*. En realidad, lo que se está criticando, es una concepción –aceptada hasta ese momento, y aún hoy hegemónica en muchas áreas– que ve a la sociedad como el objeto de la sociología, resultando así una noción hipostasiada de su objeto de estudio, incapaz de dar cuenta de las relaciones sociales en *status nascens*, en que a cada instante se intercambian acciones y efectos recíprocos. Así, Simmel escapa a cualquier fundación reificante de la sociología, al consagrarla no al estudio de la sociedad como un ente fijo, sino justamente a ese acontecer que son las *formas de socialización*, esas formas siempre en proceso de estar –material o simbólicamente– junto a otros.

Por tanto, lo que situamos en el centro de la diversificada obra simmeliana es su peculiar concepción de sociología. Una original aproximación al mundo social, desde una perspectiva relativista, relacional y científica que –lejos de renunciar a esta última condición– concibe la posibilidad de una «fundación epistemológica y ontológica insegura» capaz, no obstante, de arrojar «estructuras cognitivas sólidas». Así, por medio de un tipo particular de observación y abstracción de las formas empíricas de socialización presenta su sociología formal que deviene en última instancia en sociología filosófica –llamada a la contextualización supraempírica de sus resultados–, y que a modo de confesión Simmel interpretó en sagaces estudios.

Se ha sugerido ya que los análisis de Simmel sobre algunas instituciones, como las académicas, en las que destacan las formas del secreto y la hipocresía, no debieron estar alejados de su propia condición marginal dentro de la universidad alemana.* No de modo distinto al de una confesión pueden considerarse sus más encumbradas interpretaciones de la vida social. Interpretación y confesión se destilan de sus observaciones sociológicas, como las referidas a las amistades ocasionales durante los viajes, «en que concientes de su próxima y definitiva separación, las personas entran en una mutua intimidad y confesión que no habría de ocurrir en sus relaciones habituales»; o sobre las formas de intimidad espiritual y corporal, como las del matrimonio, que pierden su encanto «si la proximidad no incluye, al propio tiempo y en alternativa, distancias y pausas».

* Mark Novak, «An Introduction to Reading Georg Simmel's Sociology», en *Sociological Inquiry*, 46, 1976.

La pequeña sociología

En 1917 aparece *Cuestiones fundamentales de sociología*, que más tarde habrá de conocerse entre los círculos simmelianos como la *kleine Soziologie* –en comparación con la *grande sociología*, su voluminosa edición de dos tomos de 1908. A diferencia de la mayoría de sus libros, la *pequeña sociología* surge del encargo de un editor, G.J. Göschen, quien le solicita a Simmel que escriba un texto introductorio a la sociología. Y el resultado –en un libro que no disimula su elaboración a la carrera, reescribiendo y recontextualizando viejos materiales, como los capítulos 3 y 4–, más que una introducción es un compendio de apenas cien cuartillas, una obra de síntesis sobre el sentido último de la sociología. Y que representa su modulación final, en una versión ahora de corte más vitalista, acorde con sus propios desarrollos de la *Lebensphilosophie*.

Ciertamente al momento de escribir este libro, Simmel se encontraba en su período de mayor compromiso con las filosofías de la vida, consagrado al estudio de personalidades destacadas como Rembrandt o Goethe, y a la búsqueda de un tipo de «ley individual» –que desafiando a la universalidad de las leyes y a la lógica kantiana, atiende a la especificidad propia de cada individuo concebido en su totalidad. Estas consideraciones que habrán de derivar en la formulación de una *individualidad cualitativa*, como de manera más general su contraposición entre forma y vida, se incorporarán en el último capítulo de este libro al abanico final de cuestiones que habrá de plantearse la sociología.

Pero es que este libro –que por momentos exhibe una notoria preocupación pedagógica por plasmar los alcances

de su proyecto—, que transita por *la sociología formal* pero que deviene finalmente en una *sociología filosófica*, nos advierte acerca de la necesaria imbricación de la sociología con los dominios más amplios del pensar filosófico, de la epistemología y la metafísica, pero también de la lingüística y la historia de las ideas. Sólo en conjunción con estas otras prácticas cognitivas tiene sentido pleno la sociología, como el estudio de las formas empíricas de estar-con-otros. Por lo cual, este libro cuasi final para el listado integral del autor, recupera cuestiones que aparecen a lo largo de toda su obra y que se concentran aquí en forma sintética. A la manera de un compendio, registra sus lecturas de Kant, de Goethe, de Nietzsche. Lo mismo puede decirse sobre su visión del socialismo y sobre el concepto de «sociabilidad» —realmente, clave de la sociología *simmeliana*—, que es la forma lúdica o artística de la sociedad pero también es ese «estar-juntos porque sí», por fuera de las coerciones del cálculo y de la avidez del dinero y el poder.

Desde su personal prisma que combina lo aparentemente más superficial con lo más profundo, se recuperan también aquí de manera condensada, sus observaciones sobre la importancia de formas sociológicas como la coquetería, la conversación o el mirarse mutuamente a los ojos —esta última, *la forma más pura y sublime de reciprocidad*. Porque quizás en este punto resida el espíritu último de la sociología pura o formal: deslindar las formas jerárquicas de la subordinación con sus asimetrías provenientes de la voracidad del dinero y el poder, de las formas simétricas entre iguales cuyo carácter sublime y redentor surge del ideal de la libre vinculación entre individuos.

Lo que viene después, en este libro de ascendente tensión, es el pasaje de la sociología formal a la sociología filosófica. Y en este último estadio, el sociólogo filósofo se encuentra ante el umbral de las tres relaciones fundamentales de la vida social, sobre las cuales ya no podrá dejar de confrontarse a lo largo de todas sus prácticas.

En primer lugar, el problema de la relación *entre individuo y sociedad*. Cómo recrear la plenitud que surge desde lo más interior del individuo, sin «ser nivelado y consumido en un mecanismo técnico-social». La contraposición individuo-sociedad resulta básica para pensar el sentido de toda sociología, pero aún más acuciante resulta según la polaridad *entre libertad e igualdad*. Esta segunda relación es la conexión decididamente más fundamental de las tres, cuya resolución no puede menos que figurar en el centro de cualquier cuestión sociológica. ¿Cómo potenciar una de estas condiciones sin que sea a costa de la otra? Aún considerando —como Simmel lo hace— a ambos conceptos en términos relativos, como grados de libertad y de igualdad, no disponemos aún de una posible resolución. Hasta ahora, no ha habido una potenciación de la libertad que no haya requerido de un cercenamiento de la igualdad, y viceversa, la igualdad no se ha expresado sin ser a expensas de la libertad. Pero esto, nos dice Simmel, ha sido *hasta ahora*.

Finalmente, la tercera relación —que acaso aliviará a las dos anteriores— refiere a la relación *entre socialismo e individualismo*. Habrá aquí que explorar las posibilidades de una síntesis capaz de expresar su mutua implicación; desconocemos la forma de esa síntesis, pero tampoco hay motivos suficientes para clausurar tal posibilidad. Por el momen-

to sabemos —éstas son sus últimas anotaciones— que tal síntesis no podrá ocurrir mientras el primado de las formas sea patrimonio de la economía; que habrá que tentar en el ideal escondido de la cultura, en la cual *el trabajo de la humanidad creará nuevas y cada vez más variadas formas... que por ahora se anuncian sólo como sospecha o inexplicada facticidad.*

Bajo el peso gravitante de estas tres relaciones, la tarea consiste en estar atentos a estas formas por venir, que por ser formas son ligeras y volátiles, no pesan puesto que aún no tienen contenido. Hay aquí un programa de sociología futura.

Esteban Vernik
Universidad de Buenos Aires

Esteban Vernik es Doctor en Ciencias Sociales por El Colegio de México, profesor en la Universidad de Buenos Aires en el área de teoría sociológica como titular de la materia “Georg Simmel” y profesor viajero e investigador en la Universidad Nacional de la Patagonia Austral.

Nota sobre esta edición: la versión original alemana de esta obra está estructurada únicamente en cuatro capítulos sin subdivisiones. Por su utilidad como guía de lectura hemos utilizado la misma estructuración que la versión inglesa editada por Kurt Wolff, *The sociology of Georg Simmel*, Nueva York, The Free Press, 1950.

I

El ámbito de la sociología

La tarea de explicar lo que es la ciencia sociológica encuentra su primera dificultad en el hecho de que su pretensión de llevar el título de una ciencia no es en absoluto incuestionable, y que aun donde se le quiera conceder este título, se extiende un caos de opiniones sobre su contenido y sus metas, que en sus contradicciones y falta de claridad alimentan siempre de nuevo la duda de si uno se las tiene que ver, en general, con un planteamiento científicamente fundado.

La falta de una definición incuestionable y de delimitaciones seguras aún sería tolerable si al menos se dispusiera de una suma de problemas singulares, no tratados o al menos no de manera exhaustiva en otras ciencias, que contuvieran el hecho o el concepto de «sociedad» como un elemento que fuera su punto común de conexión. Aunque sus demás contenidos, orientaciones y tipos de solución fueran tan diversos que no se los pudiera tratar fácilmente como una ciencia homogénea, el concepto de sociología les brindaría, no obstante, una ubicación provisional, y al menos exteriormente sería seguro dónde habría que buscarlos,

como es el caso, por ejemplo, del concepto de técnica, que vale de manera perfectamente legítima para un inmenso ámbito de tareas sin que su participación en un carácter común debido a este nombre propio fomente en mayor medida la comprensión y solución de cada una de ellas.

1. La sociedad y el conocimiento de la sociedad

Sin embargo, incluso esta débil conexión de los problemas más diversos, que al menos prometería que se pudiera hallar una unidad en un estrato más profundo, parece quebrarse ante el carácter problemático del único concepto que les da cohesión, el concepto de sociedad, es decir, el problema que pretenden alegar como prueba aquellos que rechazan la sociología por principio y en general. Y resulta curioso que semejantes pruebas se vincularon, por un lado, a una atenuación y, por el otro, a una exageración de este concepto. Toda existencia, podemos escuchar, sería exclusivamente propia a los individuos, sus características y vivencias, y «sociedad» sería una abstracción, imprescindible para fines prácticos, de gran utilidad también para un resumen provisional de los fenómenos, pero ningún auténtico *objeto* más allá de los seres singulares y los procesos dentro de ellos. Una vez que cada uno de ellos estaría investigado en su determinación por las leyes naturales y la historia, no quedaría objeto real alguno para una ciencia aparte.

Si para esta crítica la sociedad es, por así decirlo, demasiado poco, para otra es, justamente, algo excesivo para delimitar un ámbito científico. Todo lo que los seres humanos son y hacen, se dice ahora desde este otro lado, acontece

dentro de la sociedad, determinado por ella y como parte de su vida. No habría, por tanto, ciencia alguna de las cosas humanas que no sea ciencia de la sociedad. El lugar de las artificialmente separadas ciencias especiales de tipo histórico, psicológico o normativo lo debería ocupar por eso la ciencia de la sociedad y poner de manifiesto en su unidad que todos los intereses, contenidos y procesos humanos se juntarían en unidades concretas por medio de la socialización. Sin embargo, está a la vista que esta definición, que quiere darlo todo a la sociología, le quita tanto como la otra que no quiere darle nada. Porque, puesto que la ciencia jurídica y la filología, la ciencia política y la literaria, la psicología y la teología y todas las otras que han repartido entre sí el ámbito de lo humano continuarán su existencia, no se gana lo más mínimo con echar en una misma olla el conjunto de las ciencias pegándole la etiqueta nueva de sociología.

La ciencia de la sociedad se encuentra así, a diferencia de otras ciencias bien fundadas, en la situación desfavorable de tener que comenzar por demostrar en general su derecho de existencia; ciertamente también es favorable porque esta demostración pasa por el esclarecimiento, en cualquier caso necesario, de sus conceptos fundamentales y de sus planteamientos específicos frente a la realidad dada.

En primer lugar es un error concluir sobre el carácter de la ciencia a partir de la supuestamente única existencia real de los «individuos» que cualquier conocimiento que apunta a una síntesis de éstos tenga como objeto abstracciones e irrealidades especulativas. En realidad, nuestro pensamiento *siempre* sintetiza los hechos dados a configuraciones, como objetos científicos, en una manera que en la realidad

inmediata no encuentra reflejo alguno. Nadie tiene reparos en hablar, por ejemplo, del desarrollo del estilo gótico, aunque en ninguna parte se halle el estilo gótico como existencia demostrable, sino sólo obras singulares en los que los elementos estilísticos tampoco se hallan palpablemente separados al lado de los elementos *individuales*. El estilo gótico como objeto homogéneo del conocimiento histórico es una configuración *espiritual* sólo obtenida a partir de las realidades, pero no es, por sí misma, realidad inmediata alguna. En incontables ocasiones ni siquiera queremos saber cómo se comportan las cosas individuales en particular, sino que, a partir de ellas, formamos una nueva unidad colectiva; del mismo modo como, al preguntar por el estilo gótico, sus normas y su evolución, no describimos una catedral o un palacio en concreto, a pesar de que obtenemos la *materia* de la unidad aquí en cuestión a partir de estos detalles, así también preguntamos, por ejemplo, cómo se comportaron los «griegos» y los «persas» en la batalla de Maratón. Si tuviera razón la concepción que sólo reconoce individuos como realidades, el conocimiento histórico llegaría a su meta si y sólo si conociéramos la conducta de cada uno de los griegos y persas, es decir, toda la historia de sus vidas a partir de la cual se comprende psicológicamente su conducta en la batalla. Ahora bien, incluso el cumplimiento de tan fantástica pretensión no bastaría a nuestra interrogación. Porque su objeto no es en absoluto éste o aquél en singular, sino: los griegos y los persas, aparentemente una configuración del todo diferente, producida por una cierta síntesis espiritual, pero no por la observación de los individuos contemplados como singulares. Seguramente cada uno de ellos fue llevado a su conducta por una evo-

lución de alguna manera diferente de la de cualquier otro, probablemente ninguno de ellos se comportó en realidad exactamente como el otro; y en ninguno de ellos lo que es igual y diferente respecto del otro se hallaba por separado y yuxtapuesto, sino que ambos constituían la unidad indivisible que es la vida personal. Sin embargo, a partir de todos juntos formamos aquellas unidades superiores: los griegos y los persas; y ya la reflexión más breve muestra que sobrepasamos constantemente las existencias individuales con tales conceptos.

Si quisiéramos excluir del ámbito de nuestro conocimiento todas aquellas nuevas formaciones espirituales, perdería sus contenidos más incuestionables y más legítimos. La afirmación obstinada: que de todos modos sólo existen *individuos* humanos y que por eso sólo ellos son los objetos concretos de una ciencia, no puede impedirnos hablar de la historia del catolicismo o de la democracia social, de ciudades e imperios, del movimiento feminista y la situación del artesanado, y de mil otros acontecimientos conjuntos y configuraciones colectivas, y así también de la sociedad en general. Formulado de esta manera es, ciertamente, un concepto abstracto, pero cada una de las incontables configuraciones y agrupaciones que comprende es un objeto susceptible y digno de investigarse, que no se constituye en absoluto de las particulares existencias individuales demostrables.

Podría tratarse, empero, aún de una imperfección de nuestro conocimiento, de un momento provisoriamente inevitable, que debería buscar su término principal, sea alcanzable o no, en el conocimiento de los individuos como las entidades definitivamente concretas. Sin embargo, bien

mirado tampoco los individuos son en absoluto elementos últimos o «átomos» del mundo humano. La unidad que significa el concepto de individuo, desde luego tal vez indisoluble, no es realmente un objeto de conocimiento, sino sólo del vivenciar; la manera en que cada uno lo conoce en sí mismo y en el otro no es comparable con ningún otro modo de conocimiento. Lo que llegamos a conocer científicamente del ser humano son rasgos aislados, que tal vez sólo se presentan una vez, quizás también están bajo influencia mutua, pero cada uno exige una observación y deducción relativamente aisladas. Esta deducción se deriva para cada uno de incontables influencias del entorno físico, cultural y personal, que están conectadas con y en todas partes y superan distancias de tiempo incalculables. Sólo si aislamos y comprendemos estos elementos de esta manera y los reducimos a otros más y más simples, profundos y remotos, nos acercamos a lo realmente «último», es decir, en rigor a lo real que estaría en la base de toda síntesis mental superior. Porque para esta manera de ver «existen» las moléculas de color, las letras, las partículas de agua; pero el cuadro, el libro, el río no son más que síntesis, no existen como unidades en la realidad objetiva, sino sólo en una conciencia que permite que coincidan. No obstante, está claro que también estos supuestos elementos son configuraciones altamente compuestas. Y si la verdadera realidad sólo corresponde a las unidades verdaderamente últimas, pero no a los fenómenos en los que estas unidades encuentran una *forma* —y toda forma, que siempre es una configuración, no es más que añadida por un sujeto capaz de configurarla—, queda patente que la realidad que hay que reconocer se nos escapa para ser totalmente incomprensible; además, la línea

divisoria que termina la subdivisión en el «individuo» es del todo arbitraria, puesto que también éste tiene que mostrarse al análisis en su progreso constante como una composición de cualidades y destinos singulares, fuerzas y derivaciones históricas que en relación con aquél son realidades tan elementales como los individuos mismos lo son en relación con la «sociedad».

Así, el presunto realismo, que somete el concepto de sociedad y en consecuencia también el de la sociología a la crítica mencionada, hace desaparecer, justamente, toda realidad conocible, puesto que las traslada al infinito, las busca en lo inasible. De hecho, hay que comprender el conocimiento desde un principio del todo diferente: uno que extrae de un complejo de fenómenos, que externamente constituye una unidad, toda una serie de objetos del conocimiento de diversa índole, que sin embargo han de reconocerse todos por igual como definitivos y homogéneos. La mejor definición de esto es el símbolo de la diversa *distancia* en la que se ubica el espíritu respecto a este complejo. Si vemos un objeto tridimensional frente a nosotros a una distancia de dos, cinco o diez metros, obtenemos en cada caso una imagen diferente, que en su modo determinado y sólo en éste puede ser «correcto», y que precisamente dentro de éste también da lugar a falsedades. Si, por ejemplo, el detalle de un cuadro, observado minuciosamente tal como se lo ve desde la mayor proximidad, se integrara en la percepción que corresponde a una distancia de unos cuantos metros, dicha percepción resultaría de este modo completamente confusa y errónea; y esto a pesar de que desde conceptos superficiales se podría tomar precisamente esta visión detallada como más «verdadera» que la

imagen a distancia. Mas, también la percepción desde la mayor cercanía aún guarda alguna distancia, y su límite inferior ni siquiera es determinable. La imagen obtenida desde una distancia determinada, sea cual sea, tiene su derecho propio, no puede ser sustituida o corregida por ninguna que se produzca desde otra distancia. Así pues, cuando nos situamos «cerca» de un cierto contorno de la existencia humana, vemos con toda precisión cómo cada individuo se destaca respecto a otro; si, en cambio, adoptamos un punto de vista más alejado, desaparece lo singular como tal, y nos surge la imagen de una «sociedad» con formas y colores propios, con la posibilidad de conocerla o de malentenderla, pero en ningún caso será menos legítima que aquella en que las partes se destacan unas de otras, o un mero estado preliminar de ésta. La diferencia existente sólo es la de las diferentes intenciones del conocimiento, a las que corresponden diferentes tomas de distancia.

La legitimidad de la independencia de la perspectiva sociológica frente al hecho de que todo acontecer real sólo se produce en seres singulares podría justificarse incluso de manera aún más radical. Ni siquiera es cierto que por medio del conocimiento de las series de acontecimientos *individuales* se comprenda la realidad inmediata. Porque resulta que esta realidad en un principio viene dada como un complejo de imágenes, como una superficie de fenómenos yuxtapuestos en forma continua. Si articulamos esta existencia, que sería la única realmente primaria, en destinos de individuos, relacionando la simple efectividad de los fenómenos con portadores singulares, concentrando aquéllos en éstos en cierto modo como en puntos nodales, también esto es sólo una *configuración* espiritual retroactiva de lo

real inmediatamente dado, la que sólo efectuamos por un hábito constante como algo que se entiende por sí mismo y que viene dado con la naturaleza de las cosas. Si se quiere, es tan subjetiva, pero, puesto que ofrece una imagen del conocimiento válida, al mismo tiempo tan objetiva como el resumen de lo dado bajo la categoría de la sociedad. Sólo los fines específicos del conocimiento determinan si la realidad inmediatamente percibida o vivida ha de interrogarse con miras a un sujeto individual o colectivo; ambos son «puntos de vista» que no están en una relación de realidad y abstracción entre ellos, sino que en tanto formas de nuestra observación se distancian ambos de la «realidad»; de aquella realidad que como tal no puede ser en absoluto ciencia, sino que sólo adopta forma de conocimiento por medio de estas categorías.

Desde un punto de vista totalmente diferente, aún hay que admitir que la existencia humana sólo es real en individuos, pero sin que eso reduzca la validez del concepto de sociedad. Si se concibe a éste en su generalidad más amplia, significa la interacción anímica entre los individuos. En esta determinación no hay que dejarse confundir por el hecho de que ciertos fenómenos fronterizos no se le puedan subordinar sin más: cuando dos personas se miran de manera pasajera o se apretujan una contra la otra ante una taquilla de billetes de entradas, por esto no se las considerará socializadas. Sin embargo, aquí el efecto de interacción es superficial y volátil de una manera que dentro de *su* medida también se podría hablar de socialización cuando se piensa que tales interacciones sólo han de aumentar su frecuencia e intensificarse uniéndose con otras del mismo género para justificar esta denominación. Es un aferrarse

La sociedad es un sistema de relaciones...

superficialmente a un uso del lenguaje –aunque suficiente para la práctica externa– cuando se quiere reservar la denominación de sociedad sólo para las interacciones duraderas, para aquéllas que se han objetivado en configuraciones singulares definibles: un Estado, una familia, gremios, iglesias, clases, asociaciones en función de ciertos fines etc. Sin embargo, aparte de éstas existe una cantidad incontable de tipos de relación e interacción humanas menores y aparentemente insignificantes según los casos, que al intercalarse entre las configuraciones abarcadoras y, por así decirlo, oficiales, son las que primeramente logran constituir la sociedad tal como la conocemos. El limitarse a las primeras se parece a la ciencia antigua del interior del cuerpo humano, que se limitaba a los órganos grandes y firmemente delimitados: el corazón, el hígado, los pulmones, el estómago etc. y que descuidaba los incontables tejidos sin denominación popular o desconocidos sin los cuales aquellos órganos más precisos nunca darían lugar a un cuerpo viviente. Con las configuraciones del tipo mencionado, que constituyen los objetos tradicionales de la ciencia de la sociedad, sería imposible componer la vida de la sociedad tal como se presenta a la experiencia; sin el efecto intermediario de incontables síntesis más pequeñas en cada caso se desarticularía una gran cantidad de sistemas sin conexión. La socialización entre los seres humanos se desconecta y se vuelve a conectar siempre de nuevo como un constante fluir y pulsar que concatena a los individuos incluso allí donde no emerge una organización propiamente dicha. El hecho que las personas se miren unas a otras, que se tengan celos, que se escriban cartas o que almuercen juntos, que se encuentren simpáticos o antipáticos más allá de cualquier interés per-

ceptible, que la gratitud por un acto altruista siga teniendo sus efectos de lazos inquebrantables, que uno pregunte a otro por el camino y que las personas se vistan y adornen para otras, todas estas miles de relaciones que juegan entre una y otra persona de manera momentánea o duradera, consciente o inconsciente, evanescente o con consecuencias, nos entrelazan de manera ininterrumpida. Aquí se encuentran los efectos de interacción entre los elementos que sostienen toda la resistencia y elasticidad, toda la policromía y uniformidad de esta vida tan claramente perceptible y tan enigmática de la sociedad.

Todos aquellos grandes sistemas y organizaciones supraindividuales en los que se suele pensar en relación con el concepto de sociedad, no son otra cosa que las consolidaciones –en marcos duraderos y configuraciones independientes– de interacciones inmediatas que se producen hora tras hora y a lo largo de la vida entre los individuos. Es cierto que así obtienen consistencia y legitimidad propias, que permiten que también puedan contraponerse y enfrentarse a estas manifestaciones vivas que se determinan recíprocamente. Pero la sociedad en su vida, que se va realizando continuamente, siempre significa que los individuos están vinculados por influencias y determinaciones recíprocas que se dan entre ellos. Así, en realidad, la sociedad es algo funcional que los individuos hacen y sufren, y según su carácter fundamental no habría que hablar de sociedad, sino de socialización. Sociedad sería entonces sólo el nombre de un entorno de individuos que están ligados entre ellos por los efectos de estas relaciones recíprocas y que por esto se definen como una unidad, lo mismo que se define como unidad un sistema de masas corporales que

se determinan totalmente en su comportamiento por su influencia recíproca. Ahora bien, frente a este último criterio uno podría sostener que sólo las partes materiales singulares serían la verdadera «realidad», mientras que sus movimientos y modificaciones mutuamente causados, por ser algo nunca asible, en cierto modo sólo serían realidades de segundo grado; que tendrían su lugar sólo dentro de estas partes de substancia, que la llamada unidad sólo sería la visión de conjunto de estas existencias materiales separadas, pero cuyos impulsos y formaciones ejercidos y recibidos permanecerían no obstante dentro de cada una de ellas. En el mismo sentido ciertamente se puede insistir en que las auténticas realidades siempre serían únicamente los individuos humanos. Mas no se gana nada con esto. Desde luego que en este caso la sociedad, por así decirlo, no es una substancia, nada concreto en sí mismo, sino un acontecer, la función del recibir y efectuar del destino y de la configuración de uno respecto a otro. Palpando lo tocable, sólo encontraríamos individuos, y entre ellos nada más que espacio vacío. Las consecuencias de esta concepción nos ocuparán más adelante; pero si realmente sólo se admite que sean los individuos los que tienen «existencia» en un sentido más estricto, se debe dejar en pie, no obstante, como algo «real» e investigable el acontecer, la dinámica del afectar y ser afectados con la que estos individuos se modifican mutuamente.

2. El carácter abstracto de la sociología

Cualquier ciencia extrae de la totalidad o de la inmediatez experimentada de los fenómenos *una serie* o *un* lado guián-

dose en cada caso por un concepto determinado, y no menos legítimamente que todas las demás actúa la sociología cuando descompone las existencias individuales y las vuelve a resumir nuevamente según un concepto que sólo es propio a ella, preguntando por tanto: ¿qué ocurre con las personas, según qué reglas se mueven, no en tanto despliegan la totalidad de sus existencias individuales que se puede captar, sino en tanto forman grupos y son determinados por esta existencia de grupo debido a los efectos ejercidos recíprocamente? Así, puede tratar la historia del matrimonio sin analizar la convivencia de parejas singulares, el principio de la organización de oficinas públicas sin describir una jornada en un despacho, averiguar las leyes y resultados de la lucha de clases sin entrar en los detalles del transcurso de una huelga o de las negociaciones sobre los salarios. Es cierto que los objetos de estas cuestiones han surgido por procesos de abstracción; pero por esta razón no se distinguen de ciencias como la lógica o la economía nacional teórica, que igualmente guiadas por determinados conceptos –la primera por el conocimiento, la segunda por la economía– construyen configuraciones coherentes a partir de la realidad y descubren leyes y evoluciones en ellas, mientras que estas configuraciones no existen en absoluto como entes aislados experimentables.

Si la sociología se basa de esta manera en una abstracción a partir de la plena realidad –en este caso guiándose por el concepto de sociedad– y no obstante es inválido el reproche de irrealidad que procedía de la afirmación de que únicamente los individuos son reales, el admitir esto la protege entonces también de la exageración que mencioné antes como un peligro no menor para su estatuto como

ciencia. Puesto que el ser humano estaría determinado en todo momento de su ser y actuar por el hecho de ser un ser social, todas las ciencias humanas parecían fundirse en la ciencia de la vida social: todos los objetos de aquellas ciencias sólo serían canales peculiares y de formación especial por los que fluye la vida social, único soporte de toda fuerza y todo sentido. He mostrado que así no se conseguiría otra cosa que un nuevo nombre común para todos estos conocimientos que en sus contenidos y denominaciones específicos, orientaciones y métodos, seguirán existiendo sin perturbación y según sus propias leyes. Aunque también ésta es una dilatación errónea de la concepción de la sociedad y de la sociología, no obstante subyace en ella un hecho en sí mismo significativo y con consecuencias importantes. El reconocimiento de que el ser humano en toda su esencia y todas sus manifestaciones está determinado por vivir bajo el efecto recíproco del actuar con otros seres humanos, debe llevar, desde luego, a un nuevo enfoque de la *visión* en todas las llamadas ciencias del espíritu.

Los grandes contenidos de la vida histórica: el lenguaje lo mismo que la religión, la formación de Estados y la cultura material, aún en el siglo XVIII, sólo se sabían atribuir esencialmente al «invento» de personalidades singulares, y donde el entendimiento y los intereses del hombre singular no parecían ser suficientes, sólo quedaba apelar a los poderes transcendentales, para las que el «genio» de estos inventores individuales hizo de escalón intermediario; porque con el concepto de genio en realidad sólo se expresaba que las fuerzas conocidas y comprensibles del individuo no eran suficientes para la producción de los fenómenos. Así, el lenguaje era o bien el invento de individuos singulares

o un don divino, la religión —en cuanto acontecimiento histórico— el invento de sacerdotes astutos o la voluntad divina, las leyes morales o bien impuestas por héroes a la masa u otorgadas por Dios, o dadas a los hombres por la «naturaleza», una hipóstasis no menos mística. El punto de vista de la producción social ha permitido salir de esta alternativa insuficiente. Todas estas configuraciones se generan en las relaciones recíprocas de los seres humanos, o a veces también *son* tales relaciones recíprocas, que por tanto no se pueden derivar del individuo contemplado en particular. Al lado de estas dos posibilidades, ahora se pone así esta tercera: la producción de fenómenos por la vida social, y concretamente en el sentido doble, por la contigüidad de individuos que interactúan, que produce *en* cada uno lo que sin embargo no es explicable sólo *desde* cada uno, y por la sucesión de las generaciones cuyas herencias y tradiciones se funden indisolublemente con la adquisición individual y que hacen que el ser humano social, al contrario de toda vida no humana, no sólo es descendiente sino heredero.

3. La sociología como método

Debido a la toma de conciencia de la forma de producción social que se intercala entre la puramente individual y la transcendental, se ha introducido en todas las ciencias del espíritu un nuevo método genético, una nueva herramienta para la solución de sus problemas, ya se trate del Estado o la organización eclesiástica, del lenguaje o las normas morales. La sociología no es sólo una ciencia con objetos propios, delimitados frente a todas las otras ciencias por

una división del trabajo, sino que también se ha convertido en un *método* de las ciencias de la historia y del espíritu en general. Para sacar provecho de ella, estas ciencias no han de abandonar en absoluto su posición, no tienen que convertirse en partes de la sociología, como lo exigía aquella concepción de la sociología fantásticamente exagerada. Al contrario, la sociología se adapta a cada ámbito especial de investigación, ya sea el de la economía nacional, el de la historia de la cultura, el ético o el teológico. Pero no se comporta, por esto, de un modo esencialmente diferente a como lo hacía anteriormente la inducción que penetraba como nuevo principio de investigación en los más diversos grupos de problemas y ayudaba a encontrar nuevas soluciones para las tareas fijadas en ellos. Así como la inducción no se convirtió a causa de ello en una ciencia especial o aún más en una que lo abarcaba todo, tampoco lo es la sociología con respecto a *estos* elementos. En la medida en que se apoya en el hecho de que el ser humano ha de ser entendido como ser social y en el de que la sociedad es el sostén de todo acontecer histórico, no contiene ningún *objeto* que no fuera tratado ya por alguna de las ciencias existentes, sino sólo un nuevo camino para todas ellas, un método científico que precisamente por su aplicabilidad al conjunto de los problemas no es una ciencia con contenido propio.*

* Tomo estas últimas frases, así como algunas otras de mi obra mayor: *Soziologie; Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908) [traducción castellana: *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*], que desarrolla algunas de las ideas tratadas en estas páginas de manera más extensa y, concretamente, con una fundamentación más amplia en hechos históricos.

Y precisamente porque el método posee este grado de generalidad, constituye un fundamento común para diferentes grupos de problemas singulares que anteriormente carecían de cierto esclarecimiento que cada uno sólo puede obtener desde el otro; al hecho común del estar socializado, que hace que las fuerzas de los individuos se determinen mutuamente, le corresponde la forma común del modo de conocer sociológico, en virtud del cual a un problema determinado se le puede asignar una posibilidad de solución o profundización a través de un ámbito de conocimiento totalmente heterogéneo en su contenido. Sólo menciono algunos ejemplos que llevan en dirección ascendente de lo más singular a lo más general.

El criminalista puede aprender bastantes cosas sobre el carácter de los llamados «crímenes de masa» a través de una investigación sociológica de la psicología del público del teatro. Porque aquí el motivo de un comportamiento impulsivo colectivo puede ser detectado siempre con toda precisión, y éste se produce, por decirlo así, en la esfera abstracta y exactamente delimitada del arte; de este modo —lo cual es muy importante para aquel problema de crimen— la influenciabilidad del individuo singular por una masa reunida en un momento dado, la anulación de los juicios de valor individuales o colectivos por el «dejarse arrastrar» se vuelven observables de una manera experimental tan pura y demostrable como en ninguna otra ocasión.

El investigador de la religión, al indagar la vida religiosa de la comunidad, la disposición al sacrificio dentro de ésta a causa de la entrega a un ideal compartido por todos, la configuración de la vida presente por la esperanza en un estado perfecto más allá de la vida del individuo actual, a

menudo se inclinará a atribuir todo esto a la fuerza del contenido de la fe religiosa. Si se le muestra entonces que, por ejemplo, una asociación socialdemócrata de trabajadores adquiere los mismos rasgos del comportamiento común y recíproco, esta analogía le puede enseñar, por un lado, que el comportamiento religioso no está ligado exclusivamente a los contenidos religiosos, sino que es una forma humana general, que se realiza no sólo a partir de temas trascendentales sino igualmente debido a otros motivos sentimentales. Por otro lado, comprenderá algo que para él es esencial, que es el hecho de que también la vida religiosa cerrada en sí misma contiene elementos que no son específicamente religiosos sino sociales, que son determinadas formas de espiritualidad y práctica de unos frente a otros, que sin duda se entrelazan orgánicamente con la atmósfera religiosa, pero que sólo cuando se aíslan en un análisis sociológico permiten descubrir aquellos elementos que en el comportamiento religioso pueden considerarse como puramente religiosos y como tales indiferentes a todo lo social.

Finalmente, un último ejemplo de la fecundación mutua de grupos de problemas por la participación común de sus objetos en la socialización humana. Los historiadores que se dedican a la historia cultural política o general, en el presente se inclinan a menudo a deducir las configuraciones, por ejemplo, de la política interior, a las correspondientes constituciones y procesos económicos considerándolas sus causas suficientes. Si se aplica esto, pongamos por caso, al fuerte individualismo en las configuraciones políticas del temprano Renacimiento italiano, de manera que éstas se explican a partir de la liberación de la circulación *económica* respecto de las restricciones gremiales y del derecho ca-

nónico, se podrá agradecer a una observación de un historiador del arte un nuevo giro en esta concepción. Ya en cuanto al comienzo de la época en cuestión, el historiador del arte constata la enorme proliferación de los bustos de retrato y su carácter naturalista e individualista, y con ello muestra cómo la valoración oficial ha movido el acento de lo que es común a los seres humanos y que puede situarse fácilmente en una esfera algo abstracta e ideal hacia lo que corresponde al *ser singular*, a la importancia de la fuerza personal, a la preponderancia de lo concreto frente a la ley generalmente válida *καθ' ὅλου*. Esto sugiere la idea de que aquel giro económico a su vez ya era un modo de manifestación de otro fundamental, sociológico, que encontró su configuración también en un arte y una política determinadas sin que una de ellas haya causado la otra directamente. Así, estas analogías sociológicas tal vez ayuden en general a llegar a una concepción más profunda que supere el materialismo histórico: tal vez los cambios en la historia, en cuanto a sus estratos realmente efectivos, son los de las formas sociológicas, es decir, cómo los individuos y los grupos se comportan entre ellos, cómo el individuo se comporta frente a su grupo, cómo las acentuaciones de los valores, las acumulaciones, las prerrogativas se mueven como tales entre los elementos sociales. Éste es tal vez el auténtico acontecer de las épocas, y cuando el tipo de economía parece determinar de acuerdo con él todas las otras provincias culturales, la verdad detrás de esta apariencia seductora es que la economía misma está determinada por deslizamientos sociológicos que por sí mismos determinan igualmente todas las otras configuraciones culturales; o sea que también la forma de la economía no es más que una

«superestructura» encima de las circunstancias y cambios de la estructura puramente sociológica que constituye la última instancia histórica y que, ciertamente, debe configurar todos los otros contenidos de la vida en un cierto paralelismo con los económicos.

4. Los problemas principales de la sociología

[a] *El estudio sociológico de la vida histórica*
(«Sociología general»)

A partir de estas ponderaciones, más allá del mero concepto de método, se abre la vista al primer conjunto de problemas principales de la sociología. Mas a pesar de que abarca casi todo el campo de la existencia humana, no pierde por esto el carácter de aquella abstracción siempre unilateral del que ninguna ciencia puede despojarse. Porque, por muy socialmente determinado y en cierto modo penetrado por la socialización que esté cada punto de la esfera económica y espiritual, de la política y jurídica e incluso de la religiosa y cultural en general, esta determinación se entretiene, no obstante, en cada uno dentro de la plena vivencia con otras, que proceden de otras dimensiones; sobre todo con las de la pura objetividad. Siempre es algún contenido objetivo, de tipo técnico o dogmático, intelectual o fisiológico, que sostiene el desarrollo de las fuerzas sociales y que, debido a su carácter propio, sus leyes y su lógica, mantiene este desarrollo en una dirección y dentro de límites determinados. Todo trabajo en la sociedad realizado con cualquier materia, debe someterse a las leyes naturales de ésta,

cualquier esfuerzo intelectual, pese a las oscilaciones más diversas, se vincula a leyes del pensamiento y conductas de los objetos, toda serie de creaciones en el campo artístico o político, jurídico o médico, filosófico o, en general, de la invención, se rige por un cierto orden al que llegamos a comprender a partir de las circunstancias objetivas de sus contenidos: aumento, conexión, diferenciación, combinación, etcétera. Dar pasos totalmente arbitrarios, saltar distancias de manera fortuita, hacer síntesis azarosas no es posible a ninguna voluntad y capacidad humanas, sino que sigue a cierta lógica interna de las cosas mismas. Así, se podría construir la historia del arte como una evolución perfectamente comprensible presentando las obras de arte de manera aislada y totalmente anónima dentro de su orden temporal y desarrollo estilístico y, de modo correspondiente, la evolución del derecho como la sucesión de instituciones y leyes, la producción científica por medio de la pura puesta en serie histórica o sistemática de sus resultados logrados, etcétera. Y también aquí, cuando se examina el valor musical de una canción, la verdad de una teoría física, la funcionalidad de una máquina, se muestra que todo contenido humano, aunque sólo se realice dentro del condicionamiento y la dinámica de la vida social, permite un modo de considerarlo totalmente independiente de ésta. Dentro de la serie de las cosas mismas y medidas según su propia concepción, tienen un sentido, una ley, una medida de valor que se encuentran más allá de la vida social e individual y que permiten una averiguación y comprensión propias. Ahora bien, frente a la plena realidad también esto es una abstracción, puesto que ningún contenido fáctico se realiza por su propia lógica sino que sólo puede hacerlo por

medio de las fuerzas históricas y anímicas; lo que está ahí es una unidad imposible de captar inmediatamente por el conocimiento, y lo que llamamos contenido fáctico es una recepción desde una categoría unilateral.

Bajo la conducción de una categoría correspondiente, la historia de la humanidad aparece como comportamiento y producción de *individuos*. Así como se puede contemplar la obra de arte con miras a su importancia puramente artística y ubicarla en la serie objetiva de los productos artísticos en general, como si hubiese «caído del cielo», también se la puede comprender desde la personalidad y la evolución, la vivencia y las tendencias de su creador, como un latido o un resultado inmediato de la vida individual, dentro de cuya continuidad, viéndolo en esta dirección, no se la puede aislar en absoluto. Determinados hechos culturales pueden ofrecerse más fácilmente que otros a este enfoque, sobre todo el arte y todo lo que aún permite percibir el aliento de la creatividad; pero, en principio, el sujeto activo y receptivo, típico o único, entendido como soporte, es una de las posibilidades de traducir aquella unidad de toda producción humana a algo accesible a la comprensión, y aparece como uno de los momentos que participan en todos, y según sus leyes se puede formar en cierto modo un plano sobre el que todo el conjunto es proyectable.

La finalidad de estas explicaciones es que se llegue a comprender que, al lado de la vida social como fuerza fundadora y fórmula abarcadora de la vida de la humanidad, también existe la derivación e interpretación de ésta a partir del sentido objetivo de sus contenidos aún del carácter y la productividad de los individuos como tales, quizás incluso a partir de otras categorías hasta ahora todavía no de-

cisivamente elaboradas. Estas descomposiciones y maneras de construir de nuestra vida y actividad inmediatas, percibidas como unidad de todo esto, se sitúan en el mismo estrato y tiene la misma legitimidad. En consecuencia –y esto es lo que ahora importa–, ninguna de ellas en particular puede pretender guiarnos por el camino único y suficiente del conocimiento, o sea, tampoco la que está determinada por la forma social de nuestra existencia. También esta construcción es sólo unilateral, completa a las otras y es completada por las otras. Pero, sin duda, con esta reserva, puede ofrecer en principio una posibilidad de conocimiento de la totalidad de la existencia humana. Los hechos de la política, la religión, la economía, del derecho, de los estilos culturales, del lenguaje y muchos otros, se pueden interrogar en su conjunto acerca de cómo pueden comprenderse –más allá de los logros de responsabilidad individual de importancia fáctica y objetiva– en tanto logros del sujeto sociedad y representarse como desarrollos de este sujeto; y el valor del conocimiento sobre ello no sería en absoluto ilusorio si no existiera una definición totalmente exhaustiva y no cuestionada del carácter de este sujeto. La peculiaridad de nuestro espíritu consiste en poder construir sobre fundamentos conceptualmente todavía inseguros no obstante un edificio seguro: la oscuridad y la problemática del concepto de materia no perjudica las averiguaciones físicas y químicas, la polémica sobre la esencia del derecho y de sus primeros principios no impide constataciones jurídicas, el hecho de que la «esencia del alma» nos resulte más que cuestionable no impide las observaciones psicológicas. Por tanto, si se aplica el «método sociológico» para desarrollar la decadencia del imperio romano o la relación entre la re-

ligión y la economía en las grandes culturas, para desplegar la génesis de la idea del Estado nacional alemán o el predominio del estilo barroco, es decir, si estos acontecimientos o situaciones aparecen como las sumas de contribuciones diferenciables, como resultados del efecto recíproco de la actuación de individuos, como estadios de vida de agrupaciones supraindividuales, entonces estas investigaciones realizadas según el método sociológico se pueden designar como sociología.

Sólo a partir de ellas, por medio de una ulterior abstracción que se podría caracterizar como el resultado de una cultura científica altamente diferenciada, surge un grupo de problemas de carácter sociológico en sentido más estricto. Porque si se observan toda clase de hechos de la vida desde el punto de vista de que se realizan dentro y a través de un grupo social, entonces deben existir factores comunes en su realización (aunque debido a las circunstancias diversas no sean las mismas en todas partes), unos rasgos característicos que aparecen sólo y exclusivamente como consecuencia de que la vida social se muestra como origen o sujeto de aquellos acontecimientos. A este ámbito pertenecen preguntas como éstas: en las evoluciones históricas de las índoles más diversas que sólo coinciden por sostenerse en un grupo de características en cada caso, ¿puede encontrarse una ley común, un ritmo sólo deducible de este hecho? Se ha afirmado, por ejemplo, que todas las evoluciones históricas se realizarían en su primer nivel en una unidad indiferenciada de muchos elementos, que en el segundo nivel llevarían a una autonomía diferenciada de éstos que así llegarían a ser extraños entre sí, y que en un tercer nivel mostrarían una nueva unidad, pero que entonces

consistiría en el armonioso engranaje de sus elementos que se conservan en su peculiaridad; más brevemente: el camino de todas las evoluciones plenamente realizadas iría de la unidad indiferenciada a la multiplicidad diferenciada y de ésta a la unidad diferenciada. O bien se ve en toda vida histórica un proceso que parte desde una comunidad orgánica y avanza hacia una contigüidad mecánica; posesión, trabajos, intereses surgirían en un primer tiempo en solidaridad entre los individuos que sostienen la vida del grupo, pero luego se repartirían a personas egoístas de las que cada una sólo buscaría lo suyo y que sólo se relacionaría con las demás a partir de esta actitud; lo primero sería la demostración de una voluntad inconsciente, sólo manifiesta en el sentimiento de nuestra esencia más profunda, mientras que lo otro sería un producto de la arbitrariedad y del entendimiento calculador. O bien: se creía poder constatar una relación fija entre la visión espiritual del mundo de cada época determinada con su situación social, donde ambas serían en cierto modo sólo dos manifestaciones de la evolución biológica. Según esta posición, el conocimiento humano atravesaría, en grandes rasgos, tres estadios: el teológico que explica los fenómenos naturales a partir de la voluntad caprichosa de determinados seres, el metafísico, en el que las causas sobrenaturales se sustituyen por leyes pero de tipo místico y especulativo, como la «fuerza vital», «los fines de la naturaleza», etcétera; finalmente, el estadio positivo que representa la ciencia experimental y exacta actual. Cada una de las ramas de la ciencia se desarrollaría a través de estos tres estadios, y la observación de ello descubriría así la evolución social en su ramificación a toda una serie de ámbitos.

Además, estas categorías implican preguntas como la de las condiciones del *poder* de grupos en contraste con el poder de individuos. Las condiciones de estos últimos son más directamente observables: inteligencia, energía, cambio adecuado de consecuencia y flexibilidad, aunque también han de existir ciertas fuerzas aún oscuras que justifican propiamente el poder histórico de figuras como Jesús, por un lado, y Napoleón, por el otro, y que no se aclaran en absoluto por denominaciones como fuerza sugestiva, prestigio, etcétera. En el ejercicio del poder por parte de los grupos, tanto frente a sus individuos como frente a otros grupos, al lado de estas fuerzas actúan aún otras energías: la capacidad de una intensa concentración lo mismo que la de una disolución en actividades individuales especiales, la fe consciente en espíritus conductores, y también los impulsos oscuros de expansión, los egoísmos paralelos de personas singulares, la entrega altruista a todo el conjunto, el dogmatismo fanático y la libertad espiritual que lo examina todo. Todo esto no sólo tiene sus efectos para el ascenso –y en su orientación negativa por la decadencia– de unidades políticas de pueblos, sino para toda clase de agrupaciones económicas y religiosas, de partidos y familias; pero la pregunta no es aquí cómo se origina la socialización como tal, sino cuáles son los destinos que se pueden constatar inductivamente de una sociedad en tanto sujeto que ya se ha configurado.

Otra pregunta que se plantea frente a todas las situaciones y acontecimientos observados sociológicamente es cómo el comportamiento, la actuación y la formación de ideas colectivas se sitúan proporcionalmente en cuanto a su *valor* frente a las correspondientes manifestaciones que emanan directamente de los individuos. ¿Qué diferencias

de nivel existen, medidas según criterios en algún sentido ideales, entre los fenómenos sociales y los individuales? Ni para la cuestión anterior ni para ésta resulta problemática la estructura interna y fundamental de la sociedad, sino que ésta ya se presupone, los hechos de la vida se observan desde ella, y la pregunta es: ¿qué rasgos generales sobresalen en estos hechos cuando se los enfoca en esta dirección? El segundo capítulo del presente texto dirigirá el examen al problema del nivel como ejemplo de este tipo sociológico, que se podría llamar el de la «sociología general».

[b] *El estudio de las formas de socialización*
(«Sociología pura o formal»)

La abstracción científica traza aún desde otra dirección una línea a través de la plena concreción de los fenómenos sociales, relacionando todo aquello que es «sociológico» en un sentido que comentaremos enseguida y que me parece ser realmente decisivo, conduciendo aquello a la unidad de un tipo de conocimiento aunque en la realidad no existe en esta forma aislada y recompuesta, sino que está abstraído a partir de la unidad de la vida precisamente de esta realidad. Todos aquellos hechos sociales, como ya ha sido mencionado, ciertamente no son *sólo* sociales, y siempre es un contenido de tipo sensorial, espiritual, técnico o fisiológico que se sostiene, se produce o se transmite socialmente y del que así resulta la configuración total de la vida social. Mas también esta configuración social de tales contenidos ha de ser investigable por sí misma en una división del trabajo de la ciencia, tal como la abstracción geométrica investiga los puros volúmenes de los cuerpos, aunque empí-

ricamente sólo se dan como formas con contenidos materiales. Si se puede decir que la sociedad es el efecto recíproco de la acción de los individuos, entonces la descripción de las formas de este efecto recíproco sería la tarea de la ciencia de la sociedad en el sentido más estricto y auténtico de «sociedad». Si el primer ámbito de problemas abarcaba toda la vida histórica hasta donde está socialmente formada, pero comprendiendo siempre esta socialidad como un todo, este segundo incluye las formas mismas que convierten la mera suma de seres humanos vivientes en sociedad y sociedades. Esta investigación —se la podría llamar la «sociología pura»— extrae de los fenómenos el elemento de la socialización desprendiéndolo inductiva y psicológicamente de la multiplicidad de sus contenidos y fines que por sí mismos aún no son sociales, tal como la gramática separa en el lenguaje las formas puras de los contenidos en los que aquéllas son activas. De hecho, en los grupos sociales más diversos en cuanto a sus fines y todo su significado, encontramos las mismas formas de comportamiento de los individuos entre sí. Superioridad y subordinación, competición, imitación, división del trabajo, formación de partidos, representación, simultaneidad de la unión hacia el interior y del cierre hacia el exterior e incontables otros fenómenos parecidos se encuentran en una sociedad estatal lo mismo que en una comunidad religiosa, en una banda de conspiradores, en una asociación económica, una escuela de arte o en una familia. Por diversos que sean los intereses debido a los que se producen, en general, estas socializaciones, las formas en las que se realizan, sin embargo, pueden ser las mismas. Y también, por otro lado, el mismo interés en cuanto a su contenido puede manifestarse en

formas muy diversas de socialización, por ejemplo, el interés económico se persigue tanto por medio de la competencia como por la organización planificada de los productores, tanto por la cerrazón frente a otros grupos económicos como por la asociación con éstos; los contenidos religiosos de la vida exigen en un caso formas liberales en otro centralizadas de la comunidad, aunque sigan siendo iguales en sus contenidos; los intereses que subyacen en las relaciones entre los sexos se satisfacen en una casi infinita variedad de formas familiares apenas abarcables con la mirada, etcétera.

Por tanto, así como la forma en la que se realizan los contenidos más divergentes puede ser la misma, también a la inversa, pueden los contenidos ser iguales mientras que la interacción de los individuos que los sostiene se mueve en una gran diversidad de formas; de este modo los hechos, aunque materia y forma constituyen una unidad dada e inseparable de la vida social, legitiman la separación en función del estudio sociológico: la observación, ordenación sistemática, fundamentación psicológica y evolución histórica de las formas puras de la socialización. En este caso, al contrario del primer grupo de problemas, la sociología no es una ciencia especial en cuanto a sus contenidos, pero sí en cuanto al planteamiento de preguntas inconfundiblemente demarcadas frente a estos objetos. El tercer capítulo de este esbozo ofrecerá por un lado un ejemplo singular del fenómeno de la «sociabilidad», por otro lado un símbolo de la imagen de conjunto de este tipo de investigación.*

* Quisiera señalar que mi obra *Sociología*, ya mencionada, trata de describir las «Formas de la socialización» de la manera que por ahora está a mi alcance, aunque no es en absoluto completa.

[c] *El estudio de los aspectos epistemológicos y metafísicos de la sociedad («Sociología filosófica»)*

Los enfoques adoptados frente a los hechos dados que exige el estadio actual de la ciencia, permiten discernir finalmente aún un tercer ámbito de preguntas que se dirigen al hecho de la sociedad. En la medida en que en cierto modo conectan con los límites superior e inferior de ésta, pueden calificarse, por cierto sólo en un sentido más amplio, como sociológicas; en cambio por su carácter propio, habrán de calificarse como filosóficas. Su *contenido* lo constituye sólo el sencillo hecho de que, por ejemplo, la naturaleza y el arte, de los que desarrollamos *inmediatamente* la ciencia natural y la ciencia del arte, también proporcionan los objetos de la filosofía de la naturaleza y del arte, cuyos intereses y métodos se hallan en otro nivel del pensamiento, el nivel donde se interroga a cada singularidad real acerca de su significado para el conjunto del espíritu, de la vida, de la existencia en general y la legitimidad de estas singularidades dentro de estos conjuntos.

“ Por tanto, lo mismo que cualquier otra ciencia exacta que se dedica a la comprensión inmediata de lo dado, también la ciencia social está delimitada por dos ámbitos *filosóficos*. Uno incluye las condiciones, conceptos fundamentales y presupuestos de la investigación singular, en la que no pueden encontrar un resultado, puesto que ya subyacen en su base; en el otro, esta investigación singular se lleva a complejos y contextos y se la relaciona con preguntas y conceptos que no tienen cabida dentro de la experiencia y del conocimiento fáctico inmediato. El primer ámbito es la teoría del conocimiento de los campos singulares en cues-

tion, el segundo es su metafísica.⁷⁹ Las tareas de las diversas ciencias sociales, como la doctrina de la economía y de las instituciones, la historia de las costumbres y de los partidos, la teoría de la población y la indagación de la estructuración profesional, no se podrían tratar si no se presuponen como indiscutibles ciertos conceptos, axiomas y procedimientos. Si no presupusiéramos cierto grado de tendencia egoísta al beneficio y al placer, pero también una limitación de éste por la coacción, las costumbres y la moral; si no nos otorgáramos el derecho de hablar de los estados de ánimo de una masa como de una unidad aunque muchos de sus elementos sólo participan exteriormente o disienten; si no declaráramos como comprendida la evolución dentro de una provincia cultural por poderla reproducir en nuestra mente como una evolución ascendente que obedece a una lógica psicológica, no seríamos capaces de componer los incontables hechos en una imagen social. En todas estas y muchas otras situaciones, el pensamiento dispone de modos de proceder con los que se acerca a la materia prima de los acontecimientos singulares para obtener de ella conocimientos sociológicos, de manera parecida como el pensamiento toma los fenómenos externos de ciertos presupuestos sobre el espacio, la materia, el movimiento o la calculabilidad, sin las cuales y contando sólo con los primeros, jamás podría construir la ciencia de la física. Cada ciencia social en particular suele aceptar con razón esta base de sí misma sin cuestionarla; es más, ni siquiera puede tratarla dentro de su propio campo, porque está claro que debería incluir para esto todas las demás ciencias sociales. Por tanto, aquí entra en función la sociología como la teoría del conocimiento de las ciencias sociales especia-

les, como el análisis y la sistemática de los fundamentos que en éstos actúan para darles formas y normas.

Así como estos planteamientos ahondan por debajo de los conocimientos concretos de la existencia social, otros se sitúan por encima de éstos: tratan de completar con hipótesis y especulaciones el carácter inevitablemente fragmentario propio a estos como a cualesquiera otros resultados empíricos, para obtener una imagen de conjunto concluyente; ordenan los acontecimientos caóticamente contingentes en series que siguen una idea o tienden a un fin; preguntan dónde el indiferente transcurso de los acontecimientos según leyes naturales podría dar lugar a un sentido de los fenómenos singulares o del conjunto; afirman o ponen en duda –ambas cosas igualmente a partir de una visión del mundo supraempírica– que a todo este juego de los fenómenos sociales e históricos sea inherente un significado religioso o una relación conocible o intuible con el fundamento metafísico del ser. Aquí surgen especialmente preguntas como éstas: ¿Es la sociedad la finalidad de la existencia humana o un medio para el individuo? ¿Se halla el valor definitivo del desarrollo social en la formación de la personalidad o en la de la asociación? ¿Hay, en general, un sentido y una finalidad en las configuraciones sociales o se realizan estos conceptos sólo en el alma individual? ¿Muestran los estadios de desarrollo típicos de las sociedades una analogía con evoluciones cósmicas, de modo que existiría una fórmula general del principio mismo del ritmo de evoluciones –por ejemplo la alternancia de diferenciación e integración– que se manifestaría en los hechos sociales lo mismo que en los materiales? ¿Se rigen los movimientos sociales por el principio del ahorro de fuerzas, por motivos mate-

rialistas o ideológicos? Resulta patente que este tipo de preguntas no se puede contestar por la vía de la constatación de hechos; más bien se trata de la *interpretación* de hechos constatados y de llevar lo relativo y problemático de la mera realidad social a una visión de conjunto que no entra en competencia con las tareas empíricas porque sirve a exigencias del todo diferentes que éstas.

Está claro que en este ámbito el tratamiento de los problemas depende mucho más de la diversidad de las visiones del mundo, de valoraciones individuales y partidistas, de convicciones últimas y no justificables, que dentro de los otros dos campos de la sociología que están más delimitados por los hechos reales. Por esto, el tratamiento de una cuestión singular tomada como ejemplo no podría mostrar la objetividad que en este punto se exige y no podría ilustrar en la misma medida como en las otras toda la tipología de manera válida. Por esto me parece más aconsejable trazar en el último capítulo una línea de teorías pertinentes dentro de aquel desarrollo –sostenido por la historia general del espíritu– que se han encontrado, a través de diversos contrastes, en una época determinada.

II

El nivel social y el nivel individual

(Ejemplo de sociología general)

En las últimas décadas, cuando la socialización, la vida de los grupos como unidades, se convirtieron en objeto de investigaciones propiamente sociológicas —o sea, no el destino histórico o la política práctica de individuos, sino aquello que les es común por ser «sociedades»— una cuestión más que pertinente era qué rasgos de carácter distinguían realmente a este sujeto sociedad de los de la vida individual como tal. Desde el punto de vista exterior las diferencias son manifiestas, por ejemplo, en principio, la inmortalidad del grupo frente a la desaparición del ser humano singular, la posibilidad del grupo de excluir elementos muy importantes sin extinguirse y esto en una dimensión que para la vida individual significaría la aniquilación, y otros aspectos más. Pero estas preguntas emergentes eran de un carácter interior, si se quiere, psicológico. Con independencia de si se considera la unidad del grupo más allá de sus individuos

como una ficción o una realidad, en función de la interpretación de los hechos hay que tratarla como si fuera un sujeto con vida propia, leyes propias y rasgos de carácter propios. Y las diferencias precisamente de estas determinaciones frente a las de la existencia individual como tal exigen su aclaración para justificar el derecho del planteamiento sociológico.

1. Las determinaciones del grupo y las vacilaciones del individuo

A este respecto se ha formulado la afirmación –desde la que se pueden trazar muchas líneas hasta la constatación de dichas diferencias– de que las actuaciones de las sociedades sean mucho más eficaces en perseguir fines y en acertarlos que las de los individuos. La persona singular se vería empujada por sentimientos, impulsos y pensamientos contradictorios en una y otra dirección, no sabría decidir en absoluto en todo momento entre las posibilidades de su comportamiento con firmeza subjetiva y mucho menos aún con acierto objetivo; el grupo social, en cambio, aunque cambiase a menudo sus orientaciones de acción, estaría en cada momento resuelto sin vacilaciones a favor de una y avanzaría directamente, sobre todo, siempre sabría a quien considerar su enemigo y a quien su amigo. Entre querer y hacer, medios y fines de una generalidad existirían menos discrepancias que en los individuos. En esta relación, los individuos aparecerían más «libres», mientras que los actos de una masa estarían determinados por «leyes naturales». Por muy discutible que sea esta formulación, sólo exagera una diferencia

realmente existente y altamente llamativa entre los dos fenómenos.

Ésta se da por el hecho de que las metas del espíritu público, de una colectividad en general, corresponden a aquellas que en el individuo suelen presentarse como sus más fundamentales y primitivas. Acerca de ello sólo nos puede engañar el poder que tales metas adquieren por la extensión de su ámbito y la técnica extremadamente compleja con las que especialmente el ente público moderno realiza aquellas metas, sirviéndose de las inteligencias individuales. En la misma medida en que la persona singular no vacila y no se equivoca en sus fines más primitivos, tampoco lo hace el grupo social en general. El asegurar la existencia, la adquisición de nuevas posesiones, el placer de afirmar y ampliar la propia esfera de poder, la protección de lo adquirido, éstos son los estímulos fundamentales del individuo, en función de los cuales puede asociarse para su utilidad con un número indefinido de otros. Puesto que en estas tendencias principales los individuos no eligen ni vacilan, tampoco la tendencia social que los une conoce elección o vacilación. A ello se añade que, si el individuo decide claramente y está seguro de sus metas al emprender acciones puramente egoístas, la masa lo hace cara a todas sus metas; no conoce el dualismo entre impulsos egoístas y altruistas en el que el individuo se encuentra a menudo sin poder resolverlo y que tantas veces hace que, a través de ambos, se quede palpando en el vacío. De manera acertada se ha denominado este derecho, es decir la primera y esencial condición de vida de grandes y pequeñas unidades, como el «mínimo ético». Por tanto, las normas que son suficientes, aunque sólo escasamente, para el funcionamiento del con-

junto, para el individuo sólo son el mínimo con el que puede vivir exteriormente como ser social; si sólo se atuviera a éstas sin someterse además a una gran cantidad de otras leyes, se trataría de una existencia éticamente anormal y totalmente imposible.

2. El individuo y su membresía grupal

Con ello se indica una diferencia de nivel entre la masa y el individuo que sólo se produce y se puede comprender porque las cualidades y maneras de comportamiento con los que el individuo «forma la masa» y que introduce en el espíritu de conjunto se pueden diferenciar de las otras en el propio individuo y constituyen en cierto modo su propiedad privada que lo separa como individuo del terreno compartido con todos. Mas aquella primera parte de su carácter sólo puede formarse de elementos esenciales más primitivos, entendidos desde el criterio de la finura y espiritualidad. Y esto en primer lugar por la razón de que, con relativa seguridad, sólo estos están presentes en todos. Porque si el mundo de los organismos atraviesa una paulatina evolución de las formas más inferiores a las superiores, las propiedades más inferiores y primitivas son en todo caso las más antiguas; ahora bien, si son las más antiguas, también son las más extendidas, porque la herencia de la especie se transmite con tanta más seguridad a cada individuo cuanto más tiempo se ha ido conservando y consolidando. Los órganos de adquisición más reciente, como lo son en mayor medida los superiores y más complicados, siempre se muestran más variables, y no se puede decir con seguridad si ya

los compartirán todos los ejemplares de la especie. La antigüedad de la herencia de una característica es la que establece la relación real entre el nivel bajo de aquella y su extensión. Pero no sólo está en cuestión la herencia en sentido puramente biológico. También los elementos espirituales, que se han vuelto objetivos en palabras y conocimientos, en orientaciones de sentimientos, normas de voluntad y juicio, que se introducen en los individuos de manera consciente o inconsciente como tradición, lo hacen de manera tanto más segura y general cuanto más firme y obviamente están integrados en el nivel espiritual de una sociedad en su evolución temporal, es decir cuanto mayor es su antigüedad. Sin embargo, en la misma medida también son menos complicados, en cierto modo de grano más grueso, más próximos a las manifestaciones y necesidades inmediatas de la vida. Tan pronto como los contenidos anímicos se elevan a niveles más sublimados y diferenciados, baja la probabilidad de que se encuentren en posesión de todo el mundo y se trasladan al otro ámbito: el –más o menos– individual que una persona singular sólo comparte casualmente con otras.

3. Aprecio por lo antiguo y aprecio por lo nuevo

A partir de esta circunstancia fundamental comprendemos el fenómeno que atraviesa toda la historia cultural: que por un lado lo antiguo como tal goza de un aprecio especial, pero, por otro lado, se aprecia justamente lo nuevo y lo raro como tal. Acerca de lo primero no hace falta extenderse mucho. Tal vez el aprecio de lo desde siempre exis-

tente y tradicional se debe no sólo a la pátina de la edad y a su encanto místico y romántico, sino justamente a la circunstancia aquí acentuada de que al mismo tiempo es lo más generalmente extendido y lo que con mayor seguridad está arraigado en todo individuo. Esto reside en cada uno dentro o cerca del estrato en el que se generan las valoraciones instintivas, indemostrables e irrefutables. Cuando en la temprana Edad Media se mostraban ante los tribunales dos documentos reales que se contradecían acerca de un asunto en litigio y el más antiguo era generalmente el vigente, en este hecho seguramente influía menos la convicción de que el más antiguo era más justo, sino el sentimiento de que, debido a su existencia más larga, la determinación de lo que sería justo se había extendido y consolidado en un radio más amplio de lo que había podido hacerlo el documento más reciente. Se lo aprecia más porque su existencia más larga es la causa real de que corresponde al sentimiento de justicia de la mayoría. Pero si se supone en general –lo que sin duda hay que hacer pese a todas las excepciones admitidas– que lo más antiguo es lo más simple, menos especializado y menos articulado, resulta que no sólo en función de esto está accesible a una generalidad mayor, sino que ya lo es también puramente por ser el más antiguo, o sea que es el que con mayor seguridad se ha transmitido exterior e interiormente a cada individuo y por eso resulta más obviamente legítimo y depositario de valor.

Pero el mismo presupuesto también hace comprensible la apreciación inversa. La afirmación de Lessing: «los primeros pensamientos son los pensamientos de todos» sólo significa que los pensamientos que emergen instintivamente,

es decir, de los estratos más consolidados –por vivir más tiempo dentro de nosotros– son los que por esta razón son los más generalmente extendidos. Y esto justifica su tono despreciativo frente a tales pensamientos, más allá de los cuales parece que comenzarían, en su opinión, los más valiosos, en los que se muestra la individualidad y la novedad, inseparables en sus efectos recíprocos. En la India encontramos órdenes sociales jerárquicos de los oficios que dependen de la edad: generalmente se tienen en más alta estima a los jóvenes, probablemente porque serán los oficios más complicados, finos, difíciles y por esto sólo accesibles al talento individual. La razón del aprecio por lo nuevo y raro se halla en la «sensibilidad por las diferencias» de nuestra constitución anímica. Lo que pretende atraer nuestra atención, despertar nuestro interés, intensificar nuestra emoción interior, debe destacar de alguna manera de lo evidente, lo cotidiano, lo que interior y exteriormente nos es habitual.

4. El significado sociológico de la coincidencia y la diferencia entre individuos

La coincidencia y la diferencia determinan sobre todo la mutua importancia práctica que las personas tienen para otras. La coincidencia con otros, como hecho y como tendencia, no es menos importante que la diferencia y, en sus más variadas formas, ambas son los grandes principios de todo desarrollo exterior e interior, de modo que la historia cultural de la humanidad misma se puede definir como la historia de la lucha y de los intentos de reconciliación entre ellos. Sin em-

bargo, para la acción dentro de las circunstancias del individuo la diferencia con respecto a los otros es de un interés mucho mayor que la coincidencia entre ellos. Lo que determina y desafía en buena medida nuestra actividad es la diferenciación con respecto a otros seres; necesitamos observar sus diferencias cuando queremos servirnos de ellas y ocupar la posición correcta entre los demás. El objeto del interés práctico es aquello que nos pone en ventaja o desventaja frente a ellos, en cambio no aquello en lo que coincidimos con ellos, que es más bien el fundamento obvio de toda acción que avanza. Darwin cuenta que en sus numerosos contactos con criadores de animales no encontró ni uno que creyera en el origen común de las especies; el interés por aquella desviación que caracterizaba la variante obtenida y el valor práctico que ésta llegaba a tener para él ocupaba de tal manera su conciencia que no quedaba lugar en ella para la coincidencia en todo lo principal con las demás razas o especies. Este interés por el carácter diferenciado de lo que se posee se extiende comprensiblemente también a las otras relaciones del yo. En términos generales podrá decirse que ante una coincidencia con lo general que objetivamente es tan importante como una individualización, para el espíritu subjetivo la primera existirá más en forma inconsciente y la segunda más en forma consciente. La conciencia se ahorrará en todo caso la atención a la funcionalidad orgánica intrínseca, puesto que para ella es más necesaria la finalidad práctica para la vida. El interés por la diferenciación es incluso lo bastante grande como para producirla en la práctica aun allí donde no hay ninguna razón objetiva para ello. Así, se observa que las asociaciones –desde los cuerpos legislativos hasta las comisiones

de entretenimientos– que tienen puntos de vista y propósitos absolutamente homogéneos, se separan al cabo de un tiempo en partidos que se comportan entre ellos como todo el conjunto que forman se comportaría, por ejemplo, frente a otro de motivación radicalmente distinta. Parece como si el individuo sintiera de tal modo su importancia únicamente en contraste con otros, que se crea este contraste artificialmente donde en un principio no existe, e incluso donde todo lo común, dentro de lo que se busca la diferencia, se basa precisamente en la uniformidad frente a otros contrastes.

5. La superioridad del individuo sobre la masa

El hecho de que lo nuevo, raro o individual (parece claro que sólo se trata de tres lados diferentes de un mismo fenómeno fundamental) se valora como lo más selecto, tal como lo muestra la historia cultural y social en incontables repeticiones, aquí sólo ha de iluminar su contrapartida: que las propiedades y modos de comportamiento con los que el individuo forma la masa por compartirlos con otros, aparecen como inferior en su valor. Aquí encontramos lo que se podría llamar la tragedia sociológica. Cuanto más finas, altamente desarrolladas y cultivadas sean las cualidades que posee el individuo, tanto más improbable se vuelve la coincidencia y por tanto la uniformidad precisamente de aquéllas con las cualidades de otros y tanto más se extienden hacia la dimensión de lo incomparable, mientras que se reducirán a estratos tanto más bajos y sensitivamente primitivos aquellos aspectos en los que puede asemejarse con

seguridad a otros y formar con ellos una masa de carácter uniforme. Así fue posible que se hablara del «pueblo» y de la «masa» con desprecio sin que los individuos tuvieran que sentirse afectados, ya que, en efecto, no se designaba a ningún individuo. Cuando se mira la persona singular como tal y en su conjunto, posee cualidades mucho más altas de las que integra en la unidad colectiva. Esta circunstancia la formuló Schiller de manera clásica: «Cada uno, si se lo mira individualmente, es más o menos prudente y sensato. Si se junta en una corporación, se convierte en necio». Acentuando más fuertemente el elemento de las individualidades que, divergiendo en las direcciones más diversas, sólo conservan las partes situadas en lo más bajo de la personalidad como punto de coincidencia, Heine expresó la situación así: «Raras veces me comprendisteis, / raras veces también yo os comprendí. / Sólo cuando nos encontramos en el fango, / congeniamos enseguida». Esta diferencia de nivel entre el sujeto individuo y el sujeto masa se extiende tan lejos y con tantas consecuencias a través de toda la existencia social que merece la pena citar aún algunas afirmaciones precisamente de personalidades cuya posición histórica, en principio muy diferente, les aportó a todas una experiencia especialmente rica de situaciones por encima de las privadas. Se dice que Solón afirmó que cada uno de sus atenienses sería un zorro astuto, pero cuando los tenía reunidos en la *panyx*, serían como un rebaño de ovejas. Cuando el cardenal Retz describe en sus memorias el procedimiento del parlamento de París en los tiempos de la oposición, observa que numerosas corporaciones, por muchas personas de situación y formación distinguidas que incluyan, siempre actúan como el populacho en

sus deliberaciones y procedimientos comunes, es decir que se dejan llevar por las mismas intuiciones y pasiones como el pueblo bajo. De manera muy parecida a la de Solón se expresaba Federico el Grande cuando dijo que hablando a solas con cada uno de sus generales, éstos serían los hombres más sensatos, pero cuando los reunía en una consejo de guerra, serían imbéciles. A algo equivalente se refiere claramente el historiador inglés Freeman con su observación de que la Cámara de los comunes en cuanto al rango de las personalidades que la componen es una corporación aristocrática, pero cuando está reunida se comporta absolutamente como una pandilla de demócratas. El mejor conocedor de las asociaciones gremiales inglesas afirmó que las asambleas masivas de éstas tomarían a menudo las decisiones más insensatas y perjudiciales, de modo que la mayoría de las uniones las abandonaron a favor de asambleas de delegados. Esto lo confirman observaciones que, insignificantes por su contenido, no sólo cobran importancia sociológica por su gran frecuencia, sino también porque no dejan de ser símbolos de importantes situaciones y acontecimientos históricos. El comer y beber, por ejemplo, las funciones más antiguas y espiritualmente menos sustanciales, pueden ser el medio de unión, a veces el único, de personas y círculos altamente heterogéneos. Reuniones de hombres, incluso muy cultos, muestran la tendencia de deleitarse en contar los chistes más bajos; la alegría desenfrenada y el sentimiento de comunidad más libre de reservas se consigue en círculos más jóvenes siempre con los juegos de sociedad del carácter más primitivo y espiritualmente menos exigente. Por eso, la necesidad de buscar el agradecimiento de masas más numerosas y, en general, de expo-

nerse siempre a ellas, estropea tan fácilmente el carácter: tuerce al individuo desde su nivel de formación individual hacia abajo y hasta el punto donde se coordina con todos y con cualquiera. Cuando se considera peligroso que los periodistas, los actores, los demagogos buscan «el favor de la masa», esto no sería sin más un reproche justificado si la masa consistiera en la suma de las existencias personales íntegras, para cuyo desprecio no hay motivo alguno. Pero de hecho no se trata de esta suma, sino de una configuración nueva, que no se compone de las individualidades completas de sus participantes, sino de aquellas partes del carácter de cada uno en las que coincide con los demás y que no pueden ser otras que las más primitivas y del nivel más bajo en la evolución orgánica. A esta masa y al nivel que debe ser accesible a cada uno de sus elementos, sirven las personalidades espiritual y éticamente en peligro, pero no a cada uno de sus elementos en sí mismo.

6. El simplismo y el radicalismo de la masa

Está claro que en este nivel están excluidas todas aquellas formas de comportamiento que presuponen una mayoría de series de concepciones eficientes en su yuxtaposición. Por esto todas las acciones de masas evitan los rodeos, se dirigen, con o sin éxito, directamente a su meta por la línea más corta y están dominadas siempre por *una sola* idea, concretamente por una que ha de ser lo más simple posible. Es demasiado poco probable que cada miembro de una masa más bien numerosa lleve en su conciencia y convicción un complejo muy variado de pensamientos que fuera

idéntico al de los otros. Puesto que ante la complejidad de nuestras circunstancias cada idea simple debe ser radical y negar muchas otras aspiraciones, podemos comprender el poder de los partidos radicales en tiempos de grandes movimientos de masas y la debilidad de los partidos mediadores, que piden justicia para ambos lados en oposición. Es muy característico para el contraste entre la mentalidad griega y romana que los ciudadanos de la ciudad griega votaran como masa uniforme bajo la impresión inmediata del orador, mientras que los romanos lo hicieran por grupos fijados que se presentaban en cierto modo como individuos: *centuriatim*, *tributim*, etcétera. De ahí la relativa serenidad y sensatez de las resoluciones romanas y la frecuente desmesura y falta de reflexión de las griegas. Sin embargo, esta homofonía anímica de la multitud tiene también la consecuencia de algunas virtudes negativas, que se oponen a aquéllas que presuponen una mayoría de cadenas de reflexiones conscientes y simultáneas: la masa no miente y no disimula, aunque por esta misma disposición anímica carece generalmente de toda conciencia de responsabilidad.

7. La emotividad de la masa y de la atracción de la masa

Si se supone una continuación genética y sistemáticamente escalonada de las manifestaciones anímicas, se considerará probablemente el sentimiento (aunque no *todos* los sentimientos) como la primera y como fundamento general frente al intelecto. En cualquier caso, el placer y el dolor así como ciertos sentimientos instintivos que sirven a la con-

servación individual y de la especie, se desarrollaron antes que el operar con conceptos, juicios y conclusiones. Por esto se manifiesta en la formación del intelecto sobre todo aquel retraso de lo social con respecto al nivel individual, mientras que dentro del ámbito del sentimiento puede mostrarse lo contrario. No contradice en absoluto las valoraciones mencionadas del comportamiento corporativo si Carl Maria von Weber dice del gran público: «La persona singular es un burro y, sin embargo, el conjunto es la voz divina». Porque ésta es la experiencia del músico que apela al *sentimiento* de la masa, no a su intelecto. Por eso, quien intentó ejercer un efecto sobre las masas, siempre lo consiguió apelando a sus sentimientos, mas raras veces por una explicación teórica, por coherente que fuera. Esto es cierto especialmente para masas que se encuentran en un mismo espacio. En esta situación se da algo que se podría llamar la nerviosidad colectiva: las grandes masas a menudo tienen una sensibilidad, una pasión y excentricidad que apenas se mostraría en un miembro suyo en particular. Ya en los animales que viven en rebaños se ha observado lo siguiente: el más silencioso movimiento de alas, el más leve salto de uno solo se convierte a menudo en un ataque de pánico de todo el rebaño. El efecto a menudo enorme de impulsos pasajeros que se transmiten a una masa, el crecimiento en forma de alud de los menores estímulos de amor y odio, la excitación muchas veces totalmente incomprensible desde un punto de vista objetivo, por la que se precipita irreflexivamente de la idea al acto y que arrastra fácilmente al individuo, todo esto se debe probablemente a la influencia mutua por emanaciones del sentimiento difíciles de detectar, que, por producirse entre todos y dentro de cada uno,

finalmente se suman en cada uno a una excitación que no se explica ni desde las personas mismas ni desde el objeto. Uno de los fenómenos más instructivos y puramente sociológicos es que el individuo, por las olas del «estado de ánimo» de la masa que lo rodea, se siente como raptado por una fuerza exterior e indiferente a su ser y su voluntad individuales; y esto es así a pesar de que esta masa se compone exclusivamente de tales individuos, no hay nada más que el efecto recíproco de su actuación, que despliega una dinámica que por su magnitud aparece como algo objetivo y oculta a cada uno su propia contribución; porque, de hecho, el individuo mismo también arrastra, en la medida que es arrastrado. Una tal escalada extrema del sentimiento debido al mero hecho de estar juntos la muestra un reporte sobre los quakeros que bien parece un ejemplo de manual. Aunque la intimidad y el subjetivismo de su principio religioso en el fondo contradicen toda celebración común del servicio religioso, no obstante, ésta se produce, aunque a menudo en la forma de que se juntan para permanecer sentados en silencio durante horas. Ellos justifican estos encuentros con el argumento de que nos puede servir para acercarnos el espíritu de Dios. Pero como esto consiste para ellos sólo en una inspiración y exaltación nerviosa, éstas deben producirse al parecer por el puro estar juntos, incluso en silencio. A finales del siglo XVII, un quakero inglés describe fenómenos de éxtasis que se producen en un miembro de la reunión y sigue: debido a la reunión de todos los miembros de una comunidad en *un solo* cuerpo, a menudo un tal estado de un individuo lo comparten todos, de manera que se manifiesta a la luz del día una aparición conmovedora y terrible que ya ha ganado a muchos de ma-

nera irresistible para la comunidad. Incontables casos enseñan que la intensificación de la emoción –como si el número de los que sienten una proximidad sensitiva recíproca fuese en cierto modo el multiplicador del potencial de sentimiento aportado por el individuo– ahoga sobre todo el nivel intelectual del individuo. Cientos de veces reímos todos en el teatro o en reuniones con chistes que en casa sólo nos harían encogernos de hombros; y acerca de qué bromas vergonzosamente ingenuas registran incluso las actas de sesiones parlamentarias: expresiones de alegría. No sólo las inhibiciones críticas de la razón, sino también las de la moral quedan fácilmente suspendidas en este estado de embriaguez sociológica. Sólo él explica los llamados crímenes de masas, de los que después cada uno de los participantes se declara inocente, y lo hace con buena conciencia subjetiva y no sin legitimidad objetiva, puesto que la sobreacentuación de la vibración del sentimiento destruye aquella precisa proporción acostumbrada de las fuerzas anímicas que es el sostén de la personalidad uniforme y duradera y, por tanto, el de la responsabilidad. El hecho de que precisamente este dejarse arrastrar de una multitud también puede ir en una dirección éticamente valiosa, de un entusiasmo noble o una ilimitada voluntad de sacrificio, no anula el carácter desfigurado e irresponsable de tal estado, sino que muestra aún más claramente que nos sitúa más allá de las normas de valor que la conciencia individual, de manera eficaz o no en la práctica, ya había alcanzado en su desarrollo.

8. El nivel de la sociedad como aproximación al nivel común más bajo de sus miembros

Después de lo dicho más arriba se puede definir la formación de un nivel social con la fórmula valorativa siguiente: lo que es común a todos, sólo puede ser posesión del que menos posee. Esto ya queda simbolizado en el sentido externo de «posesión». En 1407, se reconoció oficialmente en Inglaterra que la iniciativa para la concesión de dinero correspondería a la Cámara de los comunes. Y el historiador constitucional de aquel tiempo menciona expresamente como motivo básico de ello que era competencia del más pobre de los tres estados determinar el máximo esfuerzo de contribución de la comunidad. Lo que todos dan por igual, sólo puede ser la cuota de los más pobres. Aquí también se encuentra la razón puramente sociológica entre todas las otras por las que un usurpador que quiere someter una sociedad ya dividida en estados, suele apoyarse en las capas inferiores. Para levantarse por encima de todos por igual, debe nivelarlos. Mas esto no se puede lograr subiendo las inferiores, sino bajando las superiores al nivel de aquellas. Por esto es muy engañoso cuando se llama «nivel medio» el nivel de un conjunto visto como unidad y que en la práctica actúa como unidad. La media significaría que la altura de posición de los individuos singulares se suma en cierto modo y que el resultado sería la división por su número. Esto implicaría una elevación de los que se encuentran en la posición más baja, lo que no es posible. Muy cerca del nivel de estos últimos se encuentra más bien el del conjunto en tanto todos los que lo sostienen deben participar en él con los mismos valores existenciales y la misma eficacia.

No al nivel de la «media» sino al del límite inferior de los participantes se halla el carácter del comportamiento colectivo; y si no me equivoco, el uso del lenguaje ya ha rectificado internamente este hecho, porque la palabra «mediocridad» no significa en absoluto la media real del valor de una totalidad de existencias o esfuerzos, sino una cualidad muy por *debajo* de este valor permanente.

Puesto que en este marco estrecho sólo hay espacio para trechos breves de los caminos sociológicos pero no para su conclusión, por lo que la cuestión de sus contenidos no puede apuntar a decisiones definitivas sobre éstos, sino sólo a la forma y al método de su tratamiento, sólo señalo aquí provisoriamente aún dos de las diversas restricciones y conceptos opuestos con los que topa este esquema general de la formación de niveles sociales. En primer lugar, este nivel no se fija casi nunca a partir del más *bajo* de sus portadores, sino, como ya lo insinué, sólo tiende hacia éste, manteniéndose no obstante generalmente algo por encima de él. Esto se debe a que alguna resistencia –si bien en medidas muy variables– suele manifestarse contra la bajada colectivista por parte de los elementos situados más alto, y esta resistencia se suma de manera que se da una cierta detención de la acción de conjunto antes de la valoración al nivel más bajo posible.

Hay otra restricción de un impacto profundo con el que topa el esquema, aunque se lo reconozca en principio como correcto. Lo que decía era que el tener y ser igualitario de todos sólo puede ser de tal manera que el que tenga el mínimo será el miembro que tenga la existencia mínima. Por tanto, si se trata de construir la masa como configuración y la nivelación de personalidades en otros aspectos diferentes, ésta sólo se puede efectuar con el descenso, siem-

pre posible, de los situados en un nivel más alto, mas nunca por el ascenso raro o nunca posible de todos los situados en los niveles más bajos. Sin embargo, este mecanismo, orientado a lo psicológico, no es incuestionable. Aquel descenso del nivel superior, de hecho, *no* siempre es posible. Resulta que toda esta consideración se basa en la imagen –desde luego muy cruda y problemática– de la estructura del alma, en el sentido de que en ella diferentes estratos están en cierto modo sobrepuestos: sobre los primitivos, carentes de espiritualidad, que son los biológicamente más consolidados y que se deben presuponer en todas partes, se sitúan los más excepcionales por su contenido, los más jóvenes y finalmente los muy sutiles que están diferenciados hasta la completa individualidad. Y, en consecuencia, parecía que se podía expresar un estado de hecho de tal manera que incluso en el estadio de la más alta formación de la individualidad se podría producir su anulación consciente o inconsciente y que el comportamiento del individuo lo podrían determinar exclusivamente los estratos más primarios, por lo que se podría producir un espíritu unificado, compuesto por contribuciones igualadas de esta manera. Ahora bien, esto puede suceder alguna vez o a menudo, pero no sucede *siempre*. En algunos caracteres aquellos estratos más bajos están junto a los más altos en una unidad individual tan firme que resulta desacertada la expresión, aunque tentadora como analogía física, de que el ser humano siempre puede bajar fácilmente, pero sólo difícilmente o de ningún modo subir. En el terreno ético esto se vuelve sin más transparente a la comprensión. Si aquí los rasgos de la avidez de placer y crueldad, la codicia y la mendacidad aparecen como los escalones más bajos de la estratificación aní-

mica, para una persona de mayor nobleza, aunque no fuera libre de rudimentos y tendencias inconfesables de esta clase, resultaría simplemente imposible ponerse a este nivel en su modo de actuar y de suspender realmente sus cualidades superiores aunque fuese a favor de una bajada de nivel inocua. Esta imposibilidad rige mucho más allá del campo ético. Ciertamente, el sirviente no entiende al héroe porque no puede elevarse a su nivel; pero el héroe tampoco entiende al sirviente porque no puede bajar a la subordinación de éste. Una diferencia muy significativa entre los seres humanos consiste en si, en general, *son capaces* de hacer callar sus fuerzas y aficiones más valiosas ante las inferiores, por muy indudablemente que éstas estén presentes en ellos y con independencia de la medida en que lo estén. En cualquier caso, ésta es una de las razones principales por las que en todas las épocas ciertas personalidades nobles y espirituales se han mantenido alejadas de la vida pública, particularmente porque cara a un posible papel de líder ellos mismos sentían lo que, una vez, con respecto a su partido, un gran político formuló así: «Soy su líder, por tanto debo seguirles». Esto no muestra aún el valor de conjunto más alto de tales personalidades abstinentes, a pesar de la palabra de Bismarck de que «la política estropea el carácter», que remite a la misma situación de fondo. Más bien manifiesta una cierta debilidad y carencia de seguridad de sí mismo en los estratos más altos de la personalidad si no se atreve a bajar lo bastante al nivel social como lo requiere la lucha contra éste, que siempre es una lucha a favor de un nivel más alto. Lo que se ve así es que las personas del nivel individual más alto, siempre que rehuyen el contacto con el nivel social inferior, impiden la elevación general de éste.

III

La sociabilidad

(Ejemplo de sociología pura o formal)

Puesto que ahora procedemos a una aplicación del motivo fundamental que, según la definición en el capítulo introductorio, constituía una «sociología pura» como ámbito problemático específico, aquí debemos formularlo otra vez. Porque dicho motivo no sólo determina este ejemplo como el principio de investigación más general y compartido con muchos otros, sino que él mismo proporciona inmediatamente la *materia* para el caso de aplicación que ahora se describirá.

1. Contenidos (materiales) vs. formas de vida social

Este motivo decisivo está determinado por dos conceptos: el de que en toda sociedad humana se puede distinguir su contenido y su forma, y el de que su propio significado

constituye la repercusión recíproca de la interacción de los individuos. Esta repercusión recíproca de la interacción siempre surge de determinados impulsos o en función de determinados fines. Los instintos eróticos, los intereses materiales, los impulsos religiosos, los fines de la defensa y del ataque, el juego y el trabajo lucrativo, la prestación de ayuda, la enseñanza e incontables otros, hacen que el ser humano entre con los otros en una relación de estar juntos, de actuar unos para otros, con otros, contra otros, en una correlación de circunstancias, es decir que ejerce efectos sobre otros y sufre efectos por parte de éstos. Estas repercusiones recíprocas significan que los portadores individuales de estos impulsos causantes y fines forman una unidad, o sea una «sociedad». Todo aquello que en los individuos, en los lugares inmediatamente concretos de toda realidad histórica está presente como impulso, interés, finalidad, inclinación, estado psíquico y movimiento, de tal manera que a partir de ello o en ello se produce el efecto sobre otros y se recibe estos efectos, esto lo llamo el contenido, en cierto modo la materia de la socialización. En sí mismas, estas materias con las que se llena la vida, estas motivaciones que la impulsan, aún no son de índole social. Ni el hambre o el amor, ni el trabajo o la religiosidad, ni la técnica o los resultados de la inteligencia significan ya por su sentido inmediato una socialización; más bien sólo la van formando al articular la yuxtaposición de individuos aislados en determinadas formas del ser con los otros y para los otros, que pertenecen al concepto general del efecto recíproco de la interacción. Por tanto, la socialización es la forma que se realiza de incontables maneras diferentes en las que va creando la unión de los individuos en razón de aquellos in-

tereses sensitivos o ideales, momentáneos o duraderos, conscientes o inconscientes, que empujan causalmente o arrastran teleológicamente y que se realizan dentro de esta unión.

2. La autonomización de los contenidos

A este estado de hechos se aplica un modo de función espiritual con un significado de gran alcance. Si las circunstancias y necesidades prácticas llevan a los seres humanos a elaborar el material de la vida que hay que obtener del mundo mediante las fuerzas de la inteligencia, de la voluntad, del impulso configurador, de las mociones del sentimiento, a dar a sus elementos determinadas formas en función de sus fines, de modo que sólo en estas formas hacemos funcionar y usamos este material, resulta que aquellas fuerzas e intereses se elevan de manera peculiar sobre el servicio a la vida que en un principio los había criado y obligado. Se produce una autonomización de determinadas energías de tal manera que ya no quedan adheridas al objeto que formaron para someterlo a los fines de la vida, sino que a partir de este momento juegan en cierto modo libremente en sí y por sí mismas, y crean o toman una materia que sólo les sirve ahora justamente para su propia actividad y realización. Así, todo conocimiento parece ser originariamente un medio en la lucha por la existencia; conocer el verdadero comportamiento de las cosas es de un beneficio inconfundible para la conservación y fomento de la vida. La ciencia significa, en cambio, que el conocer ya no se presta a estos esfuerzos prácticos, sino que se ha convertido en un valor propio, que escoge por sí mismo sus objetos, los configura

según sus necesidades internas y no pregunta más allá de su propia perfección. Además, la configuración de realidades perceptibles e imperceptibles según formas espaciales cerradas, ritmo y sonido, significado y organización, surgió sin duda originariamente de las exigencias de nuestra práctica. Pero cuando estas formas se convierten en fines en sí mismos y ejercen su efecto por su propia fuerza y su propia ley, selectivas y creativas desde ellas mismas y no en función de su entrelazamiento con la vida, entonces ha surgido el arte, por completo separado de la vida y extrayendo de ésta sólo lo que le sirve y que por medio de él se genera en cierto modo por segunda vez, aunque las formas en que lo hace y en que consiste, por decirlo así, se han generado dentro de las exigencias y la dinámica de la vida. El mismo giro determina al derecho en su esencia. Desde lo que exige la existencia de la sociedad se imponen o legitiman determinados modos de conducta individuales, que en este estadio son válidos y se producen exclusivamente en función de esta finalidad. Pero una vez que ha surgido «el derecho», éste ya no es el sentido de su realización; porque entonces estas conductas sólo han de producirse porque son «justas», con indiferencia de la vida que las generó y dominó originariamente y hasta el *fiat justicia, pereat mundus*. Por lo tanto, aunque el comportamiento conforme al derecho arraiga en la finalidad de la vida social, el derecho en su pureza no tiene una «finalidad», porque ya no es medio, sino que determina por sí mismo y sin legitimación por una instancia superior cómo se ha de conformar la materia de la vida. Y ahora se produce de una manera tal vez del mayor alcance este giro de eje —de la determinación de las formas de vida por su materia hacia la determinación de su

materia por las formas elevadas a valores definitivos— en todo lo que llamamos *juego*. Las fuerzas, penurias e impulsos reales de la vida producen las formas de nuestro comportamiento que son adecuadas para ésta, y que luego se convierten en el juego o, mejor dicho, como juego, en contenidos y estímulos independientes: el cazar y poner trampas, el probar las fuerzas físicas y espirituales, la competición y el exponerse a la suerte y al capricho de poderes no influenciados. Todo esto se sustrae así del flujo de la mera vida, queda descargado de la materia de ésta a la que estaba adherida su seriedad y entonces escoge o crea decidiendo por sí mismo los objetos en los que pueda ponerse a prueba y representarse en su pureza. De este modo, el juego adquiere su carácter alegre, pero también aquel significado simbólico que lo diferencia de cualquier simple diversión. Aquí se encuentra lo que justifica la analogía entre arte y juego. Las formas que desarrolló la realidad de la vida ha creado frente a ésta ambos imperios autónomos; el hecho de que por su origen están aún cargados con vida les da su profundidad y fuerza, y cuando quedan vacíos de vida se convierten en actitudes artificiales y juguetonas. Su sentido y carácter, sin embargo, se encuentra justamente en aquel giro sin compromiso con el que las formas producidas por los fines y la materia de la vida se desprenden de éstos y se convierten ellas mismas en fines y materia de su movilidad autónoma, asimilando de aquellas realidades únicamente lo que puede ajustarse a la nueva orientación y quedar absorbido por la vida propia de aquellas formas.

3. La sociabilidad como forma autónoma o forma lúdica de la socialización

Este proceso se realiza también en la separación de lo que llamé el contenido y la forma de la existencia social. Lo que en ésta es propiamente la «sociedad» consiste en el estar uno con otro, uno para otro y uno contra otro por medio de los cuales los contenidos e intereses individuales experimentan una formación o fomentación a través del impulso o la finalidad. Estas formas adquieren ahora una vida propia, se convierten en ejercicio libre de todas las raíces materiales, que se efectúa puramente por sí mismo y por el atractivo que irradia esta libertad; este fenómeno es el de la sociabilidad. Seguramente es el resultado de necesidades e intereses específicos si los seres humanos se juntan en asociaciones de culto o bandas de ladrones. Pero, más allá de estos contenidos concretos, todas estas socializaciones van acompañadas de un sentido por ellas, de una satisfacción por el hecho de estar socializado, por el valor de la formación de la sociedad como tal, de un impulso que tiende a esta forma de existencia y que es a veces el que primeramente provoca aquellos contenidos reales que sostienen una socialización en particular. Y así como aquello que se podría llamar impulso artístico, extrae en cierto modo las formas de la integridad de las cosas que aparecen para realizar a partir de ellas una figura que corresponde precisamente a este impulso, así también el «impulso de sociabilidad», en su actividad pura, desprende de las realidades de la vida social el puro proceso de socialización como un valor y una forma de felicidad, y a partir de ellos constituye lo que llamamos sociabilidad en sentido más estricto. No es

una mera casualidad del uso del lenguaje el que toda sociabilidad, incluso la más natural, si ha de tener algún sentido y consistencia, da un valor muy grande a la *forma*, a las buenas formas. Porque la forma es el mutuo determinarse, el interactuar de los elementos, que así forman una unidad; y dado que para la sociabilidad quedan suprimidas las motivaciones concretas de la unión, ligadas a las finalidades de la vida, tiene que acentuarse tanto más fuertemente y con tanta mayor eficacia la forma pura, la conexión, por así decir, libremente flotante y de interacción recíproca entre los individuos.

Su relación puramente formal con la realidad ahorra a la sociabilidad las resistencias de fricción de ésta; pero, de todos modos, cuanto más perfecta sea como sociabilidad, obtiene de la realidad también para las personas de nivel inferior una abundancia lúdicamente simbólica de la vida y una significación que el racionalismo superficial sólo busca en los *contenidos* concretos. Por esto, como aquí no los encuentra, sólo sabe desdeñar la sociabilidad como una necesidad vacía. No carece de importancia que en muchas, tal vez en todas las lenguas europeas la sociedad signifique sin más el *sociable* estar juntos. De hecho, la sociedad estatal, económica, la que se mantiene unida por algún razonamiento de finalidad, es plenamente una «sociedad». Pero sólo la sociable es «una sociedad» sin más añadidos porque, al elevarse por principio sobre cualquier contenido específico de todas las «sociedades» de carácter unilateral, representa la forma pura en una imagen en cierto modo abstracta que disuelve todos los contenidos en el mero juego de la forma.

[a] Irrealidad, tacto, impersonalidad

Considerándola desde las categorías sociológicas, designo la sociabilidad como la *forma lúdica de la socialización*, que se comporta *–mutatis mutandis–* respecto al carácter concreto determinado por los contenidos como la obra de arte respecto a la realidad. En primer lugar, sólo dentro de la sociabilidad llega a una solución el gran problema o, si se quiere, el mayor problema de la sociedad: ¿qué grado de importancia y acento le corresponde al individuo como tal dentro y frente al entorno social? Puesto que la sociabilidad en su configuración pura no tiene una finalidad material, no tiene contenido ni resultado que estuviera, por así decir, fuera del momento sociable como tal, se apoya por completo en las personalidades; no se persigue nada más que el estar satisfecho de este momento –como mucho aún de su resonancia posterior–, y así, el suceso, tanto en sus condiciones como en su resultado, queda limitado exclusivamente a los que lo sostienen personalmente. Las cualidades personales de la amabilidad, cultura, cordialidad y capacidades de atracción de todo tipo deciden sobre el carácter del estar juntos puramente sociable. Pero precisamente porque aquí todo se apoya en las personalidades, éstas no deben acentuar demasiado su individualidad. Donde los intereses, en colaboración o colisión, determinan la forma social, ya se cuidan de que el individuo no presente sus peculiaridades y rasgos únicos de una manera demasiado desenfrenada y según sus propias normas; pero donde queda suprimido este condicionamiento, debe conseguirse sólo a partir de la forma del estar juntos otro freno a la tendencia de darse relevancia personal y a la egolatría, para que este

estar juntos sea posible. Por esto, en la sociedad tiene una importancia especial el *sentido del tacto*, porque guía la autorregulación del individuo en su relación personal con otros allí donde no hay intereses externos o inmediatamente egoístas que puedan asumir la regulación. Y tal vez es el logro específico del tacto el poner límites a las impulsividades individuales, a la acentuación del yo y a las exigencias espirituales y externas que exige el derecho del otro.

Aquí se manifiesta una estructura sociológica muy llamativa. En la sociabilidad no han de entrar las significaciones objetivas que la personalidad pueda poseer, aquellas que tengan su centro fuera del círculo actual; la riqueza y la posición social, la erudición y la fama, capacidades excepcionales y méritos del individuo no han de jugar ningún papel en la sociabilidad, o como mucho pueden dar un leve acento de aquel carácter inmaterial con el que únicamente se puede introducir la realidad en el artificio social de la sociabilidad. Lo mismo que estos elementos objetivos que rodean a una persona, también debe quedar suprimido lo más pura y profundamente personal en su función como componente de la sociabilidad: lo más específicamente personal de la vida, del carácter, del estado de ánimo, del destino, tampoco tienen un lugar en la sociabilidad. Es una falta de tacto –porque contradice al momento aquí exclusivamente dominante de la *interacción*– el traer consigo a una situación de sociabilidad sólo el estado de ánimo personal alegre o disgustado, la exaltación o la depresión, la luz y oscuridad de lo más profundo de la vida. Esta exclusión de lo personal llega hasta los aspectos más exteriores: una dama no quisiera aparecer en una reunión amistosa

realmente íntima con uno o pocos hombres con un escote tan grande como lo lleva con todo desenfado en una reunión social numerosa. En ésta no se siente tan comprometida como individuo como en aquélla y se puede exponer como bajo la libertad impersonal de la máscara, puesto que sólo es ella misma, pero sin embargo no *totalmente* ella misma, sino puramente un elemento en una unión de cohesión formal.

[b] «Umbral de la sociabilidad»

El ser humano en su integridad es, por así decir, aún un complejo no formado de contenidos, fuerzas, posibilidades y, a partir de aquel, según las motivaciones y relaciones de la existencia cambiante, se configura de manera diferenciada y delimitada. Como hombre dedicado a la economía y la política, como miembro de una familia y representante de una profesión es en cada caso por llamarlo así, una elaboración construida *ad hoc*, donde su material vital está determinado en cada caso por una idea específica, fundido en una forma peculiar, aunque la vida relativamente autónoma de ésta la alimenta por supuesto la fuente de energía conjunta del yo aunque ésta no se pueda designar de manera directa. Así, en este sentido, también el ser humano en tanto ser sociable es una figura peculiar y más perfecta que en ninguna otra relación. Por un lado se ha desprendido de todas las significaciones materiales de la personalidad y entra en la forma de la sociabilidad sólo con las capacidades, atractivos e intereses de su pura humanidad. Por otro lado, esta forma se detiene ante lo totalmente subjetivo y puramente interior de la personalidad. La discreción, que frente

al otro es la primera condición de la sociabilidad, también se requiere cara al propio yo, porque en ambos casos su vulneración hace degenerar a la figura sociológica artificial de la sociabilidad a un naturalismo sociológico. Se puede hablar, por tanto, de un «*umbral de la sociabilidad*» superior y otro inferior para los individuos. Tanto en el momento en que éstos basan su estar juntos en un contenido y una finalidad objetivos como en el otro, en que lo absolutamente personal y subjetivo del individuo se manifiesta sin reservas, la sociabilidad ya no es el principio central y formador, sino como mucho sigue siendo un principio de formalismo exterior y de mediación.

[c] El «impulso sociable» y la naturaleza democrática de la sociabilidad

Mas para esta determinación negativa del carácter de la sociabilidad mediante límites y umbrales tal vez se puede encontrar el equivalente de un motivo formal positivo. Kant estableció como el principio del derecho el que cada uno tenga tanta libertad como pueda coexistir con la libertad de cualquier otro. Si nos paramos en el impulso sociable como fuente o también substancia de la sociabilidad, vemos que el principio según el que se constituye es éste: cada cual tenga tanta satisfacción de este impulso como es compatible con la satisfacción de éste para todos los demás. Si no se expresa esto desde el punto de vista del impulso, sino desde el del éxito, el principio de la sociabilidad se formula así: cada cual ha de conceder al otro aquel máximo de valores sociables (de alegría, descarga, vivacidad) que es compatible con el máximo de los valores recibidos

por uno mismo. Así como el derecho de aquella base kantiana es absolutamente democrático, este principio muestra la estructura democrática de toda sociabilidad, aunque ciertamente sólo la puede realizar cada capa social en sí misma, ya que a menudo una sociabilidad entre miembros de clases sociales muy diversas se convierte en algo contradictorio y bochornoso. Dicha igualdad se produce aquí por la supresión, por un lado, de lo totalmente personal y, por el otro, de lo puramente objetivo, o sea de aquello que la socialización encuentra como su material dado, y del que está despojada en su configuración como sociabilidad. Mas, incluso entre socialmente iguales la democracia de su sociabilidad es *escenificación*. La sociabilidad, si se quiere, crea un mundo sociológico ideal: porque en ella —como lo expresan estos principios— la alegría del individuo depende plenamente de que también los otros estén alegres, y en principio nadie puede encontrar su satisfacción a costa de sentimientos totalmente opuestos del otro; como también ocurre en muchas otras formas de organización de la vida, aunque por imperativos éticos superiores y no por su principio inmediato propio e interior.

[d] *El mundo artificial de la sociabilidad*

Sin embargo, este mundo de la sociabilidad, el único en el que es posible una democracia sin fricciones de individuos con iguales derechos, es un mundo *artificial*, construido de seres que desean crear exclusivamente esta pura interacción entre ellos que no esté desequilibrada por ningún acento material. Si ahora tenemos la idea de que entramos en la sociabilidad como «seres humanos», como lo que real-

mente somos, desprendiéndonos de todas las cargas, de todo el sentimiento de estar arrastrados en una y otra dirección, de todo lo demasiado y lo demasiado poco con que la vida real deforma la pureza de nuestra imagen, esto se debe a que la vida moderna está sobrecargada de contenidos materiales y exigencias de asuntos. Deshaciéndonos de ellos en un círculo social, creemos volver a nuestro ser natural y personal y pasamos por alto que esta dimensión personal en toda su especificidad e integridad natural tampoco constituye al ser humano sociable, sino sólo dentro de cierta reserva y estilización. En tiempos pasados, cuando aún no se tenía que lograr a esta persona sociable a partir de tantos contenidos materiales y objetivos, su ley de conformación se imponía más y más claramente frente a su *ser personal*: por esto el comportamiento personal en situaciones de sociabilidad estaba en otros tiempos regulado de una manera supraindividual mucho más ceremoniosa, rígida y rigurosa que hoy en día. Esta reducción de la periferia personal a la medida de la significación que la interacción homogénea con otros concede al individuo, puede moverse hasta el extremo opuesto: un comportamiento social específico es la *courtoisie*, con la que el fuerte, el sobresaliente no sólo se pone al mismo nivel con los más débiles, sino incluso adopta una actitud como si el otro fuese el más valioso y superior. Si la socialización es realmente interacción, su caso más puro y, por así decir, más estilizado es cuando se produce entre iguales, tal como la simetría y el equilibrio son las formas más plausibles de la estilización artística de elementos que se ofrecen a la vista. Puesto que la sociabilidad es la abstracción de la socialización, que se realiza dándole un carácter de arte o de juego, exige la forma

más pura, transparente y fácil de practicar de la interacción, *la que se da entre iguales*. Debido a su idea fundamental, debe crear la ilusión de unos seres que se despojan de tantas partes de sus contenidos materiales y que se modifican tanto en su significado exterior e interior que resultan ser iguales como seres sociables, pero de tal manera que cada uno sólo puede obtener para sí los valores de la sociabilidad con la condición de que los otros, en interacción con él, los obtienen igualmente. Es el juego en el que «se hace como si» todos fueran iguales y al mismo tiempo *como si se hiciera honor a cada uno en particular*. Esto no es mentira en la misma medida en que tampoco son mentira el juego o el arte con todas sus desviaciones de la realidad. La sociabilidad sólo se convierte en mentira en el momento en que el actuar y el hablar entran en los propósitos y los acontecimientos de la realidad práctica; del mismo modo en que el cuadro se convierte en mentira cuando pretende simular la realidad a modo de un panorama. Lo que dentro de la legalidad propia y sólo en el juego inmanente de las formas de vida realizadas en la sociabilidad es perfectamente correcto y en orden, se convierte en mentira cuando este fenómeno es mera apariencia, que en realidad se guía por fines de una índole totalmente diferente que la de la sociabilidad o pretende hacer ésta invisible; algo a que puede seducir fácilmente el entrelazamiento en la práctica de la sociabilidad con las hebras de la vida real.

[e] Juegos sociales

Esta conexión sugiere que en la sociabilidad se ubicará todo aquello que por sí mismo puede llamarse la forma sociológica de juego: sobre todo el juego mismo, que ocupa

un espacio amplio en la sociabilidad de todas las épocas. La expresión «juego de *sociedad*» es significativa en el sentido más profundo que señalé más arriba. Todas las formas de interacción y socialización entre las personas, como el querer superar al otro, el trueque, la formación de partidos, y el querer ganar, la oportunidad del encuentro y de la separación casuales, la alternancia entre oposición y cooperación, el engaño y la revancha, todo esto, que en la seriedad de la realidad se llena con contenidos de finalidades, tiene en el juego una vida que se sostiene únicamente por el atractivo de estas funciones mismas. Porque incluso allí donde el juego gira en torno a un premio en dinero, éste no es lo específico del juego —ya que se podría ganar la cantidad de muchas otras maneras—, sino para el auténtico jugador sus atractivos están en la dinámica y en el azar de esta sociológicamente significativa forma de actividad misma. El juego de sociedad tiene el doble sentido más profundo de que no sólo se lo juega en una sociedad que es su sostén exterior, sino que con él se «juega» de hecho «a sociedad».

[f] La coquetería

Además, en la sociología de los sexos, también el erotismo ha creado sus formas de juego: la *coquetería*, que encuentra en la sociabilidad su realización más liviana, pero también más amplia.* La cuestión erótica entre los sexos gira en torno

* He tratado detalladamente el carácter de la coquetería en mi libro *Philosophische Kultur* [Existen tres traducciones distintas al castellano de este libro, que se publicaron con los títulos de *Cultura femenina y otros ensayos* y *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*].

al aceptar y rechazar (aunque sus motivos son evidentemente de una diversidad y de matices infinitos y de ningún modo sólo de carácter radical o incluso puramente fisiológico), y en este aspecto es el carácter de la coquetería femenina el que contrapone una insinuada aceptación y un insinuado rechazo, que atrae al hombre sin llegar al punto de una decisión, que lo rechaza sin quitarle todas las esperanzas. La coqueta extrema su atractivo al máximo poniendo al hombre su aceptación muy cerca sin tomar finalmente la cosa en serio; su comportamiento oscila entre el sí y el no sin parar ni en uno ni en el otro. De esta manera dibuja como jugando la simple y pura forma de las decisiones eróticas y puede juntar sus oposiciones polares en un comportamiento totalmente homogéneo, puesto que el contenido decisivo y determinante que la fijaría en uno u otro extremo en principio no queda incluido en la coquetería. Y este aligerase de todo peso de contenidos firmes y realidades duraderas da a la coquetería el carácter de algo suspendido en el aire, de la distancia, de algo ideal por lo que se habla con cierta razón del «arte» —y no sólo de las «artes»— de la coquetería. Mas para que pueda extenderse en el suelo de la sociabilidad como una planta tan autóctona como lo corrobora la experiencia, debe encontrar del lado del hombre un comportamiento muy peculiar. Mientras el hombre se cierra a los encantos de la coquetería, o al contrario, mientras sigue siendo su mera víctima, que se ve arrastrado sin voluntad por sus oscilaciones entre el medio sí y el medio no, la coquetería aún no tiene la forma propiamente adecuada a la sociabilidad. Ésta sólo aparece cuando el hombre no pide más que este juego libremente flotante, en el que un cierto algo definible como erótico sólo se insinúa

como un símbolo lejano y cuando él no sólo por desear o temer este algo encuentra el atractivo en tales insinuaciones y gestos preliminares. Justamente al desplegar su gracia en los niveles más altos de la cultura de la sociabilidad, la coquetería ha dejado detrás de sí la realidad del deseo erótico, del aceptar y rechazar y se recrea en el juego de alternancia de las siluetas de estas cosas serias. Donde éstas se producen o están en el trasfondo, todo el acontecer se convierte por así decir en un asunto privado de las dos personas, que transcurre en el plano de la realidad. Bajo el signo sociológico de la sociabilidad, en cambio, en la que no entra en absoluto la persona que centra en sí misma toda la plenitud de la vida, la coquetería es el juego travieso o irónico con el que se han separado en el erotismo los puros esquemas de sus interacciones de su contenido material o exclusivamente personal. Así como en la sociabilidad se juegan las formas de la sociedad, en la coquetería se juegan las formas del erotismo, un parentesco de carácter que predestina a ésta a ser un elemento de aquélla.

[g] *La conversación*

Hasta qué punto la sociabilidad abstrae las formas sociológicas de interacción de las interacciones significativas por sus contenidos en otros ámbitos, prestándoles una existencia de sombras y haciendo que en cierto modo giren sobre su propio eje, esto es algo que se manifiesta, finalmente, en la *conversación*, que es el soporte más amplio de toda comunidad humana. Aquí hay que formular lo decisivo en la más banal de las experiencias: en la vida sería las personas hablan en función de un contenido que quieren transmitirse

o sobre el que quieren ponerse de acuerdo, mientras que en la vida sociable el hablar se convierte en fin en sí mismo, pero no en el sentido naturalista, como en el *palabreo*, sino en el sentido del *arte* de conversar con sus propias leyes artísticas. En la conversación puramente social, la materia ya no es más que el soporte imprescindible de los atractivos que despliega por sí mismo el vivo intercambio de la conversación. Todas las formas en que se realiza este intercambio: la disputa y la apelación a las normas aceptadas por ambos bandos, el hacer la paz mediante el compromiso y el descubrir convicciones comunes; la agradecida aceptación de algo nuevo y el desviar la atención de aquello sobre lo que no se puede esperar acuerdo alguno; todas estas formas de interacción de la conversación, que en otro contexto estarían al servicio de incontables contenidos y fines de las relaciones humanas, tienen aquí su significado en sí mismo, es decir en el atractivo del juego de las relaciones que se crean entre los individuos, que se vinculan y separan, que vencen y pierden, que dan y reciben; así, el doble sentido del «entretenerse conversando» [*sich unterhalten*]* tiene aquí su pleno derecho. Para que este juego mantenga su suficiencia en la mera forma, el contenido no debe adquirir un peso propio: tan pronto como la discusión se ocupa de algo objetivo, deja de ser sociable; su punta teleológica gira en sentido contrario en el momento en que la averiguación de una verdad –aunque ésta pueda ser su *contenido*– se convierte en su *finalidad*. Así destruye su carácter como conversación social como también lo hace cuando escala a

* La palabra alemana «sich unterhalten» significa al mismo tiempo «conversar» y «entretenerse» o «distrarse». (N. d. T.)

una polémica seria. La *forma* de la búsqueda común de lo correcto puede mantenerse y también la *forma* de la polémica; mas no debe dejar que lo serio de su contenido se convierta en su substancia como tampoco se insertaría en un cuadro de efecto perspectívico un trozo de realidad tridimensional de su motivo. No es que el contenido de la conversación sociable fuese indiferente: al contrario, conviene que sea interesante, fascinante e incluso importante; sólo que no ha de constituir por sí mismo la finalidad de la conversación, esta no ha de estar dedicada al resultado objetivo que, por así decir, como idea ha de permanecer fuera de la conversación. Por eso, dos conversaciones pueden transcurrir exteriormente de la misma manera, pero sólo aquella es *sociable* por su sentido interno en la que todos aquellos contenidos, con todo su valor y atractivo, encuentran su derecho, su lugar y su finalidad puramente en el juego funcional de la conversación, en la forma del intercambio del hablar con su significado peculiar que se da su propia norma. Por eso, el carácter de la conversación sociable incluye que pueda cambiar fácil y rápidamente su tema; ya que éste aquí sólo es el medio, le corresponde ser tan intercambiable y ocasional como lo son, en general, los medios frente a la finalidad establecida. Así, como decíamos, la sociabilidad es tal vez el único caso en que el hablar es un fin en sí mismo legítimo. Debido a que es puramente bilateral –tal vez además del «mirarse mutuamente», que es la forma más pura y sublime de la bilateralidad de todos los fenómenos sociológicos en general–, viene a ser el cumplimiento de una relación que, por así decir, no quiere ser nada más que relación, en la que aquello que en otras circunstancias es la pura forma de la interacción resulta ser su contenido auto-

suficiente. De este contexto general se desprende que también el contar historias, chistes, anécdotas, aunque muchas veces pueda ser un relleno y una muestra de pobreza de recursos, a menudo puede mostrar un tacto sutil en el que se entonan todos los motivos de la sociabilidad. La razón de ello es que así, en un primer momento, se mantiene la conversación sobre una base que está más allá de toda intimidad individual, más allá de todo lo puramente personal que no quiere someterse a las categorías de la sociabilidad. Pero aun así este elemento objetivo no se lo expone por su contenido, sino por su interés para la sociabilidad. El hecho de que se lo dice y escucha no es un fin en sí mismo, sino un puro medio para la vivacidad, para la comprensión mutua, para la conciencia de comunidad del círculo. Se da así no sólo un contenido en el que todos pueden participar por igual, sino además es el don de un individuo a todo el conjunto, pero éste hace que el donante, por así decir, se vuelve invisible detrás de aquél: la historia más fina, contada de manera sociable es aquella en que el narrador hace que su persona se retire por completo; la historia realmente perfecta se mantiene en el feliz punto de equilibrio de la ética de la sociabilidad, en la que tanto lo individual subjetivo como el contenido objetivo se han disuelto del todo para servir a la pura forma de la sociabilidad.

[h] La sociabilidad como forma lúdica de los problemas éticos y de sus soluciones

Con ello queda señalado que la sociabilidad es también la forma lúdica de las fuerzas éticas de la sociedad concreta. Los grandes problemas que se plantean a estas fuerzas: que

el individuo debe integrarse en un contexto general y vivir para éste, pero que de él también deben retornar para él valores y relevancias, que la vida del individuo es un rodeo por los fines del conjunto, la vida del conjunto, a su vez, un rodeo por los fines del individuo, todas estas exigencias en su seriedad y en su carácter trágico en muchos sentidos, las traduce la sociabilidad en el juego simbólico de su reino de sombras, en el que no hay fricciones, porque las sombras no pueden chocar unas con otras. Si además es la tarea ética de la socialización convertir el juntarse y el separarse de sus elementos en la expresión precisa y sincera de sus relaciones internas y determinadas por la integridad de su vida, entonces, dentro de la sociabilidad, esta libertad y adecuación se separa de sus condicionamientos concretos y de contenido más profundo. Así como en una «sociedad» se forman y se escinden grupos, como en ella se entabla el diálogo según el impulso y la ocasión, profundizándose, aligerándose y terminando, ésta es una imagen en miniatura del ideal de la sociedad, que se podría llamar la libertad de la vinculación. Si todo el estar juntos y el estar separados ha de ser el fenómeno rigurosamente adecuado de realidades internas, entonces éstas últimas quedan aquí suprimidas, y sólo ha quedado aquel fenómeno cuyo juego que obedece a sus propias leyes formales y cuya gracia cerrada en sí misma representa *estéticamente* aquella adecuación que la seriedad de las realidades a otro nivel exige *éticamente*.

[i] Ilustraciones históricas

Esta interpretación de conjunto de la sociabilidad se corrobora en su realidad observable en determinados desarrollos

históricos. En la temprana Edad Media alemana encontramos hermandades de caballeros, formadas por familias patricias amigas. Los fines religiosos y prácticos de estas uniones, sin embargo, parecen haberse perdido bastante pronto, y en el siglo XIV los intereses y comportamientos *caballerescos* son el único contenido específico que se conserva. Pero poco después también desaparecen éstos y sólo permanecen las uniones de carácter sociable entre las capas aristócratas. Aquí resulta patente que la sociabilidad se desarrolló como residuo de una sociedad determinada por fines, como residuo que, por perderse su contenido, sólo puede consistir en la forma y las formas del ser con y para los otros. El hecho de que la consistencia propia de estas formas sólo la puede mostrar el carácter interno del juego o, a un nivel más profundo, el del arte, destaca aún más claramente en la sociedad cortesana del Antiguo Régimen. En esta, la supresión de contenidos concretos de la vida que la monarquía había, por así decir, absorbido de la aristocracia, había generado formas libremente flotantes en las que estaba cristalizada la conciencia de esta clase, unas formas cuyas fuerzas, determinaciones y relaciones eran puramente de carácter sociable y en absoluto símbolos o funciones de la significación real y de las intensidades de las personas e instituciones. La etiqueta de la sociedad cortesana se había convertido en fin en sí mismo, ya no etiquetaba contenido alguno, sino que había creado leyes inmanentes, comparables a las del arte, que sólo regían desde el punto de vista del arte y no tenían en absoluto la finalidad de reproducir la realidad de los modelos, de los objetos situados fuera de este arte.

[j] *El carácter «superficial» de la sociabilidad*

Aunque con este fenómeno la sociabilidad llega a su expresión más soberana, ésta también pasa a ser una caricatura. Ciertamente es su carácter el que excluye la realidad de las interacciones realistas entre las personas y construye su reino en el aire según las leyes formales de estas relaciones que se mueven en sí mismas y sin aceptar fines que estén fuera de ellas. Sin embargo, la fuente subterránea que alimenta las movi­lidades de este reino, no se ha de buscar en estas formas que se determinan a sí mismas, sino sólo en la vivacidad de los individuos reales, en sus sentimientos y atracciones, en la abundancia de sus impulsos y convicciones. Toda sociabilidad no es más que un *símbolo* de la vida tal como se esboza en el flujo de un juego livianamente satisfactorio, pero no obstante es un símbolo de la *vida* que cambia su imagen sólo hasta el límite que la distancia aquí ganada exige con respecto a aquella; lo mismo que el arte más libre y fantástico y más alejado de cualquier copia de la realidad se nutre de una relación profunda y fiel con la realidad, si no quiere aparecer hueco y mentiroso. Aunque el arte se sitúa por *encima* de la vida, no obstante se sitúa encima de la *vida*. Si la sociabilidad corta del todo los hilos que la relacionan con la realidad de la vida y de las que teje su tela, aunque ésta sea estilizada de muy otra manera, su carácter de juego se convierte en un puro jugar con formas vacías, en un esquematismo sin vida y orgulloso de carecer de ésta.

Esta discusión muestra que las personas se quejan con razón y sin ella de la *superficialidad* de las relaciones sociales. Ciertamente, uno de los hechos de mayor efecto de la existencia espiritual es que al extraer de la totalidad de la existen-

cia cualesquiera elementos para juntarlos en un reino propio que se administra según sus propias leyes y no según las leyes del conjunto, este reino, totalmente desligado de la vida de la totalidad y que puede mostrar, pese a toda su perfección, un carácter vacuo y suspendido en el aire, precisamente desde esta distancia de toda realidad inmediata, cuando se cambian algunos elementos, a menudo inapreciables, este reino puede mostrar la esencia más profunda de la vida de manera más completa, homogénea y coherente que cualquier intento de asirla de manera más realista y sin distancia. Según la presencia de uno u otro sentimiento, la vida propia según normas propias que han adquirido las superficies de la interacción social en la sociabilidad, nos parecerá algo estéril, formal e insignificante o bien un juego simbólico, en cuyos atractivos estéticos están ensambladas la más fina y sublime dinámica de la existencia social en general y de su riqueza. En todo el arte, en todo el simbolismo de la vida religiosa y eclesiástica, en buena medida incluso en los complejos de las formulaciones científicas, dependemos de esta creencia, de este sentimiento de que la legalidad propia de meras partes de fenómenos, la combinación de elementos de superficie seleccionados, guardan una relación con la profundidad y la integridad de la plena realidad que, aunque a menudo no formulable, convierte a aquellas en soporte y representantes de la existencia inmediatamente real y fundamental. A partir de ello comprendemos el efecto liberador y de felicidad de algunos de estos reinos contruidos de las meras formas de la existencia; porque en ellos estamos libres de la vida y, sin embargo, la tenemos. Así como nos libera interiormente la contemplación del mar, no a pesar de, sino porque en su le-

vantarse para refluir, su reflujo para volver a levantarse, en el juego y contrajuego de sus olas está estilizada toda la vida a la expresión más simple de su dinámica, totalmente libre de cualquier realidad experimentable y de toda la gravedad de los destinos particulares, cuyo sentido último, sin embargo, parece desembocar en esta pura imagen; así también revela, por ejemplo, el arte el misterio de la vida: no nos liberamos de ella simplemente desviando la mirada, sino precisamente al configurar y experimentar en el juego aparentemente autónomo de sus formas el sentido y las fuerzas de su realidad más profunda, pero sin esta realidad misma. No sería posible que para tantas personas de sentimientos profundos y que experimentan en todo momento el peso de la vida, la sociabilidad tuviese esta capacidad liberadora y de alegría aliviadora si de hecho sólo fuese el huir de esta vida, la pura suspensión momentánea de su seriedad. Puede que en muchas ocasiones muestre sólo este lado negativo del puro convencionalismo y del intercambio interiormente estéril de fórmulas; esto tal vez fue así en el Antiguo Régimen, donde el miedo oscuro ante una realidad amenazadora empujó a las personas a este puro desviar la mirada, a esta desvinculación de los poderes de la vida fáctica. Sin embargo, la liberación y el alivio que precisamente la persona de mayor calada encuentra en la sociabilidad se debe a que el estar juntos y la interacción en los que se manifiestan todas las obligaciones y toda la gravedad de la vida, se gozan aquí en un juego en cierto modo artístico, en aquella forma al mismo tiempo sublimada y diluida en la que las fuerzas de la realidad dotadas de contenido sólo resuenan como de lejos, desvaneciéndose su peso y convirtiéndose en un atractivo.

IV

El individuo y la sociedad en las concepciones de la vida de los siglos XVIII y XIX

(Ejemplo de sociología filosófica)

1. La vida individual como base del conflicto entre el individuo y la sociedad

El problema realmente práctico de la sociedad se halla en la relación que sus fuerzas y formas tienen con la vida propia de los individuos. Ya sea que la sociedad exista en los individuos o aún fuera de éstos, pero incluso aquel que sólo concede una «vida» auténtica a los individuos e identifica la vida de la sociedad con la de sus miembros particulares, no podría negar una multiplicidad de conflictos efectivos. Por un lado, porque los elementos sociales confluyen en los individuos a esta configuración especial de la «sociedad» y ésta adquiere sus propios soportes y órganos que se oponen al individuo con exigencias y ejecuciones como un

partido extraño. Por otro lado, el conflicto parece sugerirse precisamente por la inherencia de la sociedad en el individuo. Es un hecho que el ser humano tiene la capacidad de dividirse a sí mismo en partidos y sentir alguna *parte* de sí mismo como su sí mismo auténtico que entra en colisión con otras partes y lucha por determinar su manera de actuar, y en la medida en que se siente como ser social, esta capacidad lo pone en una relación a menudo de oposición con los impulsos e intereses de su yo que no están afectados por su carácter social: el conflicto entre la sociedad y el individuo continúa en el individuo mismo como lucha entre las partes de su carácter. La divergencia entre sociedad e individuo no me parece que apunta a un contenido singular del interés, sino a la forma general de la vida singular. La sociedad pretende ser un todo y una unidad orgánica, de modo que cada uno de sus individuos sólo es un miembro; en lo posible debe poner todas sus fuerzas en la función especial que ha de ejercer como tal, ha de transformarse hasta que se haya convertido del todo en el portador más apropiado de esta función. Sin embargo, el impulso de unidad e integridad que el individuo tiene por sí mismo se resiste contra este papel. Quiere ser completo en sí mismo y no sólo ayudar a que la sociedad sea completa, quiere desplegar la totalidad de sus capacidades con independencia de los desplazamientos entre éstas que exige el interés de la sociedad. Esta lucha entre el todo que exige de sus elementos las unilateralidades de la función parcial y la parte que quiere ser, ella misma, un todo, es algo que en principio no se puede resolver: no se puede construir una casa de casas, sino sólo de piedras especialmente formadas, no se puede hacer crecer un árbol de árboles, sino sólo a partir de células diferenciadas.

2. Egoísmo individual vs. autoperfección individual como ideal objetivo

Me parece que esta formulación circunscribe el contraste entre los dos partidos de una manera especialmente amplia porque lo lleva más allá de la habitual reducción al egoísmo y al altruismo. Ciertamente, por un lado la pretensión de totalidad del individuo aparece como egoísmo, al que se enfrenta el altruismo de su integración como miembro social unilateralmente formado; por otro lado, esta pretensión de la sociedad es un egoísmo, una violación del ser singular por la pluralidad de seres y en su beneficio, que a menudo lleva al individuo a una total especialización y reducción; y el hecho de que el individuo aspira a completarse a sí mismo no ha de considerarse en absoluto como egoísmo, sino que puede ser un ideal objetivo, ante el cual no se pregunta para nada por su éxito en función de la felicidad y los intereses personales en sentido más estricto del sujeto, puede ser un valor suprapersonal que se realiza en la personalidad.

Con este último señalamiento, que enseguida se especificará más, me parece que se ha alcanzado una etapa muy esencial de la conciencia filosófica de la cultura, en la que también se ve bajo una nueva luz la ética del individuo e indirectamente la de la sociedad. La opinión popular es que serían de carácter egoísta todas las pretensiones que se mantienen dentro del círculo existencial y de intereses no frustrado del individuo mismo y su voluntad. Sólo estaría superado allí donde la voluntad se dirija al bien del tú o de la sociedad. Sin embargo, en realidad hace tiempo que la reflexión más profunda sobre los valores de la vida ha constatado un tercer criterio, de la manera más decidida tal vez

en Goethe y Nietzsche, aunque no en una formulación abstracta: que la perfección del individuo puramente como tal y con indiferencia de su importancia para otros o sólo en una relación casual con ellos, es un valor objetivo, que también puede oponerse con la misma independencia al propio estado de felicidad o desdicha del individuo. Lo que una persona significa según la fuerza y nobleza, según los logros y la armonía de la existencia, en incontables casos no está en relación alguna con el provecho que ella misma u otros *obtengan de ello*. El mundo es también más valioso en la medida en que en él vivan entes en sí mismos valiosos y perfectos en su ser. Por supuesto que semejante valor se da incontables veces en la dedicación práctica a otros individuos o a conjuntos; mas restringirlo a esto es un dogmatismo arbitrario y moralista. Hay asimismo una belleza y perfección de la existencia, un trabajo dedicado a mejorarse a sí mismo, un esfuerzo apasionado por bienes ideales, todo lo cual, en el sentimiento de su portador, no siempre se prolonga como felicidad. Este enfoque, por así decir, desde el valor para el mundo no es más que la continuación de un enfoque correspondiente de la conciencia individual. Cualquier persona de nivel superior desea incontables veces un estado de cosas y acontecimientos, conocimientos y obras en cuyo ser-así y existencia pueda ver una meta definitivamente satisfactoria. En ocasiones la promoción o el bienestar de otros puede ser el contenido de semejante voluntad, pero esto no es necesario; se desea la cosa misma sólo en función de su propia realización, y sacrificar a otros de la misma manera como a sí mismo no es un precio demasiado alto: aquel *fiat justitia pereat mundus* o el cumplimiento de la voluntad divina sólo porque es

divina, el fanatismo del artista al que la perfección de su obra le hace olvidar cualquier respeto tanto altruista como egoísta, o el idealista político al que el entusiasmo por una forma de constitución le vuelve del todo indiferente por cómo se sienten los individuos en relación con ello; todo esto son ejemplos de aquella valoración puramente objetiva que puede extenderse hasta contenidos muy poco llamativos. Con respecto al asunto en cuestión, el sujeto actuante se entiende a sí mismo sólo como el casual objeto o ejecutor de la misión; la pasión por ella aquí no pregunta ni por el yo ni por el tú o por la sociedad como tal, en el sentido en que el valor del estado del mundo (aunque naturalmente sólo en parte), por ejemplo, se puede medir exclusivamente por el placer o el sufrimiento de éstos. Pero es obvio que las pretensiones que proceden de personas y conjuntos de personas, en la medida en que se sienten como instancias últimas de valores, no coinciden sin más con estos valores objetivos. Particularmente cuando el individuo aspira a construir un valor objetivo de esta clase en su propia persona o en una obra socialmente no apreciada, a la sociedad le resulta del todo indiferente el hecho de que él proceda de manera totalmente supraegoísta. La sociedad exige este valor para ella misma y quiere darle la forma que se integre en su conjunto, a menudo de una manera tan duramente incompatible con la forma que el individuo se exige a sí mismo como sólo puede serlo la incompatibilidad entre una pretensión puramente egoísta y la pretensión social.

3. Lo social vs. lo humano

El nivel alcanzado con estas valoraciones sin duda ha dejado atrás la oposición entre egoísmo y altruismo; mas el contraste entre el individuo y la sociedad en principio no se reconcilia tampoco en este nivel. Un contraste parecido pero de orientación diferente con respecto a esta última visión del mundo, hace que la moderna exposición de los conceptos sociológicos gire a menudo en torno a los mismos contenidos.

La sociedad –y su representante en el individuo, la conciencia social y moral– exige muy a menudo una especialización que no sólo deja sin desarrollarse o destruye la totalidad armoniosa del ser humano, como ya he señalado, sino que, con frecuencia, se opone en cuanto a su contenido con igual hostilidad a las cualidades que se suelen llamar las humanas en general. Al parecer fue Nietzsche quien sintió por primera vez con toda claridad la diferencia entre el interés de la humanidad y el interés social. La sociedad es *una* de las figuras en las que la humanidad forma los contenidos de su vida; pero ni es esencial para *todos* ellos ni es la única dentro de la cual se realiza el desarrollo humano. Todos los significados puramente materiales en los que nuestra alma participa de algún modo, como el conocimiento lógico y la fantasía metafísica acerca de las cosas, la belleza de la existencia y su imagen en la autonomía del arte, el reino de la religión y de la naturaleza, todo esto, en cuanto se convierte en posesión nuestra, en su interior y según su carácter no tiene nada que ver con «sociedad». Los valores de la humanidad que se miden por nuestra posesión mayor o menor dentro de este mundo ideal, no tienen más que una

relación casual con los valores sociales, aunque a menudo se crucen con éstos. Por otro lado, las cualidades puramente personales, como fuerza y belleza, profundidad del pensamiento y grandeza de la mentalidad, clemencia y nobleza, valentía y pureza del corazón, tienen un significado autónomo completamente independiente de sus entramados sociales. Se trata de valores de la existencia humana que están como tales separados de los valores sociales, que siempre se basan en los *efectos* de las personas. Ciertamente, al mismo tiempo son elementos del acontecer social, tanto a modo de efectos como a modo de causas, pero este sólo es *un* lado de su significado, mientras que el otro consiste en el mero hecho de su existencia en la personalidad, sin apuntar a nada más allá de ésta misma. Este ser, bien mirado, inmediato de las personas es para Nietzsche el lugar en el que el género humano se eleva a las alturas sucesivamente alcanzadas. Todas las instituciones sociales, todo dar y recibir del individuo que lo convierten en ser social, para él no son más que condiciones previas o consecuencias de los valores de las cualidades del individuo con los que éste representa un escalón en la evolución de la humanidad. Toda valoración utilitarista y social no depende del todo de la significación propia del individuo, sino también de aquellos que asimilan su actuar, de modo que su valor sale fuera de él mismo y sólo lo vuelve a recibir como el reflejo de procesos y configuraciones en los que se ha mezclado su peculiaridad con entes y circunstancias del exterior. Debido a ello, la ética, sobre todo la kantiana, trasladó el fundamento de la valoración del ser humano desde su modo de actuar a su disposición anímica: la buena voluntad, una cualidad no definible con mayor precisión de la última

fuerza de nuestro actuar que está detrás de todas las manifestaciones de éste, sería lo que constituye nuestro valor, mientras que esta manifestación misma, y con ella todos los efectos, sería ya una mera consecuencia que expresaría aquello más esencial a veces de manera correcta y a veces de modo desfigurado, entrando así, debido a los poderes de lo fenoménico, en una relación sólo casual con el valor fundamental. Nietzsche concibió esto de manera más amplia o principal, trasladando la oposición kantiana entre disposición anímica y logros de actos externos —que por sí misma ya desligó el valor del individuo de su dependencia social— a la oposición entre el ser y los efectos que ejerce la persona. Lo que documenta hasta dónde ha llegado el desarrollo de nuestra especie, empero, es el *ser* cualitativo de la personalidad, y con sus ejemplares más relevantes en cada caso la humanidad sobrepasa su pasado. De este modo se rompen las fronteras de la mera existencia social, de la valoración del ser humano por los efectos que ejerce. Así, la humanidad no es sólo un plus cuantitativo frente a la sociedad, no es la suma de todas las sociedades, sino una síntesis de un carácter por completo propio de los mismos elementos de los que, en otra forma, resulta la sociedad. Frente al individuo, se trata de dos puntos de vista diferentes desde los que puede ser contemplado, que lo pueden medir con diferentes medidas y cuyas pretensiones pueden entrar en una colisión muy dura. Lo que nos une con la humanidad como un todo y lo que podemos contribuir a su desarrollo general: elementos religiosos y científicos, intereses intrafamiliares e internacionales, el perfeccionamiento estético de la personalidad y la producción puramente material sin aspirar a ninguna «utilidad»; todo esto puede ser ocasionalmente

también beneficioso para la sociedad en la que históricamente hemos crecido. Mas, en principio depende de exigencias que van mucho más allá que ésta, que sirven a la formación para un estadio más alto y el enriquecimiento del género humano y que pueden llegar al extremo de entrar en oposición a las pretensiones especiales tal como las formula el grupo que para nosotros es «la sociedad». Esta sociedad, sin embargo, exige también en muchos otros aspectos una nivelación de sus miembros, y dentro de su ámbito crea un promedio con el que dificulta de manera extrema a sus elementos sobresalir con particularidades individuales cuantitativas y cualitativas de la vida. La especificación que exige con respecto a lo humano en general, la prohíbe frente a la generalidad social. Así, la persona se ve acosada desde dos lados: la sociedad le impone una medida que no puede sobrepasar ni en dirección a lo más general ni en la de lo individual. Estos conflictos en los que el individuo entra no sólo con su grupo político, sino también con su familia, su asociación económica, su partido o su comunidad religiosa, se han sublimado en la historia moderna finalmente a una necesidad, por así decir, abstracta de libertad individual. Éste fue el concepto general que cubría lo común de las diversas quejas y autoafirmaciones de los individuos frente a la sociedad.

4. El siglo XVIII

[a] *La libertad del individuo*

Fue en el siglo XVIII cuando la necesidad de libertad en general, la liberación de las ataduras con las que la sociedad

había ligado al individuo, encontró su mayor conciencia y repercusión. Esta exigencia de principio puede constatarse en su variante económica entre los fisiócratas, que alaban la libre competencia de los intereses particulares como el orden natural de las cosas. En su construcción al nivel de los sentimientos por parte de Rousseau, para quien la violación del ser humano por la sociedad históricamente devenida es la causa de todo debilitamiento y de todo el mal; en su formulación política por parte de la Revolución francesa que absolutizó la libertad individual hasta tal extremo que incluso prohibió a los obreros la asociación para defender sus intereses; en su sublimación filosófica por parte de Kant y Fichte, los que convirtieron el yo en el sostén del mundo conocible y su autonomía absoluta en el valor moral por excelencia. La insuficiencia de las formas vigentes de la vida social en el siglo XVIII en comparación con las fuerzas materiales y espirituales de producción de la época se hizo presente en la conciencia de los individuos como una atadura insoportable de sus energías: como los privilegios de los estados superiores, el control despótico del comercio y las actividades, los residuos aún poderosos de las constituciones gremiales, la coacción intolerante de la iglesia, la obligación de servicio de la población rural, la privación de participación política en la vida estatal y las restricciones normativas de las ciudades. Bajo la opresión de estas instituciones, que habían perdido toda su legitimidad interna, surgió el ideal de la pura libertad del individuo. Según éste, la eliminación de estas ataduras, que obligaban a las fuerzas de la personalidad a moverse en vías antinaturales, haría que se desplegasen todos los valores internos y externos, para los que existían las energías pero que esta-

ban política, religiosa y económicamente paralizadas, y estos valores conducirían a la sociedad de la época de la histórica insensatez a la razón natural. Dado que la naturaleza no conocía todas estas ataduras, el ideal de la libertad aparecía como el del estado «natural». Si se entiende por naturaleza la existencia originaria de nuestra especie y de cada uno de los seres humanos (sin considerar la ambigüedad de lo «originario»: como lo temporalmente primero y lo fundamental en cuanto a la esencia) desde la que arranca el proceso cultural, se puede decir que el siglo XVIII trata de conectar en una síntesis poderosa el punto final o culminante de este proceso con su punto de partida. La libertad del individuo estaba demasiado vacía y débil para sostener su existencia. Como las fuerzas históricas ya no la llenaban y sostenían, ahora lo hacía la idea de que sólo había que obtener esta libertad de la manera más pura y completa para volver a encontrarse sobre el fundamento originario de nuestro ser genérico y personal, y que éste sería tan seguro y fecundo como la naturaleza en general.

[b] La antinomia entre libertad e igualdad

Sin embargo, esta necesidad de libertad del individuo, que se sentía limitado y deformado por el devenir histórico de la sociedad, lleva en su realización a una contradicción interior. Resulta claro que sólo es realizable de manera continua si la sociedad se compone exclusivamente de individuos dotados de las mismas fuerzas interiores y exteriores. Puesto que esta condición no se cumple en ningún lugar y las fuerzas que otorgan poder y determinan los rangos entre los seres humanos son desde el principio cuantitativa y

cualitativamente desiguales, aquella libertad absoluta llevará inevitablemente al aprovechamiento de esta desigualdad por parte de los aventajados, de los inteligentes frente a los más tontos, de los fuertes frente a los débiles, de los atrevidos frente a los tímidos. Cuando todos los obstáculos externos están eliminados, la diferencia de las potencias internas debe expresarse en una diferencia correlativa de las posiciones externas: la libertad que otorga la institución general se vuelve nuevamente ilusoria por las condiciones personales, y como en todas las relaciones de poder la ventaja ganada una vez facilita la obtención de otras —de lo cual la «acumulación de capital» es sólo uno de los ejemplos—, la desigualdad del poder se ampliará en rápidas progresiones y la libertad de los así aventajados se desplegará siempre a costa de la libertad de los oprimidos. Por esta razón, era plenamente legítima la paradójica pregunta de si la socialización de todos los medios de producción no era la única condición bajo la cual se podría poner en práctica la libre competencia. O sea que sólo al quitar al individuo a la fuerza la posibilidad de aprovecharse plenamente de su eventual superioridad frente al inferior, puede reinar el mismo grado de libertad en toda la sociedad. Por eso, si se parte de este ideal, no es correcto decir que el socialismo significa la anulación de la libertad. Más bien sólo anula aquello que, cuando existe la libertad, se convierte en medio para reprimir la libertad de unos en beneficio de otros: la propiedad privada que no sólo se convierte en expresión sino incluso en el multiplicador de las fuerzas individualmente diversas y que puede extremar estas diferencias hasta tal punto que —dicho de manera radical— en un polo de la sociedad se ha acumulado un máximo, y en el otro un mínimo de libertad.

La plena libertad de cada uno sólo puede existir sobre la base de la plena igualdad con cualquier otro. Sin embargo, ésta es inalcanzable no sólo en lo más personal, sino también en el ámbito económico mientras éste permite el aprovechamiento de superioridades personales. Sólo al eliminar esta posibilidad, es decir, al suprimir la posesión privada de medios de producción, es posible la igualdad y queda eliminada la limitación de la libertad inseparable de la desigualdad. Es innegable que precisamente en esta «posibilidad» se muestra la profunda antinomia entre libertad e igualdad, puesto que sólo se puede resolver hundiendo a ambos en la negatividad de la falta de posesión y poder. Da la impresión de que sólo Goethe la hubiera penetrado del todo en su momento: la igualdad, dice, requiere la subordinación a una norma general, la libertad «aspira a lo incondicional»; «los legisladores y revolucionarios que prometen al mismo tiempo igualdad y libertad son mentes fantasiosas o charlatanes». Tal vez fue un instinto por este estado de hechos el que hizo añadir a la libertad y la igualdad como tercera exigencia la fraternidad. Porque si se descarta el medio de la coacción para resolver la contradicción entre libertad e igualdad, sólo un altruismo explícito puede lograr esto: sólo por medio de la renuncia moral a valerse de las ventajas naturales se podría restablecer la igualdad después de que habría quedado destruida por la libertad. Por lo demás, el típico individualismo del siglo XVIII es absolutamente ciego ante esta dificultad interior de la libertad. Aquellas ataduras estamentales, gremiales, eclesiásticas y espirituales contra las que se defendía, habían creado una gran cantidad de desigualdades entre las personas cuya injusticia se sentía tanto como su origen puramente exterior e histórico.

Por esto se llegó a la conclusión de que la eliminación de las instituciones con la que se suprimirían *estas* desigualdades, anularían en general todas las desigualdades en el mundo. La libertad y la igualdad aparecían como los dos lados obviamente armoniosos de un mismo ideal humano.

[c] El «hombre natural»

Esta tendencia fue sostenida además por una corriente histórica aún más profunda: por el peculiar concepto de la naturaleza que tenía el espíritu de esta época. En sus intereses teóricos, el siglo XVIII tenía una orientación plenamente científico-natural: continuando el trabajo del siglo XVII, estableció como el ideal más alto del conocimiento el concepto moderno de la ley natural. Para éstas, sin embargo, desaparece la verdadera individualidad, lo incomparable, indisoluble de la existencia singular. Sólo existe aquí la ley general y cualquier fenómeno, sea una persona o una mancha en la Vía Láctea no es más que un caso particular de aquella, e incluso con la absoluta irrepitibilidad de su forma es un mero punto de cruce y conjunto resoluble de conceptos de leyes absolutamente generales. Así se entendía, al menos entonces, la «naturaleza», y sólo los poetas la entendían de otra manera. Por esto, en el centro del interés de aquella época está el ser humano genérico y general, y no el históricamente dado, específico y diferenciado. Este último se reduce por principio al primero, en cualquier persona individual vive como lo más esencial aquel ser humano general, de la misma manera en que cualquier trozo de materia, por muy particular que sea su formación, no deja de representar en su esencia las leyes unificadoras de la materia

en general. Pero de ello resulta al mismo tiempo la legitimidad de pensar que desde el principio la libertad y la igualdad están conectadas entre ellas. Porque si lo humano en general, por así decir, la ley natural de lo humano existe como el núcleo esencial en cualquier ser humano individualizado por sus cualidades empíricas, posición social y configuración casual, sólo hay que *liberarlo* de todas estas influencias y desviaciones históricas que ocultan su esencia más profunda para que aparezca como este ser común a todos, como el ser humano como tal. Aquí está el punto de viraje de este concepto de la individualidad que forma parte de las grandes categorías de la historia del espíritu: cuando se libera al ser humano de todo lo que no es plenamente él mismo, cuando se ha encontrado a sí mismo, queda como la substancia auténtica de su existencia el ser humano sin más, la humanidad que vive en él como en cualquier otro, la esencia básica siempre igual, que sólo está disfrazada empírica e históricamente, disminuida y desfigurada. Si libertad significa que el yo central se exprese sin límites y plenamente en toda la periferia de la existencia, que el punto del sí mismo incondicional dentro del ser humano tenga el poder absoluto sobre su existencia, resulta que es aquel en el que todos los seres humanos son esencialmente iguales, el puro concepto de lo humano, lo general, frente al que toda individualidad *diferenciada* es algo exterior y casual. A partir de este significado de lo general la literatura de la época revolucionaria habla constantemente del pueblo, del tirano, de la libertad en general. En función de él la «religión natural» tiene una providencia en general, una justicia en general, una educación divina en general, sin reconocer el derecho a una configuración especial de esta

generalidad. En función de esta humanidad general el «derecho natural» se basa en la ficción de individuos aislados e iguales. Para esta concepción, la comunidad se disuelve en el sentido de la unidad colectiva, la eclesiástica o económica, la estamental o estatal (ya que al Estado sólo le corresponde la función negativa de la protección, de la defensa contra perturbaciones); lo que queda es el ser humano aislado e individualmente libre que descansa en sí mismo, y en el lugar de los elementos socio-históricamente comunes aparece la convicción acerca del carácter general de la naturaleza humana que subsiste en cada uno como lo esencial, imposible de perder, siempre identificable y que sólo hay que encontrar y desvelar para que sea perfecto. Y así como suaviza y hace soportable el aislamiento de los individuos, también hace moralmente posible la libertad, cortando aparentemente de raíz la evolución de la desigualdad y la inevitable consecuencia de ésta. Por esto Federico el Grande puede llamar al príncipe «el primer juez, el primer hombre de finanzas, el primer ministro de la sociedad» y al mismo tiempo «un *ser humano* como el más modesto de sus súbditos». Con todo ello, la antinomia sociológica de la que he partido se traslada a la paradoja de la moral, que reside en el hecho de que ella sea lo que mueva al ser humano en lo más profundo y particular y que al mismo tiempo exija la renuncia al sí mismo; y a la de la religión: quien pierde su alma, la ganará.

[d] *El individualismo en Kant*

En la filosofía de Kant, este concepto de la individualidad alcanza su mayor sublimación intelectual. Según su doctrina, todo conocimiento se produce por la formación de unida-

des a partir de la multiplicidad en sí misma inconexa de las impresiones sensoriales. Esto es posible porque el intelecto en el que se desarrolla este proceso es él mismo una unidad, un yo. El hecho de que tenemos una conciencia de *objetos* y no de sensaciones pasajeras es la expresión de la unificación a la que nuestro yo somete a aquéllas, el objeto es la contraimagen del sujeto. De esta manera, el yo –no el casual, psicológico, individual, sino el yo fundamental, creador, invariable– se convierte en soporte y productor de la objetividad; el conocimiento es objetivamente verdadero, fáctico, necesario, en la medida en que lo forma aquel yo puro, aquella instancia última del alma cognoscitiva. De esta condición previa inquebrantable de la verdad *única*, del *único* mundo *objetivo* se sigue, por tanto, que en todos los seres humanos el yo que los construye o podría construirlos siempre ha de ser el mismo. Por esto, el idealismo kantiano, que convierte el mundo conocible en producto del yo y que al mismo tiempo mantiene la unicidad e igualdad permanente del verdadero conocimiento, es una expresión de aquel individualismo que ve en todo lo que es humano absolutamente el mismo núcleo, que debe considerar lo más profundamente productivo dentro de nosotros como igualmente homogéneo –aunque no siempre igualmente desarrollado y manifiesto– como el mundo conocido, que para cualquiera que sea un ser humano ha de ser el mismo. En la misma profundidad en la que para Kant surge de la igualdad del yo la *igualdad* de los mundos de los seres humanos, también arraiga, en su concepción, su *libertad*. El yo del idealismo, en cuya intuición es donde exclusivamente puede darse un mundo, encarna la independencia absoluta de la persona respecto a todas las condiciones y

determinaciones exteriores a ella. En la medida en que el yo construye todos los contenidos conscientes de la existencia, entre ellos también al yo empírico, no puede estar construido a su vez por algunos otros entre ellos. Separándose de todos sus entrelazamientos con la naturaleza o con un tú, el yo ha obtenido aquí su soberanía absoluta, se sostiene de tal modo en sí mismo que aún podría sostener a todo un mundo. Todos los poderes históricos no pueden más que dejar al yo hacer lo que quiere, puesto que no tiene nada que fuera superior a él, nada a su lado y según su concepto no puede ir por otro camino que el trazado por su propia forma de ser. En la medida en que esta época convierte la individualidad libre de todas las ataduras y determinaciones especiales y por tanto siempre idéntica a sí misma en el ser humano abstracto y la última substancia de la personalidad, eleva a esta abstracción al mismo tiempo al *valor* último de la personalidad. Aunque el ser humano tiene bastante poca santidad, dice Kant, la humanidad en él es sagrada. Y Schiller dice: «El idealista tiene una idea tan grande de la humanidad que corre el peligro de despreciar a los seres humanos».

[e] *El doble papel de la «naturaleza»*

Para Rousseau, quien tenía sin duda una fuerte sensibilidad para las diferencias individuales, éstas no dejan de estar en la superficie: cuanto más retorna el ser humano a su propio corazón, captando lo absoluto en su interior en vez de las relaciones externas, tanto más fluye en él, es decir, en todos por igual, la fuente de la bondad y felicidad. Si de esta manera el ser humano es realmente él mismo, posee una fuer-

za concentrada suficiente para más que su autoconservación y la puede, por así decir, hacer fluir hacia otros, por medio de ella puede integrar a otros dentro de sí mismo, identificarse con ellos: en consecuencia, somos tanto más valiosos moralmente, tanto más compasivos y bondadosos cuanto más cada uno sólo es él mismo, es decir, cuanto más soberano se vuelve su núcleo más íntimo en el que todos los seres humanos son idénticos, más allá de todos los enredos de sus lazos sociales y disfraces ocasionales. En la medida en que el individuo auténtico es más que esta individualidad empírica, tiene con este plus la posibilidad de dar y de ir más allá de su egoísmo empírico. El concepto de naturaleza constituye aquí al mismo tiempo el punto de conexión entre naturaleza y ética; su doble papel en el siglo XVIII encuentra su expresión más fuerte en Rousseau. Ya he señalado su importancia para el problema de la individualidad: la naturaleza no sólo es lo que propiamente está aislado, lo substancial en todo el ondeo y los remolinos de la historia, sino al mismo tiempo es el deber ser, el ideal cuya creciente realización es lo que importa. Puede parecer contradictorio que el ente verdadero tenga que ser una meta aún por alcanzar. Pero de hecho se trata de los dos lados de un comportamiento psicológico homogéneo frente a más de uno de nuestros conceptos de valor que no podemos expresar de otra manera que en esta dualidad lógicamente no conmensurable. Y precisamente en la aplicación al problema del yo, esta doble significación de lo «natural» se hace fácilmente sensible. En nuestro interior sentimos una realidad última que constituye la esencia de nuestra esencia y con la que nuestra realidad empírica, sin embargo, coincide sólo de manera muy incompleta; no es ni mucho menos sólo un

ideal de la fantasía que estaría flotando encima de la realidad, sino de algún modo ya existente, como grabado en nuestra existencia con líneas ideales y conteniendo la *norma* para ésta aunque todavía esperando su plena elaboración y configuración en el material de nuestra existencia. En el siglo XVIII, este sentimiento se vuelve muy poderoso: se considera que el yo que ya somos es algo que aún hay que elaborar porque no somos este yo de manera pura y absoluta, sino en el disfraz y en las desfiguraciones impuestos por nuestros avatares históricos y sociales; y que esta norma del yo aplicada por el yo ideal estaría éticamente justificada porque aquel yo ideal y real en un sentido superior sería el yo generalmente humano y al alcanzarlo se alcanzaría la verdadera igualdad entre todos los seres humanos. Schiller expresó esto de manera muy exhaustiva: «Todo ser humano individual lleva en sí mismo, según su predisposición y determinación, un ser humano puro e ideal, y el poner en armonía todos sus cambios con la unidad invariable de éste es la gran tarea de su existencia. Este ser humano puro se manifiesta de manera más o menos clara en todo sujeto».

[f] El «imperativo categórico» kantiano: la individualidad como síntesis de la libertad y la igualdad

La fórmula del «imperativo categórico» en la que Kant resumió nuestra tarea moral, es la definición más profundamente pensada de este concepto de la individualidad. En primer lugar sitúa todo el valor moral del ser humano en la libertad. Mientras seamos partes del mecanismo del mundo, incluido el social, tenemos tan poco «valor» como la

nube pasajera o las rocas erosionadas por la intemperie. Sólo en la medida en que a partir del mero producto y punto de cruce de fuerzas exteriores nos convertimos en un ser desarrollado desde el propio yo, podemos ser *responsables* y adquirir tanto la posibilidad de la culpa como la del valor moral. Dentro del cosmos natural y social no existe un «ser para sí», no existe «personalidad» alguna: pero si nos apoyamos en la libertad absoluta –la metafísica imagen contraria del *laissez faire*– obtenemos al mismo tiempo una personalidad y la dignidad moral. El «imperativo categórico» expresa lo que debe ser lo moral: «Actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad podría ser al mismo tiempo el principio de una legislación general». De este modo el ideal de la igualdad se ha convertido en el sentido de todo deber hacer. Se previene así toda imaginación autocomplaciente de tener el derecho a un actuar y gozar muy particular porque se es «diferente de los demás»: la legislación moral «sin consideración de la persona», la igualdad ante la ley moral queda cumplida en la exigencia de que la propia acción pueda pensarse sin contradicción como la manera de actuar de todos. La libertad como fuente de toda moral recibe su contenido de la igualdad, es decir, la personalidad responsable, que se sostiene absolutamente en sí misma, es aque-

* Optamos por el binomio «deber hacer» para traducir la palabra alemana *sollen*, dado que el término castellano «deber», que equivale al alemán de *Pflicht*, tiene la connotación del puro «cumplimiento de las normas morales». El *sollen*, en cambio, expresa la aceptación racional y libre de ciertas reglas de juego que respetan la libertad de todos, tal como lo explica Simmel en el presente contexto. (N. d. T.)

lla cuya acción se legitima moralmente por el derecho de todos a la misma acción. No sólo es moral únicamente el ser humano libre, sino que sólo el ser humano moral es libre, porque sólo *su* acción posee aquella legalidad general que es exclusivamente real en el yo autónomo sin influencias. De este modo el concepto de individualidad del siglo XVIII, es decir la libertad personal que no excluye sino que incluye la igualdad porque la verdadera «persona» es igual en todos los seres humanos contingentes, encontró en Kant su perfección abstracta.

5. El siglo XIX

En el siglo XIX, este concepto se bifurca en dos ideales que se podrían definir muy genéricamente y con muchas reservas como las tendencias a la igualdad sin libertad y a la libertad sin igualdad.

[a] El socialismo

La primera atraviesa al socialismo, aunque sin agotarlo, pero sí con una significación más profunda de la que concede la mayoría de sus representantes: al rechazar enérgicamente la igualdad mecánica, éstos se engañan acerca del papel que siempre desempeñará la idea de la igualdad como soporte de la construcción de los ideales socialistas. Como ya subrayé, la socialización de los medios de producción puede poner de relieve muchas diferencias individuales que ahora están atrofiadas por la integración en el nivel de una clase, por falta de formación, por exceso de trabajo, por penurias

y preocupaciones. Sin embargo, la eliminación de las ventajas y desventajas no merecidas, debidas al nacimiento, a las coyunturas, la acumulación de capital, la diferente valoración del mismo volumen de trabajo, etcétera, llevaría, en comparación al estado actual, a una nivelación muy considerable de la situación económica. Y, conforme a la estricta dependencia que según la teoría socialista existe precisamente entre el estatus económico y el estatus espiritual en general, la relativa igualación en el primero debería tener su reflejo en una igualación completa a nivel personal. Mas, lo principal es que las medidas de nivelación, diferentes según los programas respectivos, no significan más que las oscilaciones de la teoría en torno al hecho del ideal de la igualdad, que forma parte de las grandes determinaciones caracterológicas de la humanidad. Siempre habrá un tipo de personas cuyas ideas de valor social terminan en la igualdad de todos sin más, por muy nebuloso e imposible de pensar que fuera este ideal en situaciones singulares. Para otro tipo de personas, en cambio, las diferencias y distancias constituyen un valor último e irreducible de la forma de existencia social, que se justifica por sí mismo. Ahora bien, si uno de los socialistas más destacados sostiene que todas las medidas socialistas, incluso las que exteriormente aparecen como coacciones, apuntarían a la formación y la afirmación de una libre personalidad —el día laboral máximo, por ejemplo, significaría sólo la prohibición de renunciar a la libertad personal durante más que un determinado número de horas, de modo que equivaldría en principio a la prohibición de venderse permanentemente en una esclavitud personal— esto muestra que aún está dentro del individualismo del siglo XVIII y de su concepto esquemático de libertad.

Tal vez ningún ser humano empírico se guía *exclusivamente* por una u otra de estas dos tendencias, tal vez la realización absoluta de una o otra también sería algo por completo imposible; pero esto no impide que sean los tipos fundamentales de las diferencias de carácter en su manifestación social. Donde existe una de las dos, no se hará cambiar de opinión a su portador con argumentos racionales; porque esta tendencia no surge de reflexiones sobre la adecuación a unos fines en función de una meta superior última, por ejemplo, la de la felicidad general, del perfeccionamiento personal o de la racionalización de la vida, aunque muchas veces pueda presentarse así a la conciencia a posteriori. Al contrario, la tendencia en cuestión es ella misma la instancia última sobre la que se construyen todas las demás intenciones, decisiones y deducciones; en ella se expresa el ser de la persona, la substancia de su carácter. Su relación con sus prójimos es para ella algo tan importante, de tanto alcance y tan fundamental que la decisión de si es, quiere ser o debe ser igual o desigual a ellos —en particular y en principio— sólo puede proceder del último fondo de su ser. De estas naturalezas que tienden de esta manera a un ideal de igualdad totalmente general me parece que el socialismo recluta la mayoría de sus seguidores o al menos los más fanáticos. Ahora bien, la relación que habría de mostrar la igualdad relativa respecto a la libertad en un orden socialista es algo muy complicado. Esta relación está dominada por una ambigüedad típica con la que la diferenciación en clases a menudo impone influencias o reorganizaciones uniformes que afectan a todo el conjunto. Puesto que el grado de formación y las condiciones de vida de los grupos que lo componen son de índole muy diversa, una modificación con-

junta de la existencia tendrá resultados muy diferentes e incluso diametralmente opuestos en las distintas partes. La misma medida de igualdad general que concedería un alto grado de libertad al obrero que vive bajo la constante amenaza del hambre y las durezas del trabajo asalariado, tendría que significar una restricción al menos igualmente importante de la libertad para el empresario, el rentista, el artista, el intelectual, las personalidades dominantes del orden actual. Un dualismo sociológico formalmente correlativo divide la cuestión de las mujeres: la misma libertad para la productividad económica que desean las mujeres de las clases más altas para que puedan alcanzar una autonomía fundada y puedan demostrar satisfactoriamente sus fuerzas, es para las trabajadoras de fábricas la más terrible limitación para poder cumplir sus deberes y experimentar su felicidad como mujeres y madres. La supresión de la restricción al hogar y la familia, al afectar dos capas de clases diferentes, deriva en resultados de valores totalmente diferentes. El giro que ha experimentado la síntesis de libertad e igualdad en la corriente socialista es, por tanto, el siguiente: se ha puesto el acento en la igualdad, y sólo el hecho de que la clase cuyos intereses representa el socialismo la experimentaría en un primer momento como libertad ha alejado de este partido el antagonismo de ambos ideales.

Ahora bien, el sacrificio de libertad que el socialismo impondría a ciertas capas sociales podría ser sólo un fenómeno transitorio y existir sólo durante el tiempo en que las secuelas del estado actual aún dan lugar a sentimientos de diferencias. Pero ante las dificultades antes mencionadas de la unión de libertad e igualdad, al socialismo no le queda otro remedio que el de recurrir a una *adaptación* a la igual-

dad, la que, entendida como satisfacción general, reduciría también los deseos de libertad que sobrepasan a ésta. Sin embargo, la invocación de toda adaptación como remedio resulta cuestionable por el sólo hecho de que se presta con la misma facilidad a cualquier oportunidad contraria. No sería menos plausible afirmar que los instintos de libertad que aspiran a las *diferencias* sociales podrían adaptarse a cada disminución de la cantidad absoluta de estas diferencias. Puesto que nuestras sensaciones necesitan por naturaleza *diferencias de estímulos*, después de un breve tiempo de adaptación, las diferencias individuales conectarían las pasiones totalmente irrestrictas del deseo y de la envidia, del dominio y del sentimiento de opresión con las más pequeñas diferencias de situación, que incluso el orden socialista no puede eliminar. Dada aquella estructura psicológica del ser humano, incluso con la igualdad más extrema que se pueda alcanzar, el ejercicio de la libertad a costa de otros encontraría un campo de extensión plenamente fecundo. E incluso si se entendiera la igualdad sólo en el sentido de la justicia: que las instituciones sociales otorgarían a cada uno su cantidad de libertad, no con una mecánica igualdad constante, sino exactamente en proporción con su significado cualitativo, esto tampoco sería realizable, debido a un hecho raras veces señalado, que no obstante es de una importancia extrema para la relación entre el individuo y la sociedad. En la medida en que, tan sólo por razones técnicas, toda vida social exige una escala de superordinaciones y subordinaciones y bajo este presupuesto la igualdad entendida como justicia sólo puede significar que la cualificación personal y el lugar en esta escala se corresponden exactamente, esta proporción es en

general y en principio imposible por la muy sencilla razón de que siempre es mayor el número de personas capaces de ocupar puestos superiores que el número de puestos superiores disponibles. Entre los millones de súbditos de un príncipe hay con seguridad un gran número que serían príncipes tan buenos o mejores; entre los obreros de una fábrica muchos que podrían ser igualmente empresarios o al menos capataces; entre los soldados rasos muchos que tienen una plena aunque latente capacidad para ser oficiales. Aquí está la verdad de observación del proverbio: A quien Dios da un puesto, también le da el entendimiento correspondiente. El «entendimiento» requerido para ocupar un puesto superior está presente en muchas personas, pero sólo se pone a prueba, se desarrolla y se manifiesta cuando ocupan este puesto. Si se tienen en cuenta las casualidades barrocas por las que en todos los ámbitos las personas alcanzan sus posiciones, sería un milagro incomprendible que no aparece un número mucho mayor de incapaces en llenarlos, si no habría que suponer que de hecho las capacidades para estas posiciones son muy extendidas. Esta inconmensurabilidad entre la cantidad de la capacidad para la superordinación y su posible ejercicio la explica tal vez la diferencia de carácter entre las personas como seres de grupo y como individuos que hemos comentado en las páginas anteriores. El grupo como tal es de bajo nivel y necesita ser guiado porque los individuos en general sólo integran en él los lados de su personalidad que son comunes a todos, y que siempre son los más rudos, primitivos, «subordinados». Por eso, cuando se producen asociaciones de grupos, es adecuado que toda la masa se organice en la forma de la subordinación a unos pocos. Esto no impide que

cada individuo por sí mismo posea cualidades superiores y más finas. Pero éstas son más individuales, sobrepasan en *diversas* direcciones lo que se posee en común y por esto no ayudan a subir el nivel bajo de aquellas cualidades en las que todos coinciden con seguridad. De esta circunstancia se sigue que el grupo como un todo necesita un líder, y que sólo puede haber muchos subordinados y pocos superiores, pero que, por otro lado, cada individuo del grupo tiene una cualificación más alta o que hay más que tienen una «vocación» para un puesto alto de las que pueden ocupar como elemento del grupo. También la estructura social funciona según el principio: muchos son llamados, pero pocos elegidos. El sistema estamental y el orden actual se las arreglan con esta antinomia sobreponiendo clases en forma de pirámide con un número de miembros cada vez menor, reduciendo así a priori la cantidad de los «cualificados» para puestos directivos. Puesto que la igualdad de derecho de todos a ocupar todos los puestos haría imposible cumplir con todas las pretensiones legítimas, el orden estamental y de clases hace una elección desde un principio restrictiva, que no se rige por los individuos, sino al contrario, prejuzga a los individuos. Resulta dudoso si un orden socialista podría funcionar, a fin de cuentas, sin semejante a priori para posiciones superiores y subordinadas. Se pretende que, por un lado, se supriman todas las oportunidades casuales y que sólo decida el talento sobre la obtención de una posición, por el otro, todo talento debe poder desarrollarse «libremente», es decir, debe poder encontrar la posición adecuada a él, por lo que, según lo antes comentado, deberían haber más posiciones superiores que subordinadas, más personas que mandan que personas que ejecutan. Si la li-

bertad en el sentido socialista significa que cualquier medida individual de fuerza e importancia encuentre su expresión adecuada en la proporción de mezcla de posiciones de mando y subordinación dentro del grupo, esta libertad queda excluida desde un principio: tampoco una constitución socialista puede eliminar el conflicto entre la totalidad individual del ser humano y su carácter como elemento del grupo, que impide aquella proporción y por esto la síntesis de libertad e igualdad sobre la base de la justicia, porque forma parte, por así decir, de los presupuestos *lógicos* de la sociedad en general.

[b] *El nuevo individualismo: la incomparabilidad de lo individual*

Ante la relación muchas veces tratada del socialismo con la libertad individual me limito a estas insinuaciones fragmentarias para esbozar a continuación la forma peculiar del individualismo que disolvió la síntesis del siglo XVIII que consistió en basar la libertad en la igualdad y la igualdad en la libertad. En lugar de aquella libertad, que expresaba la esencia más profunda del ser humano y que, por otro lado, aún *debe* realizarse, pone la desigualdad, que, del mismo modo como en el otro caso la libertad, sólo requeriría de la libertad para salir de lo que, a menudo, son meras aspiraciones y posibilidades y determinar la existencia humana. La libertad sigue siendo el denominador común, a pesar de esta contraposición de sus correlatos. Tan pronto como el yo estaba suficientemente fortalecido en el sentimiento de la igualdad y generalidad, volvió a buscar la desigualdad, pero sólo la establecida desde el interior. Des-

pués de que se había conseguido, en principio, la desatadura del individuo de las cadenas oxidadas de los gremios, de la ubicación social por nacimiento y de la iglesia, esta desatadura continúa en la dirección de que los individuos así independizados también quieren diferenciarse *entre ellos*. Lo que importa ya no es que uno sea un individuo libre en general, sino que uno sea este individuo concreto e inconfundible. La moderna aspiración a la diferenciación llega así a un extremo que desmiente la forma que acaba de conseguir, pero esta oposición no debe confundirnos con respecto a la identidad de su impulso básico. Éste atraviesa toda la modernidad: el individuo se busca a sí mismo como si aún no se poseyera y, sin embargo, está seguro de tener en su yo el único punto firme. Dada la inaudita ampliación del horizonte teórico y práctico es más que comprensible que busque con una insistencia creciente dicho punto, pero ya no lo puede encontrar en ninguna instancia exterior al alma. La doble necesidad de una claridad libre de dudas y de una enigmática insondabilidad, que la evolución espiritual del hombre moderno ha escindido cada vez más, se satisface en el yo, en la personalidad, como si fuera algo unitario; no cabe duda de que también los recursos psicológicos del socialismo proceden por un lado del racionalismo con sus demostraciones racionales y, por el otro, de instintos muy oscuros, tal vez de un comunismo atávico. Así, todas las relaciones con otros resultan ser, finalmente, únicamente estaciones en el camino por el cual el yo llega a alcanzarse a sí mismo, ya sea que en el fondo se sienta igual que los otros porque, apoyándose en sí mismo y sus propias fuerzas aún necesita esta conciencia como sostén, ya sea que puede afrontar la unicidad de su cualidad y los muchos

otros de hecho ya sólo están ahí para que cada uno pueda medir en los otros su incomparabilidad y la individualidad de su mundo.

Esta tendencia de individualización, como ya señalé, lleva históricamente desde el ideal de las personalidades completamente libres y responsables de sí mismas, aunque iguales en lo principal, a este otro ideal de una individualidad incomparable en su esencia más profunda, que está llamada a asumir un papel que sólo *ella* puede cumplir. Este ideal ya se insinúa en el siglo XVIII, en Lessing, Herder, Lavater; el culto a Cristo de este último se ha atribuido a su aspiración de individualizar en sí mismo a Dios, y la intensificación de ésta se ha relacionado con su deseo de tener imágenes siempre nuevas de Cristo. Esta forma del individualismo encuentra su primera configuración plena en la obra de arte: en el *Wilhelm Meister*. En sus *Años de aprendizaje* se muestra por primera vez un mundo que se apoya por completo en la particularidad individual de sus individuos y que sólo se organiza y desarrolla a través de éstos, y ello a pesar de que las figuras están concebidas como *tipos*. Por mucho que puedan repetirse en la realidad, se conserva el sentido interior de cada una de ellas de ser en lo más profundo diferente de la otra con la que el destino la conecta, de modo que el *acento* de la vida y del desarrollo no está puesto en lo que pueda ser igual, sino en lo absolutamente particular. En los *Años de viajes*, el interés se desplaza de los seres humanos a la humanidad, no en el sentido del hombre abstracto en general, al que vemos predominar en el siglo XVIII, sino en el sentido de la colectividad, del conjunto concreto de la especie tal como vive. Y aquí resulta de gran interés cómo este individualismo, que tiende

a la incomparabilidad y la unicidad cualitativa, se manifiesta también en la base de este interés. Desde la exigencia de la particularización no se valora la totalidad de la personalidad dentro de la sociedad, sino la *contribución* objetiva de la personalidad a la sociedad. «Ahora se dice que vuestra formación general y todos los esfuerzos para ella son juegos de necios. Lo que importa es que un hombre logre *algo determinado* de manera tan excelente como no pueda hacerlo fácilmente otro en su entorno inmediato.» Toda esta tendencia es la contraposición absoluta del ideal de las personalidades libres e iguales, a la que Fichte, condensando esta corriente espiritual en una frase, formuló así en cierta ocasión: «Un ser racional debe ser necesariamente un individuo, pero no justamente éste o aquél en concreto», y además en la exigencia de que el yo individual y diferentemente determinado se desarrolle en el proceso moral para volver a alcanzar el nivel del yo puro y absoluto, es decir, la cristalización del «ser humano general» del siglo XVIII. Como en una antítesis aguda a esto, Friedrich Schlegel formuló el nuevo individualismo de esta manera: «Precisamente en la individualidad se halla lo originario y eterno del hombre; la personalidad no tiene tanta importancia. Dedicarse a la formación y el desarrollo de esta individualidad como a la vocación suprema sería un egoísmo divino».

Este nuevo individualismo encontró en Schleiermacher a su filósofo. Para él, la tarea moral consiste precisamente en que cada uno representa la humanidad de una manera *especial*. Si bien cada individuo es un «compendio» de toda la humanidad e incluso, yendo aún más lejos, una síntesis de las fuerzas que forman el universo, sin embargo, cada uno configura este material común a todos en una forma

completamente única, y aquí, como también en la concepción anterior, la realidad es, además, el prediseño del deber hacer: el ser humano no sólo es incomparable como ya existente y puesto en un marco llenado sólo por él, sino, visto desde otro lado, la realización de esta cualidad incomparable, el llenar este marco, es su tarea *moral*, y cada uno tiene la *vocación* de realizar su imagen originaria que únicamente a él le es propia. La gran concepción histórica universal de que no sólo la igualdad de los seres humanos sino también su diferencia es una pretensión moral se convierte con Schleiermacher en el eje de un visión del mundo: con la idea de que lo absoluto sólo viviría en la forma de lo individual, que la individualidad no sería una restricción de lo infinito, sino su expresión y reflejo, se enraíza el principio social de la división del trabajo en el fundamento metafísico de las cosas. Es cierto que la diferenciación que llega a las últimas profundidades de la naturaleza individual puede tener fácilmente un rasgo místico-fatalista. («Así debes ser, no puedes huir de ti mismo. *Ya hablaron así las sibilas, así los profetas.*») Por esto tenía que permanecer extraña al claro racionalismo de la época de la Ilustración, mientras que justamente por este rasgo resultaba sugerente al romanticismo, con el que Schleiermacher estaba en una relación muy estrecha. Para este individualismo —al que se podría llamar cualitativo frente al cuantitativo del siglo XVIII o el de la unicidad frente al de la existencia aislada— el romanticismo fue el canal más ancho por el que influyó en la conciencia del siglo XIX. Así como Goethe le proporcionó la base artística, Schleiermacher la metafísica, el romanticismo le creó la base del sentimiento, del experimentar vivencial. Los románticos fueron los primeros,

después de Herder (en el que, por eso, también hay que buscar una fuente del individualismo cualitativo), que volvieron a vivir empáticamente la especificidad, la unicidad de las realidades históricas; ellos sintieron profundamente el derecho y la belleza del despreciado medieval, el Oriente, al que desdeñaba la cultura activista de la Europa liberal: en este sentido, Novalis quiere que su «espíritu único» se transforme en infinitos espíritus extraños y dice que «está en cierto modo en todos los objetos que contempla y que percibe las sensaciones infinitas y simultáneas de un plural orquestado». Pero, sobre todo, el romántico experimenta dentro de su ritmo *interior* la incomparabilidad, el derecho especial, el preciso, cualitativo contraste de sus elementos y momentos que esta forma de individualismo también ve entre los componentes de la *sociedad*. También aquí Lavater se muestra como un precursor interesante: su fisionómica a veces se hunde tanto en lo especial de los rasgos visibles e interiores de la persona que no consigue volver a la individualidad *completa* de ésta sino que queda pegado al interés por estos rasgos más singularmente individuales. El alma romántica atraviesa con su sentimiento toda una serie de contrastes, de los que cada uno, en el momento de experimentarlo, aparece como algo absoluto, perfecto, autosuficiente, pero al que supera en el instante siguiente, disfrutando plenamente el sí mismo de cada uno sólo en su ser diferente de uno con respecto al otro. Friedrich Schlegel dice: «Quien sólo se aferra a un punto, no es más que una ostra con raciocinio». La vida del romántico traslada a la sucesión poética de sus contrastes de estados de ánimo y vocación, de convicción y sentimiento, la simultaneidad de la imagen de la sociedad, en la que cada

uno, debido a su diferencia con respecto al otro y la unicidad personal de su esencia y sus actividades encuentra finalmente el sentido de su existencia, tanto de la individual como de la social.

Esta concepción y tarea del individuo, en su versión puramente social, apunta claramente a la producción de un todo más elevado a partir de los elementos así diferenciados. Cuanto más singular es el esfuerzo (pero también las necesidades) del individuo, tanto más necesario resulta que los elementos se completen recíprocamente, y tanto más se eleva por encima de la división del trabajo de sus miembros el organismo conjunto que se amalgama a partir de ellos y que incluye y mediatiza el engranaje de sus efectos y de los efectos de respuesta a éstos. La especificidad del individuo exige un poder constitucional que asigna a éste su lugar, pero que así también se convierte en su dueño. Por esta razón, este individualismo (que limita la libertad a su sentido puramente interior) se torna fácilmente en una tendencia antiliberal y constituye así también la plena contrapartida del individualismo del siglo XVIII, que, a partir de sus individuos atomizados y por principio definidos como diferenciados no podía llegar en consecuencia a la idea de un conjunto entendido como organismo unificador de miembros diversos. Lo que unía a estos elementos libres e iguales era exclusivamente la *ley* situada por encima de todos, cuya función consistía en restringir la libertad de cada uno hasta el punto de que pueda coexistir con la libertad de cualquier otro; una ley cuyas madrinas eran la legalidad de una naturaleza de construcción mecanicista y la ley en el sentido del derecho romano. Desde ambos lados, a este individualismo se le escapa la configuración de la vida social

concreta, que no puede ser la suma de los individuos aislados e iguales, sino que sólo surge desde las interacciones de la división del trabajo y se eleva por encima de éstas como una unidad no localizable *pro rata* en los seres singulares.

En la historia del espíritu, la doctrina de la libertad y la igualdad es la base de la libre competencia, mientras que la de las personalidades diferenciadas es la base de la división del trabajo. El liberalismo del siglo XVIII puso al ser singular sobre sus propios pies, y entonces éste pudo ir exactamente tan lejos como sus pies le llevaron. La teoría estableció que la constitución natural de las cosas se cuidara de que la competencia ilimitada de los individuos se uniera en la armonía de todos los intereses y que el conjunto quedara lo mejor parado posible con la aspiración sin consideraciones a la ventaja individual: fue ésta la metafísica con la que el optimismo naturalista del siglo XVIII justificó socialmente la libre competencia. A continuación, con el individualismo del ser diferente, con la profundización de la individualidad hasta la incomparabilidad del carácter y del esfuerzo al que uno se siente llamado, se había encontrado además la metafísica de la división del trabajo. Los dos grandes principios que cooperan inseparablemente en la economía del siglo XIX: la competencia y la división del trabajo, aparecen así como las proyecciones económicas de los aspectos filosóficos de los individuos sociales o, a la inversa, éstos aparecen como la sublimación de aquellas formas reales de producción económica; o, para decirlo tal vez más correctamente y justificando la posibilidad de esta doble dirección de las circunstancias, surgen conjuntamente de uno de estos profundos cambios de la historia, que no podemos conocer en su esencia y motivo propios, sino

sólo en sus fenómenos, que se dan en la mezcla con las singulares provincias de la vida, determinadas por sus contenidos.

Las consecuencias de la competencia ilimitada y de la unilateralización de los individuos por la división del trabajo para la cultura interior de éstos no permiten decir que sean precisamente los fomentadores más adecuados de esta cultura. Pero tal vez, más allá de la forma económica de la cooperación de estos dos grandes motivos sociológicos—los únicos hasta ahora realizados— exista una forma aún superior, que sería el ideal escondido de nuestra cultura. Sin embargo, preferiría creer que con la idea de la personalidad absolutamente libre y la de la personalidad absolutamente única no se ha dicho aún la última palabra sobre la individualidad; que el trabajo de la humanidad generará cada vez más y más diversas formas con las que la personalidad podrá afirmarse y demostrar el valor de su existencia. Y si los períodos felices de estas diversidades se coordinan en armonías, la contradicción y lucha de aquel trabajo no será sólo un obstáculo, sino que animará a los individuos a nuevos despliegues de sus fuerzas y los conducirá a nuevas creaciones.

Índice onomástico

Bismarck, 76	Lavater, 133, 136
Darwin, 64	Lessing, 62, 133
Federico el Grande, 67, 118	Nietzsche, 106, 108, 109, 110
Fichte, 112, 134	Novalis, 136
Freeman, 67	Retz, 66
Goethe, 106, 115, 135	Rousseau, 112, 120, 121
Kant, 87, 112, 118, 119, 122, 124	Schiller, 66, 120, 122
Heine, 66	Schlegel, 134, 136
Herder, 133, 136	Schleiermacher, 134, 135
	Solón, 67

Cronología de la vida de Georg Simmel

- 1858 Georg Simmel nace el 1 de marzo en Berlín como el último de siete hijos en el seno de una familia de confesión protestante y de origen judío. El padre, procedente de Silesia, era un próspero comerciante que murió cuando Georg aún era niño. Un amigo de la familia, propietario de una editorial especializada en música fue nombrado su tutor. Con su madre no tenía una relación muy íntima y, al parecer, la falta de armonía familiar causó en el joven sentimientos de inseguridad y marginación.
- 1870-1876 Georg estudia bachillerato en el Friedrich-Werder Gymnasium.
- 1876 Ingresa en la Universidad de Berlín, donde estudia historia, filosofía, psicología de los pueblos, historia del arte e italiano antiguo con algunas de las figuras más importantes de la época, como los historiadores Mommsen, Treitschke, Sybel y Droysen; los filósofos Harms y Zeller, el historiador del arte Hermann

- Grimm; los antropólogos y fundadores de la psicología de los pueblos Lazarus y Steinthal y el psicólogo Bastian.
- 1881 Simmel obtiene el grado de doctor con la tesis *Das Wesen der Materie nach Kants Physischer Monadologie* (La esencia de la materia según la monadología física de Kant). Antes de eso, el tribunal rechazó su tesis original, *Estudios psicológicos y etnológicos sobre el origen de la música*, pieza que sin embargo contiene elementos programáticos de su propio pensamiento.
- 1885 Comienza la época como *Privatdozent*, la categoría de profesor sin sueldo fijo y cuya remuneración sólo consiste en las inscripciones de los estudiantes en sus cursos. Simmel imparte cursos sobre Kant, Schopenhauer, Darwin y Nietzsche, entre muchos otros. A menudo, durante un solo año académico ofrece cursos desde metafísica hasta las últimas tendencias en sociología. Goza de una enorme popularidad y sus clases pronto se convierten en un verdadero acontecimiento intelectual, no sólo para los estudiantes, sino para toda la elite intelectual de Berlín.
- 1890 Simmel se casa con Gertrud Kinel, una escritora que se destacó con varias obras bajo el seudónimo de Marie-Luise Enkendorf (*Vom Sein und Haben der Seele* [El ser y el tener del alma] 1906, *Realität und Gesetzlichkeit im Geschlechtsleben* [Realidad y legalidad en la vida de los sexos] 1910, *Über das Religiöse* [Acerca de lo religioso] 1919).
- 1901 Georg Simmel obtiene el grado de profesor no numerario (*ausserordentlich*), una posición mal pagada

- y que aún no le permite participar en los asuntos de la comunidad académica. No obstante, Simmel es en aquel momento una verdadera eminencia cuya fama sobrepasa las fronteras de Alemania. Ha publicado ya seis libros y más de setenta artículos, muchos de ellos traducidos al inglés, francés, italiano, polaco y ruso. Además, participa activamente en la vida cultural de Berlín, frecuentando los círculos más importantes. Junto con Max Weber y Ferdinand Tönnies funda la Sociedad Alemana de Sociología.
- 1911 Obtiene un grado de doctor por la Universidad de Friburgo en Brisgovia. Pese a los repetidos esfuerzos de sus amigos Max Weber, Heinrich Rickert, Edmund Husserl y Adolf von Hartnack, Simmel es una y otra vez rechazado como profesor ordinario.
- 1914 Finalmente consigue un puesto como profesor numerario en la Universidad de Estrasburgo. Esta suerte es especialmente trágica, porque el nombramiento coincide con el comienzo de la Primera Guerra Mundial, y la situación fronteriza de Estrasburgo involucra a esta ciudad de manera especial en los acontecimientos bélicos, de modo que gran parte de las aulas de la universidad se convierten en hospital militar.
- 1915 Tras la muerte de Wilhelm Windelband y Emil Lask, en la Universidad de Heidelberg habían quedado dos plazas vacantes, y Simmel no duda en solicitar su ingreso en esta universidad, pero también esta vez la petición es denegada.
- 1918 El 26 de septiembre, Georg Simmel muere de un cáncer de hígado.

Obras de Georg Simmel

Libros publicados en vida:

- 1890 *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Leipzig.
- 1892 *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*, Leipzig; 2.^a edición revisada 1905; 5.^a edición 1923.
- 1892-1893 *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, Berlín, 2 volúmenes.
- 1900 *Die Philosophie des Geldes*, Leipzig, 2.^a edición ampliada 1907; 6.^a edición 1958.
- 1904 *Kant. 16 Vorlesungen, gehalten an der Berliner Universität*, Leipzig; 6.^a edición 1924.
- 1906 *Kant und Goethe*, Berlín; 4.^a edición 1920.
- 1906 *Die Religion*, Francfort/M., 2.^a edición revisada y ampliada 1912; 3.^a edición 1922.
- 1907 *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, Leipzig; 3.^a edición 1923.
- 1908 *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der*

- Vergesellschaftung*, Leipzig; 4.^a edición 1958, 5.^a edición 1968.
- 1910 *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig; 8.^a edición 1964.
- 1911 *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Leipzig, 2.^a edición ampliada 1919, 3.^a edición 1923; nueva edición (con un postfacio de Jürgen Habermas) Berlín occidental 1983.
- 1913 *Goethe*, Leipzig, 5.^a edición 1923.
- 1916 *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch*, Leipzig, 2.^a edición 1919; nueva edición por la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1958.
- 1917 *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*. Berlín y Leipzig, 2.^a edición 1920.
- 1918 *Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag*. Munich y Leipzig, 3.^a edición 1926.
- 1918 *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Munich y Leipzig, 2.^a edición 1922.

Publicaciones póstumas:

- 1922 *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze*, editado por Gertrud Simmel, Potsdam.
- 1923 *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahre*. Con un prólogo editado por Gertrud Kantorowicz, Munich.
- 1953 *Rembrandtstudien*, Basilea y Darmstadt.
- 1957 *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, editado

por Michael Landmann en colaboración con Margarete Susman, Stuttgart.

- 1958 *Buch des Dante an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Zu seinem 100. Geburtstag am 1. März 1918*, editado por Kurt Gassen y Michael Landmann, Berlín.
- 1964 *Briefe Georg Simmels, en Auf gespaltenem Pfad. Festschrift für Margarete Susman*. Darmstadt.
- 1968 *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, editado por Michael Landmann, Frankfurt/M.
- 1983 *Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl*, editado y con introducción por Heinz-Jürgen Dahme y Otthein Rammstedt, Frankfurt/M.

Las Obras completas

La edición de la *Gesamtausgabe* (Obras completas) de Georg Simmel comenzó a publicarse en 1989 en la editorial Suhrkamp, Frankfurt/M. bajo el cuidado general de Otthein Rammstedt. Los 24 volúmenes, de los cuales hasta el 2000 han aparecido 11, están organizados de la siguiente manera:

- Volumen 1: *Das Wesen der Materie nach Kant's Monadologie. Abhandlungen 1882-1884. Rezensionen 1883-1901*. Editado por Klaus Christian Köhnke. (En preparación).
- Volumen 2: *Aufsätze 1887-1890. Über soziale Differenzierung (1890). Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1882)*. Editado por Heinz-Jürgen Dahme; 1989.
- Volumen 3: *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Erster Band*. Editado por Klaus Christian Köhnke; 1990.

Volumen 4: *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Zweiter Band.* Editado por Klaus Christian Könkhe; 1991.

Volumen 5: *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900.* Editado por Heinz-Jürgen Dahme y David Frisby; 1992.

Volumen 6: *Philosophie des Geldes.* Editado por David Frisby y Klaus Christian Khönke; 1989.

Volumen 7: *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908, Vol. I.* Editado por Rüdiger Kramme, Angela Rammstedt y Otthein Rammstedt; 1995.

Volumen 8: *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908, Vol. II.* Editado por Alessandro Cavalli y Volkhardt Krech; 1993.

Volumen 9: *Kant. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1905/1907).* Editado por Guy Oakes y Kurt Röttgers; 1996.

Volumen 10: *Philosophie der Mode. Die Religion. Kant und Goethe. Schopenhauer und Nietzsche.* Editado por Michael Behr, Volkhard Frech y Gert Schmidt; 1995.

Volumen 11: *Soziologie. Untersuchungen Über die Formen der Vergesellschaftung.* Editado por Otthein Rammstedt; 1992.

Volumen 12: *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918, Vol. I* (en preparación).

Volumen 13: *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918, Vol. II.* Editado por Klaus Lazel; 2000.

Volumen 14: *Hauptprobleme der Philosophie (1910, 1927).* Philosophische Kultur (1911, 1918). Editado por Rüdiger Kramme y Otthein Rammstedt; 1996.

Volumen 15: *Goethe. Deutschlands innere Wandlung. Das Problem der historischen Zeit. Rembrandt* (en preparación).

Volumen 16: *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauungen.* Editado por Gregor Fritzi y Otthein Rammstedt; 1999.

Volumen 17: *Miszellen, Glossen Stellungnahmen, Umfrageantworten, Leserbriefe, Diskussionsbeiträge 1889-1917. Anonyme und pseudonyme Veröffentlichungen 1888-1917. Beiträge aus der «Jugend» 1897-1916* (en preparación).

Volumen 18: *Englischsprachige Veröffentlichungen 1893-1910* (en preparación).

Volumen 19: *Französisch- und italiensichsprachige Veröffentlichungen 1894-1903. Mélange de philosophie relativiste: Contribution a la culture philosophique* (en preparación).

Volumen 20: *Drucke aus dem Nachlass. Nicht ermittelte Erstdrucke. Ungedrucktes* (en preparación).

Volumen 21: *Nachschriften und Referate von Vorlesungen und Vorträgen* (en preparación).

Volumen 22: *Briefe, Vol. I* (en preparación).

Volumen 23: *Briefe, Vol. II* (en preparación).

Volumen 24: *Gesamtbibliographie und Register.*

Obras de Georg Simmel en castellano

- Schopenhauer y Nietzsche*, trad. de José Pérez Bances, Librería Española y Extranjera, Madrid, 1915.
- El conflicto de la cultura moderna*, trad. de Carlos Astrada, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 1923.
- Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, trad. de José Pérez Bances, edición de 6 volúmenes, Revista de Occidente, Madrid, 1926-7.
- Cultura femenina y otros ensayos*, trad. de E. Imaz, J. Pérez Bances, M. García Morente y F. Vela, Revista de Occidente, Madrid, 1934.
- Cultura femenina y otros ensayos*, trad. de E. Imaz, J. Pérez Bances, M. García Morente y F. Vela, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1938.
- Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, trad. de José Pérez Bances, edición de 2 volúmenes, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1939.
- Schopenhauer y Nietzsche*, trad. de Francisco Ayala, Schapiro, Buenos Aires, 1944.

Problemas fundamentales de la filosofía, trad. de Fernando Vela, Revista de Occidente, Madrid, 1946.

Problemas fundamentales de filosofía, trad. de Susana Molinari y Eduardo Schulzen, Editora del Plata, Buenos Aires, 1947.

Goethe. Seguido del estudio Kant y Goethe. Para una historia de la concepción moderna del mundo, trad. de José Rovira Armengol, Nova, Buenos Aires, 1949.

Rembrandt. Ensayo de filosofía del arte, trad. de Emilio Estiú, Nova, Buenos Aires, 1949.

Problemas de filosofía de la historia. Seguido de los estudios El tiempo histórico y La configuración histórica, trad. de Elsa Tabernig, Nova, Buenos Aires, 1950.

Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica, trad. de José Rovira Armengol, Nova, Buenos Aires, 1950.

Schopenhauer y Nietzsche, trad. de Francisco Ayala, Anacón, Buenos Aires, 1950.

El problema religioso, trad. de José Rovira Armengol, Argos, Buenos Aires, 1953.

Sociología. Estudios sobre las formas de socialización, edic. de dos volúmenes, trad. de José Pérez Bances, Revista de Occidente, Madrid, 1977.

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

El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura, trad. de Salvador Más, Península, Barcelona, 1986.

Sociología. Estudios sobre las formas de socialización, edic. de dos volúmenes, trad. de José Pérez Bances, Alianza, Madrid, 1986.

Sobre la aventura. Ensayos filosóficos, trad. de Salvador Más y Gustau Muñoz, Península, Barcelona, 1988.

Rembrandt. Ensayo de filosofía del arte, trad. de Emilio Estiú, Librería Yerba, Murcia, 1996.

«El problema del estilo», en *Reis* n.º 84, trad. de J. Almaraz, Madrid, 1988.

Cultura femenina y otros ensayos, trad. de Genoveva Dietrich, Alba, Madrid, 1999.

«La trascendencia de la vida» y «El conflicto de la cultura moderna», en *Reis* n.º 89, trad. de Celso Sánchez Capdequí, Madrid, 2000.

«Estética de la gravedad», trad. de Valentina Salvi, en Esteban Vernik (comp.), *Escritos contra la cosificación. Acerca de Georg Simmel*, Altamira, Buenos Aires, 2000.



Sociología
Serie CLA·DE·MA

gedisa
editorial

Georg Simmel

Cuestiones fundamentales de sociología

Edición a cargo de Esteban Vernik

En *Cuestiones fundamentales de sociología*, texto hasta ahora inédito en castellano, Simmel define el campo de investigación de esta disciplina como el espacio intermedio en el que se produce el constante fluir de la interacción social, donde los encuentros generan actitudes y rituales, tanto en situaciones previstas como casuales y espontáneas. Por eso, Simmel incluye en su perspectiva sociológica fenómenos hasta ese momento desatendidos, como el secreto, el amor, la amistad, el adorno, el vestir, los perfumes, la hostilidad y la hospitalidad, la fidelidad y la gratitud.

Al evitar el estilo científico académico, Simmel crea un nuevo tipo de ciencia, que partiendo de una interrogación epistemológica y ontológica es capaz de proporcionar estructuras cognitivas sólidas acerca de las formas empíricas de lo social. De ahí que su «sociología formal» desemboque en una «sociología filosófica», desde la que plantea tres grandes oposiciones no superadas: entre individuo y sociedad, entre libertad e igualdad y entre socialismo e individualismo. Integrar estos contrastes en una síntesis es la gran tarea del futuro, «una vez que el primado de las formas deje de ser patrimonio de la economía».

Georg Simmel (1858-1918) estudió y se doctoró en Berlín, su ciudad natal, donde sus clases se convirtieron en verdaderos acontecimientos culturales, aunque nunca fue plenamente reconocido por el mundo académico. Sus planteamientos innovadores han tenido una influencia decisiva en los pensadores sociales centroeuropeos más destacados del siglo XX.



302497