

## Cultura y Civilización.

### Del romanticismo alemán a la sociología de Georg Simmel

Por Emiliano Torterola<sup>1</sup>

#### Resumen

El concepto de cultura encontró definiciones sumamente disímiles en los campos intelectuales francés y alemán de los siglos XVIII y XIX. Ello se debió fundamentalmente al modo en que ambas tradiciones asimilaron o concibieron los procesos de modernización y racionalización característicos de la “civilización” moderna. A través de su noción de *Kultur*, la preocupación por el desarrollo autónomo de la individualidad y la “interpretación” trágica de la modernidad, Simmel retomó aspectos centrales de las corrientes románticas y anticivilizatorias alemanas. Sin embargo, y en afinidad con la ética kantiana, la sociología del filósofo berlinés también vislumbró la posibilidad de acercar la cultura subjetiva a las exigencias del orden social.

#### Antiiluminismo y reino de la subjetividad. El campo intelectual alemán en la modernidad clásica

El origen del concepto “cultura”, tal como lo entendemos hoy, debemos buscarlo en los umbrales mismos de la modernidad, esto es, entre los siglos XIII y XV, bajo los conceptos de *civilité* –el más influyente, sin duda, luego entendido como *civilization*– y *policer*. El aspecto distintivo del primero de estos términos remite a la máxima por la que abogaron una y otra vez la mayoría de los contractualistas: poner fin al “estado de naturaleza”, al gobierno de las pasiones y de las fuerzas irracionales, espontáneas e instintivas del ser.

De este modo, *civilité* apuntaba a la sociabilidad y la educación del hombre moderado en el seguimiento minucioso –y disciplinado– de las pautas y las costumbres concebidas como correctas por la sociedad: “significaba cortesía, buenos modales, reverencia mutua demostrada mediante reglas de comportamiento cuidadosamente seguidas y meticulosamente aplicadas” (Bauman 1997, p. 131).

---

<sup>1</sup> Sociólogo, estudiante del IDAES; el que sigue es un trabajo presentado en el marco de la Maestría en Sociología de la Cultura.

El segundo término *-policer-* encontró su sentido primario en el mantenimiento del orden político. Para ello, era necesario erradicar todo tipo de “barbarie” en las relaciones humanas. Por una parte, el Estado moderno debía constituirse en el único actor capaz de monopolizar e imponer legítimamente la violencia física. Por otra, en el ámbito de las organizaciones y relaciones humanas, era preciso que los conflictos o bien se sublimasen, o bien se moderasen mediante actividades o estructuras marcadas por la organización impersonal.

La moderna autodisciplina parece amalgamar ambas concepciones de la *civilitéé*: tanto una “economía de los afectos” –la adecuación del individuo a las normas y reglamentaciones sociales– como la “suavización de las costumbres” –es decir, una sublimación de la lucha en las relaciones interpersonales– precisan del encauzamiento (a través de mecanismos internos y externos) de la voluntad y las fuerzas humanas.

Como afirmara Raymond Williams, las críticas a estos dos pilares del concepto de cultura – consolidados durante el iluminismo francés y el utilitarismo inglés– encontraron dos corrientes diferentes pero afines: por un lado el romanticismo, que oponía los principios de “refinamiento interior” y “autorrealización del yo” al “estado artificial [que supone] el cultivo de las propiedades externas”; a todo lo superficial que hay en las correctas formas de comportarse y presentarse –los modales, el lenguaje, la vestimenta– en los seres humanos (Williams 1995, p. 25). Por otro lado, las corrientes sociológicas –y fundamentalmente las antropológicas– tendieron a denunciar la concepción monista y occidental de cultura como herramienta ideológica de dominación. En efecto, los términos “razón” y “civilización” conformaron las armas simbólicas por excelencia de las que se sirvieron los órdenes sociales –y no sólo europeos– en los siglos XVIII y XIX para reproducir dicha dominación en los ámbitos políticos, económicos y hasta morales.

Mientras los intelectuales franceses e ingleses fueron proclives a comprender “positivamente”, a legitimar los cimientos, las instituciones centrales del orden social y el modo de vida moderno, el campo intelectual alemán, en cambio, desde mediados del siglo XVIII y hasta finales del XX, estuvo caracterizado por una relación conflictiva (cuando no ásperamente crítica) con estos.

Ello se puede observar y corroborar en lo que podríamos definir heurísticamente como “los senderos del *Gegen-Aufklärung*” (antiiluminismo) germano: desde el *Sturm Und Drang* [tempestad y esfuerzo] de Herder, Hamman, Schiller y el joven Goethe hasta la “escuela de la sensibilidad”, el romanticismo de los hermanos Schlegel y Heine; desde la *lebensphilosophie*

[filosofía de vida] de Nietzsche y Simmel, y la apuesta por una creativa articulación del pensar y el sentir de Spengler y Gundolf hasta la crítica weberiana a las “consecuencias” de la racionalidad occidental moderna, la “pasión por la burocracia” y la “americanización de la vida”.

La intelectualidad alemana del siglo XVIII, fragmentada a lo largo y ancho del territorio germano –sus miembros eran “hombres de segunda categoría”, según la arrogante nobleza prusiana, pero “aristócratas espirituales” frente a los sencillos ojos del pueblo–, se caracterizó en lo esencial por dos aspectos. Por una parte, su aversión a la formación de un movimiento social o político, a lo que, seguramente, debemos buena parte de su espíritu intempestivo. El “imperio de lo interno” y la “orgullosa soledad” del artista confrontaba con la sociabilidad y el aburguesado modo de vida tanto del político como del erudito “profesionalizado” (Lepenies 1994). Por otra parte, la crítica hacia el racionalismo peculiar del Occidente moderno y sus “logros” subyacentes –fundamentalmente en el ámbito científico-tecnológico y el desarrollo de la economía capitalista–; en suma, hacia “todo aquello que la sociedad occidental de los últimos dos o tres siglos cree llevar de ventaja a las sociedades anteriores o a las contemporáneas más ‘primitivas’” (Elías 1995, p. 57).

La “tormenta” o “borrasca” (*Sturm*) que soplabla desde la filosofía idealista y la literatura clásica de Weimar venía a socavar los cimientos de la cultura moderna: la mirada complaciente de *Les philosophes* y la *République des lettres* de Condorcet, Diderot, D’Albembert e incluso Voltaire –quienes pusieron el concepto de “razón” en el centro de la modernidad–, como así también la *belle époque* y el “progreso indefinido” del siglo XIX (que tuvo en August Comte, probablemente, a su principal abanderado).

No debe sorprendernos que el espíritu crítico de Rousseau –quien asoció el “progreso de la cultura” con “la decadencia moral” y un “irremediable proceso degenerativo” (Marí 1997, p. 19)–, así como su pensamiento en general, haya tenido menos repercusión en Francia que en Alemania, o que el vitalismo bergsonianos fuese más considerado en la filosofía de la vida alemana que en las corrientes intelectuales francesas.

Tal como suele afirmarse (Lepenies 1994; Elías 1995), la disposición notoriamente disímil que, respecto de la industrialización, la urbanización y la ilustración de la vida, mantuvieron durante la primera modernidad los intelectuales franceses e ingleses por un lado, y los alemanes por el otro, se debe esencialmente al marcado atraso político-social que afrontaba la nación germana.

En el plano económico, solo a finales del siglo XIX llegó a desarrollar las ciencias naturales y una industria sólida y floreciente. En la esfera política, se encontraba más preocupada por la propia unificación que por la colonización de vastos territorios, como sí lo hacían la Francia e Inglaterra imperiales.<sup>2</sup>

El “bloque histórico-cultural” alemán se ha conformado a partir de una extraña pero original combinación entre *clasicismo* y *romanticismo*: del primero reivindicó la necesidad de no abandonar –a la par de recuperar– la herencia de las culturas antiguas, sobre todo la griega. En el esfuerzo por comprender los rasgos esenciales y singulares de las civilizaciones pretéritas es posible rastrear los comienzos del *historicismo*, el cual se opuso y distanció de las valoraciones etnocéntricas, tan presentes en las corrientes positivistas y evolucionistas.

En defensa del romanticismo destacó la importancia del individuo, su refugio en la interioridad y el cultivo de su singularidad, al mismo tiempo que tomó distancia del objetivo mundo social. La esfera individual, ese “segundo mundo” que el hombre construye autónoma o heterónomamente, fue la “piedra de toque” del *interpretativismo*, del estudio referido al *sentido subjetivo* de la acción. Se podría decir que mientras las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) alemanas se orientaron a la comprensión de la interioridad humana –*hermenéuticamente*–, el positivismo francés y el análisis del “organismo” social conformaron los pilares de la sociología *estructural–funcionalista*.

Interpretativismo e historicismo –cuyo máximo precursor fue probablemente Wilhem Dilthey– resultan, entonces, cualidades que caracterizaron la formación del pensamiento filosófico y científico alemán, en marcada confrontación con los conceptos –sean biológicos o mecánicos– y las teorías –basadas en leyes universales– del positivismo francés; en general, con la cosmovisión civilizatoria u optimista que definió a dicho paradigma (Lash 1999, p. 115).

Clásicos y románticos coincidían básicamente en una actitud sospechosa (cuando no abiertamente crítica) en lo que respecta a la “cosmovisión” hegemónica –llamémosla por lo pronto también “burguesa”– de la sociedad.

---

<sup>2</sup> A finales del siglo XVIII y al compararse en estos aspectos con Francia e Inglaterra, Federico II se lamentaba del escaso desarrollo de las ciencias naturales y exactas alemanas (debido a las constantes guerras) como así también del insuficiente desarrollo del comercio nacional, pero fundamentalmente del internacional.

Puede resultar interesante detenerse brevemente en un ámbito sobre el que reflexionaron una y otra vez los autores de esta corriente: el mundo del trabajo (una sociedad formada y reglada bajo la mecánica y disciplina laboral) y dentro de éste, la producción científica.

Si hay algo que diferenciaba a estos pensadores de Marx era no sólo su método dialéctico y positivo; no sólo el sentido (relativamente) evolutivo y determinista de la historia: era fundamentalmente el pensar –y ello gracias a la notable influencia que recibió de la economía política inglesa– al ámbito de la producción, al mundo de la “infraestructura económica” como la “base” de la sociedad, definiendo a la esfera simbólica y a las “producciones” espirituales y culturales como epifenómenos, cristalizaciones o efectos mecánicos de aquella infraestructura.<sup>3</sup>

A la vida cosificada y mecánica del *homo faber*, la intelectualidad alemana contrapuso el *homo pictor*, el hombre creador de símbolos, cuya vida intensificada y peculiar entraba necesariamente en conflicto con la generación de mercancías. A su vez, la formación *unilateralizada* y la conducción ascético-metódica de la vida (características del urbanita inserto en la división del trabajo) confrontaba con el ideal de formación armónico del yo, su expresión estética, original y elevada.

Los hombres del *Sturm Und Drang* –que tanto influyeron sobre las generaciones del siglo XIX– concebían el lenguaje poético como “superior” y “elevado” no sólo respecto del científico-conceptual (falto de imaginación y saturado de rigidez), sino también respecto de la literatura erudita. Según Marí (1997, p. 17):

dos palabras ocupan lo primordial de la escena: *Kunstler* y *Genie*, artista y genio. El artista, porque acaba finalmente por liberarse de los lazos, las normas y las reglas de las supuestas leyes que asfixian y ahogan lo genial y terminan por nivelar todo lo creativo. El genio, por su parte, porque se pone a resguardo de ser absorbido por el entendimiento y la razón [...] Por sobre su

---

<sup>3</sup> Posteriormente, en el siglo XX, el marxismo crítico retomó los aspectos centrales de la vieja distinción alemana entre cultura y civilización, distinción a la que se le formularon dos críticas elementales. Por un lado, el hecho de abstraer la producción cultural de las condiciones histórico-sociales de producción, esto es, de las desigualdades materiales y las asimetrías sociales. Por otro lado, la escisión, el desentendimiento con que se concibió el arte respecto de la praxis y la lucha social, de la dominación político-económica. En suma, la concepción de un individuo a-social y a-político, así como los conceptos de originalidad y genialidad, aparecen para el marxismo crítico, directa o indirectamente, como componentes insoslayables de la “ideología alemana” (véase Lucács 1973; Adorno y Horkheimer 1969; Marcuse 1970).

cabeza una nube, una bruma paradójicamente brillante, sigue sus pasos y lo acompaña. Se trata de una nube inefable, que él vive como lo irracional de la belleza.<sup>4</sup>

En dos de los principales educadores de la modernidad clásica alemana, Goethe y Nietzsche, pueden identificarse todas las ideas-fuerza aquí señaladas: la crítica al racionalismo económico y científico-tecnológico moderno, la apuesta por una individualidad sustantiva y distintiva del ser sobre la burguesa configuración formal y exterior, la ponderación de la esfera artística como instancia objetiva mediante la cual el individuo puede expresar y elevar su singularidad.

De acuerdo con lo expuesto anteriormente, la romántica asimilación de la “*Kultur*” al concepto de “*Bildung*” (sin duda gracias a ese vasto movimiento intelectual) no refiere al “correcto” modelar del comportamiento ni a una formación enciclopédica. Menos todavía a los “éxitos” comerciales o políticos. El *ethos* de la *Bildung* es lo que en alemán se conoce como “lo puramente espiritual” (“*das rein geistige*”): la apuesta por la formación de la interioridad, el *cultivo* de la subjetividad, un constante señalamiento de la antítesis entre lo superfluo y lo profundo.<sup>5</sup>

En todo caso, el término *Beruf* podría ser el que más se asemeja al de *civilité* francés, si por aquél se entiende una “vocación” heterónomamente determinada y una “profesión” orientada de manera utilitaria; como una educación en los aspectos mayormente formales y objetivos – en suma, más sociables– del hombre. Mientras *civilité* destaca aquello que es común a todos los hombres, la predominancia de lo colectivo sobre lo individual, el de *Bildung* se dirige a las cualidades más distintivas y originales del individuo, para las cuales “lo social” es siempre una amenaza. En este sentido, Simmel afirmó:

El superficialismo de las personalidades simplemente libres, pensadas fundamentalmente como iguales, determina el individualismo racionalista de Francia e Inglaterra, mientras que el que se

---

<sup>4</sup> Recuérdese al respecto la importancia que tuvieron las estéticas aforística y fragmentaria en las obras de Nietzsche y Simmel respectivamente, como respuesta a los principios de método y sistema; a la fría abstracción de los pensadores del positivismo.

<sup>5</sup> “Si hay una figura central en la noción alemana de *Kultur* es el concepto de símbolo en Goethe. Aquí, el ‘símbolo’ se contrapone a la ‘alegoría’, no de la literatura clásica española, sino de la francesa [...]. El símbolo, por ejemplo, fue interior a la subjetividad y privado, mientras que la alegoría fue asociada con la publicidad de los salones, las maneras de la sociedad cortesana. El símbolo fue profundo y sus significados cargados de

dirige a la unicidad e intransformabilidad cualitativas es asunto del espíritu germánico (Simmel 1986, p. 278).

Precisamente, en el marco de la formación de la sociología interpretativa –siguiendo a Nietzsche y Goethe–, Simmel tendió, por un lado, a definir el concepto “cultura” desde una perspectiva mucho más amplia que la proveniente de la ilustración francesa; por otro lado, lo circunscribió al desarrollo personal y singular de las más puras o autónomas fuerzas vitales: aun cuando consideraba a la cultura como dualismo sintético, como amalgama y recíproca ponderación de la cultura subjetiva y objetiva, su preocupación esencial era la consumación del espíritu subjetivo, hacia la que debían orientarse –y encontrar su sentido o finalidad– las series culturales cristalizadas.

### **Georg Simmel: de la metafísica unidad al reino de la objetivación**

El concepto de cultura –tal como lo entendió el filósofo berlinés– es, probablemente, el más agudo y representativo de este “espíritu de época” alemán. Puede analizarse, a grandes rasgos, a partir de dos dimensiones: una *filosófica y metafísica* y otra *sociohistórica*.

Desde una perspectiva filosófica, Simmel definió por cultura a la elaborada formación, al *cultivo* que los individuos ejercen sobre su interioridad. El ejemplo o la metáfora más acabada parecen brindarlo los árboles frutales: de manera análoga a la acción realizada para potenciar y perfeccionar las cualidades innatas –transformando así el arbusto silvestre en peral, manzano, naranjo, etc., según el caso–, el hombre sólo *cultiva* (en un sentido estricto) aquellas fuerzas, capacidades, facultades, que se encuentran latentes y son constitutivas de su ser.

Al igual que en su trabajo sobre la vida orgánica o animal, para desarrollar la cualidad o singularidad que lo caracteriza –“su naturaleza”– el hombre se vale de la propia volición, inteligencia o sentimiento. De ello se desprende que, a diferencia de los reinos vegetales o animales, el ser humano puede hacer de su propio cultivo una *finalidad*, y establecer para ello los medios objetivos precisados (conocimientos, técnicas, herramientas disponibles), y orientar sus fuerzas volitivas en tal sentido.

En el núcleo de la concepción simmeliana de cultura se encuentran dos elementos metafísicos. Por una parte, el apremio, la aspiración del alma a realizarse o consumarse

---

sentido, mientras la alegoría fue superficial y ornamental, esto es, vacía. El símbolo fue poético, la alegoría

unitaria, armónicamente.<sup>6</sup> Por otra parte, la asimilación de la singularidad individual a la existencia de una “naturaleza” o “esencia” del ser, de un “núcleo interno originario”. Precisamente, este último aspecto resulta fundamental en su crítica de la cultura moderna, pues apunta a distinguir los elementos más distintivos y singulares de la individualidad de los superficiales y exteriores.

Pasamos entonces a la dimensión sociohistórica del concepto: el cultivo de la singularidad posee un marco temporal y espacial definido, esto es, la cultura objetiva “espiritual” y “material”: el lenguaje, los saberes y conocimientos; las herramientas técnicas, la tecnología y demás productos o artefactos.

En la medida en que la cultura subjetiva sólo puede desarrollar o expresar el alma al realizar un rodeo sobre sí misma, la cultura objetiva conforma la condición de posibilidad histórico-social de aquella, el marco y la mediación entre el ser y su cultivo; entre las singularidades individuales, su voluntad y su refinamiento.

La amplitud del concepto de cultura en Simmel resultó extraño al estrecho sentido que dicho término adquirió habitualmente en la civilización moderna: “cultivados” resultan tanto el esgrimista medieval de Japón (por la rapidez y la perfección con que ejecuta sus movimientos e incisiones) como el hindú formado en el arte del propio y ajeno deleite sexual; tanto el hombre contemporáneo que ha alcanzado un elevado conocimiento, delicadeza y capacidad en la jardinería como las tejedoras artesanales del altiplano andino, por ejemplo.

Es decir, el ideal simmeliano parece acercarse, en este sentido, a una concepción amplia, antropológica de la cultura, al tiempo que rechaza o se aleja de aquellas corrientes del siglo XIX que tendieron a restringir su significado a las “bellas artes”. Por otra parte, en la medida en que se centra en el perfeccionamiento de los aspectos más significativos y peculiares de cada individualidad, entra en clara confrontación (fundamentalmente en la modernidad) con la incorporación de capacidades, saberes, conocimientos técnicos, etc., que sólo en forma tangencial o exterior resultan valiosos para el desarrollo del núcleo vital. Como resumió el propio Simmel: “Si bien la cultura es una consumación del hombre, en modo alguno cualquier consumación es cultural” (Simmel 1986, p. 122).

---

prosaica, cuando no ensayística” (Lash 1999, p. 114).

<sup>6</sup> Por armonía parece entender Simmel tanto el desarrollo y ordenamiento equilibrado de las distintas fuerzas singulares de acuerdo a “la situación global del alma”, como al vínculo sintético o unitario entre las capacidades interiores y los elementos objetivos, entre la cultura subjetiva y la objetiva.

Tanto la formación enciclopédica como el moderno desarrollo profesional-objetivo escindido de la vocación interior conforman notorios ejemplos de la paradójica posibilidad de que el individuo “posea cultivos”, sin por ello “haberse cultivado”.

Lejos de evaluar “positivamente” el progreso técnico-científico moderno y en fuerte disonancia con los intelectuales orgánicos de la modernización y los entusiastas de la *belle époque*, Simmel llamó la atención sobre el desarrollo sociohistórico que caracteriza la cultura moderna, desarrollo que definió esencialmente como *trágico*.

Si bien el filósofo berlinés expuso a lo largo de su obra diferentes acepciones de “la tragedia cultural moderna”, suelen prevalecer dos. Por una parte, la confrontación o conflicto ineludible o irreductible entre la vida y las formas culturales. Por otra, la autodestrucción del ser, su empobrecimiento o extrañamiento interiores, a manos de sus creaciones autonomizadas.<sup>7</sup> Mientras la primera de estas acepciones puede no sólo no ser pesimista –sino que incluso, de manera inversa, puede significar una elevación de la vitalidad–, la segunda, en cambio, nos remite a la crítica sociocultural y su sombrío desarrollo.

Como conflicto o como destino que emerge de las entrañas mismas de las irrefrenables fuerzas modernizadoras, la tragedia cultural contemporánea de Simmel puede resumirse en términos cuantitativos o cualitativos.

En términos cuantitativos, Simmel señaló que la organización racional y diferenciada del trabajo generó una dinámica frenética e ilimitada de desarrollo en las series y productos culturales objetivos especializados, dinámica que generó al mismo tiempo una brecha cada más amplia entre la cultura objetiva y la subjetiva; entre los productos tan masivos como diferenciados y el acotado refinamiento o perfeccionamiento al que puede aspirar el individuo moderno.

La ampliación y especialización de las esferas objetivas contemporáneas suscitó en el espíritu subjetivo un profundo extrañamiento frente a la amplia y fragmentada cultura objetiva por dos motivos elementales. Puesto que, por una parte, a lo largo de su existencia sólo podrá acaparar una mínima proporción de ella. Por otra, la gran mayoría de estas formas y contenidos cristalizados resultan irrelevantes o innecesarios para el cultivo genuino del núcleo vital singular.

El aceleramiento de la dinámica autónoma de la cultura objetiva moderna, seguido de una vertiginosa ampliación de sus creaciones histórico-objetivas, cuya lógica de desarrollo la

escinde cada vez más de la espiritualidad subjetiva, contrasta con esa “feliz armonía” – existente en las “civilizaciones afortunadas” de la humanidad, como la antigua Grecia– entre la cultura subjetiva y la objetiva.

La escasa diferenciación característica de la vida comunitaria se traducían en una unidad orgánica y armoniosa entre la interioridad y un conjunto de conocimientos, valores, etc., poco diferenciados y fragmentados, los cuales se encontraban enlazados “como las dos olas de un río” (Simmel 1986, pp. 129 y 134; 2001, p. 39).

La tragedia cultural de índole cualitativa podría ser abordada desde dos aspectos. En primer lugar, como formación periférica o superficial del individuo y no de sus capacidades más “enraizadas”, aquello que lo singulariza. Para Simmel, el fetichismo de la técnica –la tecnocracia como piedra angular no sólo del orden económico y social moderno, sino también de la formación y acción individual– constituye un notorio ejemplo de la supremacía contemporánea de los medios sobre los fines, de los instrumentos objetivos sobre la voluntad y las capacidades humanas.

En segundo lugar, la “unilateralización” de la formación espiritual confronta con la metafísica aspiración de “armonía interior” anteriormente señalada, que sólo puede ser alcanzada a partir del cultivo y la expresión equilibrada de las múltiples “partes” o facultades que conforman el ideal yoico simmeliano<sup>8</sup>.

Si la formación clásica –orientada al desarrollo y la expresión de la interioridad, al cultivo del *valor personal* de cada ser humano– se encontraba en afinidad con la exigencia del “ordenamiento” y la “consumación” del ser sobre la base de una “interacción armoniosa” entre las facetas del individuo (conforme a la “situación global” y unitaria del alma), en cambio, la formación técnico-profesional (predominante en las sociedades modernas desde comienzos del siglo XIX) confrontaba con ella.

El ideal armónico sostenido en el plano de la interioridad como en el vínculo entre el individuo y las estructuras culturales objetivas, la metafísica comprensión de la cultura como cultivo o refinamiento de la propia “naturaleza” o “alma” y los notorios reparos a considerar la formación especializada como genuino cultivo de la individualidad: estos aspectos

---

<sup>7</sup> Para un análisis riguroso y exhaustivo de la tragedia cultural en Simmel, véase el texto de Ramos Torre (2001).

<sup>8</sup> “La unidad del alma no consiste en que abarca homogéneamente los desarrollos de cada una de sus fuerzas, sino en que las fuerzas, al desarrollarse, desarrollan el alma en su totalidad, desarrollo al que ya se ha señalado interiormente como un fin, un desenvolvimiento, en el que conspiran las facultades y perfecciones singulares”, Simmel 1934, p. 179).

presentes en la interpretación trágica de la cultura moderna parecen acercar a Simmel a los valores de la *Bildung* (Habermas 2002, p. 431; Múgica Martinea 2003b, p. 36), al tiempo que lo alejan de la *Beruf* (profesión) y su activa realización en el contexto de la división del trabajo.

¿Cuáles son, para este autor, las “causas” de la tragedia cultural moderna? Fundamentalmente, la *división del trabajo*. Pero no entendida sólo como diferenciación y especialización de la producción, sino también como la comprendía Weber, esto es, como su organización planificada y calculada, como cumplimiento formal e impersonal de las tareas sobre la base de principios técnicos, etcétera.

Y junto con la organización racionalizada y diferenciada, su *condición cultural*: la formación de un *modo de vida sistemático y objetivo* –sustentado en la intelectualización y calculabilidad de los vínculos, acciones y relaciones–, desarrigado de los aspectos más irracionales y afectivos del ser.

Al igual que en Weber, el estilo vital “ascético-intramundano” orientado al éxito social y económico, configuró las disposiciones culturales (disciplinada y sobria formación especializada, cumplimiento de las tareas, etc.) que permiten comprender, desde la vida del espíritu, la inserción del individuo moderno como un engranaje más del férreo, hermético y hasta opresivo funcionamiento maquinal de la organización capitalista del trabajo.

A la “desespiritualización” del proceso productivo capitalista (pérdida de los aspectos humanos y creativos del trabajo, los instrumentos y los productos mismos), Simmel contrapuso la singularidad y originalidad de la actividad artística o artesanal premoderna. A la jornada laboral objetiva, estricta y coercitivamente definida, el ritmo de trabajo espontáneo y asistemáticamente comprendido (definido desde el centro del ser, sus intereses y necesidades); a la autónoma, hermética e indiferente cerrazón de la máquina, la relación personal con las herramientas de trabajo también singulares; al producto impersonal o incapaz de encontrar un individuo en el cual reconocerse, el “aura subjetiva” que caracteriza a las producciones únicas.

En este sentido,

la obra de arte representa un valor cultural incomparable, porque escapa a toda división del trabajo y lo creado conserva lo más íntimo del creador. [...] Lo que en Ruskin pudiera parecer odio de la cultura es, en realidad, pasión por ella: pretende aminorar la división del trabajo, que

desubjetiviza los contenidos culturales, prestándoles una objetividad des-almada, que les hace desplazarse del auténtico proceso cultural (Simmel 1934, p. 205).

En Simmel, el arte o la esfera artística posee un doble valor. Por una parte, y al igual que en Nietzsche, se presenta no sólo como la “actividad en la que el crear llega a sí y se vuelve más transparente”, no es sólo “una forma de la voluntad de poder entre otras”, sino “la más elevada” (Heidegger 2000, pp. 77–78). Por otra parte, en el marco de la condición moderna, parece ofrecerse como el reino cultural probablemente menos alcanzado por la racionalización social.

Este último punto se encuentra, sin embargo, en oposición con la perspectiva weberiana. Para Weber, no sólo el arte –y el trabajo artístico– había sido alcanzado (al igual que la economía, la ciencia, el derecho, etc.) por dicha racionalización, sino que sólo es posible realizar una “obra valiosa”, o llegar a constituirse en una “personalidad”, a través de la especialización técnica y la profesión ascética, al interior de las estructuras legalizadas y formalizadas del mundo del trabajo.

Con todo, el “ascetismo burgués” weberiano no soslaya o ensombrece ni sus análisis críticos asociados a las “consecuencias” de la racionalización cultural y social, ni la apuesta por el desarrollo de una individualidad sustantiva, elevada y singular. Si las teorías de la modernidad de Weber y Simmel son afines en ambos puntos, no menos cierto es que ellas encuentran en las corrientes románticas y “anticivilizatorias” alemanas de los siglos XVIII y XIX un marco intelectual insoslayable para sus propias producciones.

Ramos Torre describe de manera precisa y a la vez profunda –al trazar un paralelo con el burócrata aletargado, carente de “corazón” y “espíritu” de Weber y Kafka–, el tipo de individualidad que subyace a la tragedia de la civilización moderna:

El hijo de la tragedia simmeliana sufre por desconocimiento y cansancio, por desorientación y excesivos nervios. Se ve arrojado a un mundo en el que prima lo absurdo. No grita; no se queja. [...] tampoco se atisba la dignidad del héroe. [...] Difuminado lo comunitario, sólo queda una muchedumbre solitaria de hombres que viven cansina y trivialmente un mundo que les resulta impenetrable, y del que [...] sólo pueden hallar una salida en los milagros extracotidianos de la aventura o la experiencia estética de la movilidad pura (Ramos Torre 2001, p. 53).

La ausencia de un valor o principio rector en el centro de la vida, el detenimiento o la ponderación humana de mediaciones (dinero) o principios sociales (técnica) sólo contingentes, tangencialmente vinculadas al carácter y la voluntad autónoma –en suma, la primacía de los medios objetivos sobre los fines subjetivos– se cristalizan en aquella neurastenia, extrañamiento y superficialidad característica del *homo urbanus* moderno.

Bien por la inevitable complejidad social propia de las civilizaciones contemporáneas –que lleva a los hombres a detenerse constantemente en las estaciones intermedias para alcanzar hasta las consumaciones más simples–, bien por la formalización, cuantificación e intelectualización de vida, el individuo ha perdido de su horizonte los fines capaces de otorgarle valor y sentido a la existencia.

“El delirio en que el triunfo de la telegrafía y la telefonía ha sumergido a los hombres”, advertía Simmel a comienzos del siglo XX, “hace que éstos se olviden a menudo que lo importante es lo que se ha de comunicar” (Simmel 1977, p. 609). Al igual que el marxismo, y alejándose de las corrientes más irracionistas, para Simmel las maravillas tecnológicas modernas constituyen medios legítimos y nada despreciables para alcanzar los fines individuales. El problema surge cuando la relación medios/fines se “invierte” y los primeros adquieren un carácter cosificado y autónomo, en reemplazo de los fines, y la espiritualidad humana, lejos de cultivar y expresar su singularidad, hace que la conciencia se detenga constantemente en las mediaciones objetivas.

Si el dinero –el más impersonal y abstracto de los bienes, aquel que reduce todo lo cualitativo y peculiar a lo cuantitativo, a un “común denominador”– ha trascendido el ámbito económico para expandirse como un “gas mortífero” al conjunto de las esferas sociales, ello es en detrimento del vital desarrollo de la cultura subjetivamente entendida: “Si para Nietzsche el principio *Vergesellschaftung* (socializador) destructor de la vida fue el cristianismo y sus pálidos seguidores ideológicos, la democracia y el socialismo, para Simmel éste era el mismo dinero” (Lash 1999, p. 128).

En suma, la conciencia del hombre moderno parecería detenerse en los medios, contentándose así con “tenerlo todo y no poseer nada”. Sea en el descolorido dinero, sea en la aversiva técnica, descansan los esfuerzos y valoraciones de los “últimos hombres” de las culturas maduras, incapaces de encontrar fines subjetivos que les den valor a los des-almados medios.

### **Digresión final: la mediación entre cultura subjetiva y objetiva**

La línea de trabajo aquí retomada necesita, en virtud del enriquecimiento y la problematización del análisis, relativizar algunas de sus afirmaciones, entre ellas la asimilación claramente crítica del orden moderno (racionalización, urbanización, etc.), o el pesimismo sobre las condiciones de posibilidad de un desarrollo libre y autónomo de la subjetiva “interioridad”.

Uno de los ejemplos que nos lleva a sostener tal moderación lo conforman, ni más ni menos, la literatura y el pensamiento goethiano. Si bien en Goethe los aspectos románticos y la crítica cultural resultan insoslayables (Berman 1989), también sostuvo la necesidad de articular –al acercarse o entrar en afinidad con la ética kantiana– el desarrollo sustantivo y singular de la individualidad a la división del trabajo.

En el joven Goethe, el reino subjetivo –la vitalidad y los aspectos irracionales y afectivos del ser– se erigía inconfundiblemente sobre el objetivo, es decir, las formas sociales, el modo de vida burgués. En cambio, en la madurez del poeta de Weimar, el aristocratismo espiritual dejó lugar al anhelo de que el individuo conciba al trabajo socialmente útil como un “medio legítimo” para llevar a cabo su realización personal.

En este sentido, si el *Werther* o los *Años de Aprendizaje de Wilhelm Meister* sostuvieron el ideal del héroe romántico y la formación interior o humana del ser, posteriormente, los *Años de Andanzas de Wilhelm Meister* (consolidados los aspectos formales y espirituales elementales de la modernidad occidental) bregaron por la formación unilateralizada del individuo y su objetiva realización, por medio de la “profesión ascética-intramundana”<sup>9</sup>.

Precisamente, el Goethe que asimiló el desarrollo de la individualidad cualitativa y autónoma a través de las exigencias y la utilidad social es el mentado por Weber en las páginas finales de *La ética protestante*, en su oda al moderno mundo del trabajo: “conocer la limitación al trabajo especializado y la renuncia a la universalidad fáustica”, el recíproco condicionamiento

---

<sup>9</sup> Tal como resumiera González García, “El desarrollo de Goethe desde la hegemonía de lo subjetivo hasta la objetivación del sujeto, su evolución desde la afirmación de que el sentimiento lo es todo hasta la preeminencia del obrar (crear más actuar) y del conocer, sella la transición entre la juventud y la madurez del autor. La propia vida de Goethe está, pues, marcada por el paso del sentimiento a la voluntad y representación, del idealismo de la vitalidad subjetiva al idealismo del actuar y conocer objetivos. [...] Los *Años de aprendizaje* significan la búsqueda del ideal del hombre completo, de la personalidad armónica y total. [...] Los *Años de andanzas de Guillermo Meister* [...] son un homenaje explícito a todos aquellos que, en el orden a prestar un servicio útil a la sociedad mediante su trabajo profesional, tienen que renunciar al desarrollo armonioso y equilibrado de una personalidad total” (González García 1992, pp. 97-99).

entre “‘acción’ y ‘renuncia’”, significó para Goethe, “desde la cumbre de su conocimiento de la vida” uno de los aprendizajes más importantes (Weber 2001, p. 199).

En afinidad con dichas máximas –así como con la ética kantiana, la cual reivindicó un balance entre las esferas internas y externas de la individualidad–, el “Simmel sociológico” fue proclive a señalar, en el análisis de fenómenos sociales tan variados y disímiles entre sí, las “consecuencias positivas” de la vida social y cultural moderna.

La colorida ampliación y diversificación del todo social, los círculos de asociación, las relaciones sociales y acciones individuales; el destierro de los valores tradicionales y de los restrictivos, homogéneos lazos comunitarios del modo de vida al tiempo que la subjetividad moderna gana en reflexividad y autonomía: estos aspectos llevaron a Simmel a trazar una inequívoca afinidad entre libertad, diferenciación sociocultural y la posibilidad de desarrollar una “cultura subjetiva” no sólo en su sentido formal, sino también sustantivo.

Un ejemplo de ello lo constituye la simmeliana definición de la individualidad cualitativa moderna, orientada por el *pathos de la diferencia* y que aspira a desarrollar autónomamente sus singularidades. No sólo el hombre romántico conformó una de las figuras más representativas de este individualismo. También lo fue, para Simmel, el asceta profesional.

Mientras aquél definió su individualidad de manera expresiva y contemplativa y por fuera o en rechazo no sólo del orden social, sino también de la sociabilidad misma, el segundo lo hizo activamente, en el marco de la división del trabajo, interactuando y complementándose con el resto de los individuos.

En resumen, la *Beruf* moderna simbolizó, gracias a su doble condición (vocación interior y profesión objetiva), la posibilidad de articular, por una parte, las singularidades, las disposiciones naturales del ser y su expresión o realización objetiva, a través de una función o un puesto específico. Por otra parte, representó el puente entre la individualidad cualitativamente diferenciada y la racionalización y diferenciación social, “entre la estructura y proceso vital de la sociedad, de un lado y las cualidades e impulsos individuales, de otro” (Simmel 1939, p. 49).

## **Bibliografía**

Adorno, Theodor y Horkheimer Max (1969): “Cultura y civilización”, en *La sociedad. Lecciones de sociología*, Buenos Aires, Prometeo.

Bauman, Zygmunt (1997): “El descubrimiento de la Cultura”, en *Legisladores e Intérpretes*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes Ediciones.

Berman, Marshall (1989): “El fausto de Goethe: la tragedia del desarrollo”, en *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Elías, Norbert (1995): “Sociogénesis de la oposición entre ‘cultura’ y ‘civilización’ en Alemania”, en *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica.

González García, José M. (1999): *Las huellas del Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*, Madrid, Tecnos.

Habermas, Jürgen (2002): “Epílogo: Simmel como intérprete de la época”, en Simmel, G.: *Sobre la aventura. Ensayos de estética*, Barcelona, Ediciones Península.

Heidegger, Martin (2000): *Nietzsche*, Barcelona, Ediciones Destino.

Jamme, Y. y otros (1998): *El movimiento romántico*, Madrid, Akal.

Lash, Scott (1999): “Symbol and Allegory: Simmel and German Sociology”, en *Another modernity. A different rationality*, Londres, Blackwell Publishers.

Lepenes, Wolf (1994): “Alemania”, en *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lukács, Georg (1973): “Vieja y nueva kultur”, en *Revolución socialista y antiparlamentarismo*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, n° 41.

Marcuse, Herbert (1970): “El carácter afirmativo de la cultura”, en *Cultura y Sociedad*, Buenos Aires, Sur.

Marí, Enrique (1997): *Papeles de Filosofía II*, Buenos Aires, Biblos.

Música Martinena, Fernando (2003a): “Entre la aventura y la tragedia: la compleja relación entre la subjetividad y el mundo (I)”, en Kroker, R. y Música, F.: *Georg Simmel: Civilización y Diferenciación Social (II)*, Serie de Clásicos de la Sociología– Cuadernos de Anuario filosófico, n° 4, Universidad de Navarra.

(2003b): “Entre la aventura y la tragedia: la compleja relación entre la subjetividad y el mundo (II)”, en Kroker, R. y Música, F.: *Georg Simmel: Civilización y Diferenciación Social (III)*, op. cit.

Ramos Torre, Ramón (2000): “Simmel y la tragedia de la cultura”, en *Georg Simmel en el centenario de Filosofía del dinero*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, Revista Española de Investigaciones sociológicas, nº 89.

Simmel, Georg (1923): *El conflicto de la cultura moderna*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.

(1934): *Cultura femenina y otros ensayos*, Madrid, Revista de Occidente.

(1939): *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Buenos Aires, Espasa Calpe.

(1977): *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

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

(2002a): *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa.

(2002b): *Sobre la individualidad y las formas sociales. Escritos escogidos*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes Ediciones.

Williams, Raymond (1995): “Conceptos básicos”, en *Marxismo y Literatura*, Barcelona, Ediciones Península.