

La «tragedia de la cultura moderna» de Georg Simmel como crítica a las sociedades modernas

Georg Simmel's «tragedy of modern culture» as a critique of modern societies

EDUARDO GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ
Universidad de Valladolid

Recibido: 09/09/2020 Aceptado:30/04/2021

RESUMEN

Sin perjuicio de su impronta sociológica, la «tragedia de la cultura» es la aportación de Georg Simmel que mayor recorrido ha tenido y está teniendo desde su formulación inicial en torno a 1903. El objetivo del presente artículo consiste en la presentación de la «tragedia de la cultura moderna» de Simmel como una teoría crítica de las sociedades modernas y del sistema capitalista de consumo que el autor presenta como rasgo definitorio de las mismas.

PALABRAS CLAVE

GEORG SIMMEL, FILOSOFÍA CRÍTICA, CULTURA MODERNA, DINERO,
ALIENACIÓN

ABSTRACT:

Notwithstanding its sociological imprint, the «tragedy of culture» is the contribution of Georg Simmel that has had and is having the greatest impact since its initial formulation around 1903. The aim of this article is to present Simmel's «tragedy of modern culture» as a critical theory of modern societies and the capitalist system of consumption that the author presents as a defining feature of them.

KEYWORDS

GEORG SIMMEL, CRITICAL PHILOSOPHY, MODERN CULTURE, MONEY,
ALIENATION

I. «TRAGEDIA DE LA CULTURA» Y «TRAGEDIA DE LA CULTURA MODERNA»

EN 1911 GEORG SIMMEL PUBLICA «El concepto y la tragedia de la cultura», donde expone la teoría de la «tragedia de la cultura» que constituye el núcleo teórico de su Filosofía de la Cultura. Una Filosofía de la Cultura que comienza a desarrollar en el capítulo 6 de *Filosofía del dinero*, de 1900¹.

La Idea de Cultura que ejercita Simmel entronca con la tradición del idealismo alemán, particularmente de Herder y Hegel. Siguiendo la Filosofía de la Historia de Hegel, establece tres órdenes en la Historia de la humanidad: el orden animal, el orden espiritual y el orden cultural, en el que se produce una contradicción interna debida a que el ser humano no es solamente animal (cuerpo), sino también espíritu. Y como Espíritu se enfrenta a la Naturaleza, negándola. El paso al orden cultural se produce cuando el progreso vital de los individuos alcanza una potencia capaz de configurar estructuras objetivas que son expresión exacta de las formas de manifestación y expresión de las energías espirituales.

De acuerdo con este planteamiento, la cultura consiste en el camino que realiza el ser humano desde la «unidad cerrada» hasta la «unidad desarrollada» del espíritu por la mediación de la «multiplicidad cerrada» de los artefactos culturales. Podemos coordinar estos estadios culturales con los momentos de la dialéctica hegeliana: la «unidad cerrada» con el «ser-en-sí» (*Sein-an-sich*), la mediación objetiva o cultural con el «ser-fuera-de-sí» (*Anderssein*) y la «unidad cerrada» con el «ser-para-sí» (*Sein-für-sich*). Dice en «El concepto y la tragedia de la cultura»: «[...] la cultura significa aquel tipo de perfección individual que solo puede consumarse por medio de la incorporación o utilización de una figura suprapersonal, en algún sentido ubicada más allá del sujeto» (Simmel 1988, p. 213).

Por lo que respecta a la herencia herderiana, la división simmeliana de la cultura en «cultura subjetiva» y «cultura objetiva» puede coordinarse con los dos sentidos establecidos por Herder del concepto de «cultura» en *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*: «cultura» como *Bildung*, formación o cultivo (*cultivare*) se coordinaría con la «cultura subjetiva», y la “cultura” como *Kultur* equivaldría a la «cultura objetiva», el «reino de la cultura» o Reino-3.

La cultura en Simmel consiste en la dialéctica entre la cultura subjetiva o los sujetos creadores y la cultura objetiva o el resultado objetivo del proceso de creación cultural. Siempre y cuando la cultura subjetiva pueda hacer uso adecuado de la cultura objetiva para su perfeccionamiento interno, existirá un

1 Otras obras a destacar son *Las grandes ciudades y la vida intelectual* de 1903, «De la esencia de la cultura» (1908), «El futuro de nuestra cultura» (1909), «Transformaciones de las formas culturales» (1916) y «El conflicto de la cultura moderna» (1918).

progreso cultural. Pero Simmel, a diferencia de Hegel, no cree en un progreso optimista de la cultura hacia el despliegue del Espíritu, es decir, que el proceso cultural conduzca necesariamente al despliegue del Espíritu o a la realización de la Idea. En este punto, da pruebas de su influencia marxista.

Para explicar esto es necesario atender a la metafísica de la vida simmeliana (*Intuición de la vida*, 1918). Según esta metafísica, la Vida es el fundamento primero de la realidad, al modo como lo era la Voluntad en Schopenhauer y Nietzsche: torrente inefable de energía. Pero compensando la herencia romántica con la herencia kantiana, Simmel introduce la noción de Forma como contrapunto a la Idea de Vida. La Vida tiene deseo de trascendencia, y en la satisfacción de ese deseo (que es el principio dinámico de lo real) crea formas objetivas que, a pesar de ser contradicción de la vida (no-vida), permiten su manifestación empírica y la trascendencia de las formas inmediatamente anteriores. Esta dialéctica, articulada en los momentos del «más-vida» (*mehr-Leben*) y del «más-que-vida» (*merh-als-Leben*)², explica el desenvolvimiento histórico de la realidad.

De acuerdo con la posibilidad de conversión del «más-vida» en «más-que-vida», el proceso cultural adquiere un carácter trágico: la cultura objetiva se impondrá sobre la cultura subjetiva, incapaz de asimilar sus contenidos objetivos y de perfeccionarse por esa asimilación. Esta situación trágica, articulada en los momentos de la «hipertrofia objetiva» y de la «atrofia subjetiva», es lo que Simmel entiende por «tragedia de la cultura»: «Aquí acontece un tornarse-objetivo del sujeto y un tornarse-subjetivo de algo objetivo, acontecimiento que constituye lo específico del proceso cultural y en el que, por encima de sus contenidos particulares, se muestra su forma metafísica» (Simmel 1988, p. 209). La posibilidad de una tragedia cultural aumenta cuanto más perfección alcancen los productos de la cultura objetiva y menos capacidades de asimilación tengan los miembros de la cultura subjetiva; cuanto más incapaces sean los segundos de incorporar los primeros a su vida, más libres quedarán los primeros para un desarrollo autónomo.

En la modernidad la intensidad de la dialéctica cultural ha alcanzado un nivel tal que es necesario distinguirlo del resto de momentos trágicos (por ejemplo, el paso del Antiguo Régimen al Nuevo Régimen): si la tragedia de la cultura es un proceso inherente a la Historia, que ha sucedido y sucederá

2 Las formas objetivas que la vida crea para su manifestación empírica y posterior trascendencia son «más-vida», es decir, producciones objetivas que la vida crea, que no son vida, pero que contienen las energías y facultades vitales. En cuanto las formas objetivas se imponen sobre la vida devienen en «más-que-vida», es decir, en formas autónomas que no se rigen de acuerdo con los intereses de la vida, sino según una lógica autónoma de desarrollo.

repetidamente, la «tragedia de la cultura moderna» es radicalmente distinta a cualquier otra revolución cultural:

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

Vamos a establecer tres causas que explican la diferencia entre la tragedia de la cultura y la tragedia de la cultura moderna. Hemos de tener en cuenta que estas tres causas no actúan en abstracto y aisladamente, sino conjugadas entre sí y junto a otras tantas causas que, si bien merecen ser tenidas en cuenta, a efectos de sintetizar la exposición las consideraremos incluidas en las tres causas principales.

I.1. EL DOMINIO DE LA TÉCNICA Y DE LA TECNOLOGÍA

La técnica se plantea como problema filosófico (en relación con el Hombre) durante la primera mitad del siglo XX, cuando los aparatos técnicos y tecnológicos pasan a formar parte esencial de la vida cotidiana en las grandes urbes occidentales. Simmel experimenta esta situación en su Berlín natal, que a finales del siglo XIX se convierte en el paradigma de la vida frenética y nerviosa, de cambios rápidos y brutales en el ámbito social, político, cultural, económico, artístico, científico y tecnológico, con nuevos descubrimientos, inventos y progresos que cambiarían la vida de los individuos para siempre. Cabe destacar las reflexiones que Heidegger y Ortega y Gasset realizan en torno a los límites y problemas de la técnica, atribuyéndole un sentido metafísico que la vincula originariamente con la condición humana³. Tampoco podemos olvidar *El hombre y la técnica* de Oswald Spengler en 1931, y *Las dos fuentes de la moral y la religión*, de Henri Bergson, en 1932⁴.

La tesis de partida sería la siguiente: la técnica está vinculada a la inteligencia humana en cuanto producto suyo; el ser humano como *homo sapiens* es también, o termina por convertirse, en *homo faber* que crea y fabrica⁵. Es en

3 En textos como «La pregunta por la técnica» (*Die Frage nach der Technik*, 1953) o *Filosofía, ciencia y técnica* del primero, y *Meditación de la técnica* (1939) o *El mito del hombre allende la técnica* (1951), del segundo, estos autores hablan de la técnica como la facultad puramente humana que permite, junto con la inteligencia, el desarrollo cultural de la humanidad.

4 También es obligado reseñar el libro de Luis Carlos Martín Jiménez *Filosofía de la técnica y de la tecnología*, 2018.

5 Recordemos lo que decía Ortega sobre que el pensamiento es una acción. Asimismo, es

este punto donde divergen las opiniones: de un lado están quienes consideran que la técnica es un medio para la evolución del ser humano y su adaptación en el mundo, y del otro quienes defienden la perversión del empleo de la técnica, que puede conducir, y de hecho conduce, del dominio del ser humano sobre el mundo al dominio del ser humano sobre el propio ser humano. Dicho de otro modo: o nos ayuda a llevar a la naturaleza (y a nosotros mismos) a plenitud, o nos confirma como tiranos en un mundo que solamente sirve, al modo heideggeriano, como «estación de servicio» para nuestros intereses. En línea con la segunda posición, Simmel muestra su preocupación por el advenimiento de una época en la que la técnica es expresión de la imposición de lo objetivo sobre lo subjetivo (humano).

Aparentemente, la técnica y la tecnología son medios para hacerle más fácil la vida al ser humano y para confirmar su dominio sobre el mundo. Sin embargo, dada la mayor velocidad de desarrollo del ámbito de lo objetivo con respecto al ámbito de lo subjetivo, terminan por imponerse sobre el sujeto creador hasta tal punto que le marca un nuevo ritmo de desarrollo asfixiante y alienante; la técnica desarrolla una complejidad de conexiones teleológicas entre los intereses y los instrumentos para satisfacer estos intereses que confunde al individuo y hace que tome lo que es solo un medio como el fin último de su acción. Así se explica que la tecnología, que nace como un medio para satisfacer intereses humanos, se convierta en fin último que le impone nuevos intereses artificiales: «hipertrofia teleológica de la técnica».

El desarrollo de la técnica y de la tecnología amplía y complejiza la cadena de medios necesarios para la consecución de un determinado fin; esta hipertrofia genera angustia y vértigo hasta el punto de que, como decíamos arriba, el individuo termina por tomar lo que era medio como fin último. ¿Por qué? Porque el fin último, directamente vinculado a la vida humana y donador del sentido de los medios, tan extensa es ahora la cadena de medios que se ha borrado de la conciencia del individuo. En esta situación de inversión instrumental no son los fines (humanos) los que hacen buenos a los medios (artificiales), sino los medios y sus respectivos usos los que hacen buenos a los fines. El ser humano está perdido entre una maraña de artículos que le salen al paso so pretexto de facilitarle la vida, cuando lo que sucede realmente es que son esos mismos productos los que se la dificultan (sin contar con la presión publicitaria y mediática).

abundante la literatura filosófica sobre el modo como *hacemos* cosas con las palabras (*How to do Things with Words*, John Langshaw Austin, 1962). Gustavo Bueno defiende, desde las bases del materialismo filosófico, que el pensamiento (filosófico y científico) consiste en un conjunto de *operaciones* sobre términos.

I.2. LA DIVISIÓN DEL TRABAJO

El proceso de división del trabajo, estudiado por Marx desde la perspectiva de la producción, motiva la progresiva independencia del producto de trabajo con respecto al trabajador y genera un estado de alienación en razón del cual el individuo que produce ya no se reconoce en el objeto producido. El producto, una vez finalizado, se incorpora a un mundo de objetividades regido por una lógica autónoma.

Pensemos en un artesano que fabrica sillas para sus clientes. Él mismo es quien se ocupa del proceso de producción de las sillas, por lo que es plenamente consciente de cada una de ellas, e incluso de cada uno de sus clientes: se ve reflejado en lo que hace, y sus clientes, como diría Unamuno, guardan el recuerdo del artesano al usar su silla. Pero imaginemos que este artesano, tanta fama ganan sus sillas, tiene que ampliar su pequeño negocio para cumplir con la demanda creciente. Ya no es él solo quien fabrica las sillas, sino dos, tres, cuatro o hasta cuatrocientos trabajadores. Por mucho que enseñe con dedicación y mimo a los trabajadores, por mucho que revise cada una de las sillas producidas, esas ya no serán *sus* sillas, y no podrá sentirse identificado con y en ellas:

El hombre que produce, no un todo, sino un trozo sin propio sentido, sin propio valor, no puede verter su persona en la obra, no puede contemplarse en su trabajo. Entre la integridad del producto y la integridad del productor existe un nexo constante, como cumplidamente se puede ver en la obra artística, cuya unidad sustantiva exige un creador único y se rebela contra toda coordinación de labores especiales diferenciadas. En la producción especializada, el sujeto permanece como ajeno al trabajo (Simmel 2012, p. 25).

Primera consecuencia del proceso de división del trabajo: escisión de lo subjetivo y lo objetivo para la autonomización de lo segundo con respecto a lo primero.

Segunda consecuencia: en la misma medida en que la división del trabajo ofrece mayor libertad al trabajador, que solo tiene que ocuparse de una única tarea cada vez más mecanizada, le ata a muchos más individuos (voluntades) de los que depende para que su tarea dentro del proceso de producción en cadena dé sus frutos.

Y tercera consecuencia⁶: en el desdoblamiento entre lo subjetivo y lo objetivo, lo objetivo adquiere *vida propia*, o lo que es lo mismo, su sentido ya no está vinculado a la subjetividad creadora sino a una oferta abstracta

6 Por no hablar de la alienación que un trabajo mecánico y repetitivo hasta el extremo produce, de nuevo, en el trabajador.

(demasiado grande). Se produce un proceso dialéctico de subjetivación de lo objetivo y de objetivación de lo subjetivo. Además, como el desarrollo de las fuerzas internas del trabajador en su puesto de trabajo, minúsculo dentro del gran proceso productivo en masa, es unilateral, mientras que el producto final *bebe* de una pluralidad de subjetividades (tantas como trabajadores compongan la línea de producción), la cultura objetiva se hace más y más grande mientras la subjetividad creadora se vuelve más y más pequeña.

La gama de productos culturales, artísticos, tecnológicos, científicos, etc. de la que el individuo moderno puede disfrutar es mucho más amplia que la correspondiente al individuo primitivo, por el efecto que produce el desarrollo hipertrofiado de la Objetividad. Pero, de nuevo, esta aparentemente mayor libertad de elección se compensa con la mayor dependencia hacia estos propios productos, tan alejados de la subjetividad creadora se hallan (recordemos el carácter abstracto e impersonal de los procesos de producción en cadena, destinados a un público masivo).

Desde esta plataforma concluimos con la siguiente tesis: en la modernidad emerge una forma perversa de cultura, «cultura de masas», que ya no sirve para la liberación y el cultivo del individuo, sino para su estupidización y alienación crecientes.

I.3. LA ECONOMÍA MONETARIA

Según Salvador Giner, Simmel rompe con la tendencia de la tradición sociológica a asociar como causa fundamental de los procesos de modernización a la democracia (Tocqueville), a la industrialización y al capitalismo (Marx), o a la racionalización de la vida (Weber). Sin perjuicio de estas interpretaciones, toma como causa primera de la modernización a la economía monetaria: el proceso de modernización es un proceso de monetarización de la vida social.

Simmel distingue la «economía natural», regulada por el trueque y caracterizada por la simpleza e inmediatez de las relaciones económicas, de la «economía monetaria», capitalizada por el valor dinero y cuyas transacciones, además de multiplicarse respecto a las de la economía natural, son más complejas e impersonales. Describe el paso de una a otra como un proceso de autonomización de los productos objetivos respecto de la personalidad subjetiva. Durante el desarrollo monetario, la economía pierde su carácter familiar y comienza a individualizarse; en esta individualización los intereses económicos se bifurcan en intereses objetivos para el mercado e intereses subjetivos para la familia.

La objetivación del mundo de la producción alcanza, con el desarrollo de la economía monetaria, al mundo de lo social y de las relaciones sociales: todo objeto e individuo queda reducido e igualado a valor económico (valor de cambio). Este panorama, sumado al crecimiento de las poblaciones

urbanas, produce la aceleración de los ritmos de vida y la racionalización de las relaciones sociales. De este modo se desarrolla el estilo de vida o el comportamiento social típicamente moderno, caracterizado por la reserva, la indiferencia y el cálculo:

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

Con todo, el elemento que dirige la ópera prima de la modernidad y que es la clave para explicar el paso de la tragedia de la cultura a la tragedia de la cultura moderna es el dinero.

II. EL DINERO EN LA CULTURA MODERNA

Si este trabajo consiste en un recorrido por el pensamiento simmeliano en clave de crítica a la modernidad, lo que Simmel tiene que decirnos acerca del dinero es parada obligatoria de nuestro itinerario.

Volvamos a la distinción entre la «economía natural» y la «economía monetaria», cuyo momento de transición podemos situar (de acuerdo con *Filosofía del dinero*) en las repúblicas italianas y el comercio transatlántico inaugurado por el imperio español. Simmel explica el paso de una economía a otra por un proceso de autonomización de los productos objetivos respecto de la personalidad objetiva, mediado por el dinero. No salimos del esquema del «más-vida» y el «más-que-vida».

¿Qué es lo que hace el dinero en este tránsito? Introducirse, en cuanto elemento objetivo y abstracto, es decir, libre de contenido empírico y completamente impersonal, entre dos mercancías. E introducirse entre dos mercancías significa mediar en la disputa valorativa entre dos individuos. Si en el trueque natural se generaban polémicas a la hora de determinar el valor de cambio de gallinas respecto de vacas, se introdujo un valor abstracto medido en función de ciertos metales preciosos para alcanzar un acuerdo que posibilitase la circulación de las relaciones económicas. Poco a poco, ese valor abstracto adquirió una forma concreta, la del dinero, instaurada finalmente como valor último para la igualación de todo tipo de bienes. Aquí descansa el carácter impersonal del dinero: es una cantidad cuantitativa que reduce a cero el valor cualitativo de las mercancías que entran en el intercambio, atribuyéndolas un valor cuantitativo que no dice nada de sus cualidades internas, ni tampoco del valor personal (sacrificio) que los individuos depositan en ellas. El valor de un objeto ya no es el esfuerzo o el trabajo que el individuo está dispuesto a

ofrecer para su consecución (forma natural de valoración de los objetos), sino la cantidad monetaria acordada para cada bien en su relación con el otro. Así, el individuo como portador o consumidor de mercancías no tiene relevancia ninguna, con la salvedad del ejercicio del «regateo».

Los individuos ya no ejercen influencia sobre sus mercancías, ni sobre las mercancías que pretenden adquirir. El dinero es un mecanismo que sirve para facilitar el intercambio no violento (robo) entre mercancías. Pero también es el aliciente para la progresiva impersonalización de las mercancías y de los sujetos económicos, que adquieren el rango de funciones sociales. Un proceso de impersonalización que responde a las necesidades mismas de la economía monetaria, que traspasa fronteras y culturas, y que tiene que desarrollar mecanismos de estandarización a nivel mundial.

A continuación, analizaremos algunas de las consecuencias que la imposición del dinero como fin último de todo intercambio tiene sobre la individualidad y sobre la sociedad.

II.1. EL DINERO Y EL ESPACIO DE LIBERTAD

De acuerdo con el análisis simmeliano, la libertad que posibilita el dinero o «libertad monetaria»⁷ consiste en la ausencia de resistencias externas para el desenvolvimiento de la voluntad del individuo. Esta idea de libertad está vinculada con la idea de que el esfuerzo que necesitamos para conseguir ciertos objetos tiene que ver con la resistencia que ejercen sobre nuestra voluntad. Sabemos que un objeto no es nuestro porque ejerce resistencia sobre nosotros, y esa resistencia es lo que genera el deseo de poseerlo informándonos sobre el esfuerzo a realizar para lograrlo. Por otro lado, la posesión de un objeto significa la extensión de la voluntad del sujeto sobre este objeto, de manera que quien posee muchos objetos tendrá la sensación de que su voluntad se extiende sobre todos ellos. Lo mismo sucede con los otros sujetos. Así, la libertad monetaria encuentra sus límites en los objetos que todavía no han sido abarcados por la voluntad, o en los individuos que todavía se niegan a actuar según la voluntad del sujeto poseedor.

El dinero es el objeto que mayor libertad garantiza por dos razones: porque es un objeto sin estructura, forma pura susceptible de ser abarcado o incorporado por cualquier voluntad; y porque la posesión de dinero equivale a la posesión potencial de todos los objetos que pueden ser pagados con ese dinero. Como explica en «Avatares del dinero en la relación entre el ser y el tener»: «La expansión del yo que implica la posesión del dinero ofrece

7 A mi juicio, en la obra de Simmel podemos distinguir seis modulaciones históricas de una definición nuclear (primer analogado) de libertad: libertad social, libertad moral, libertad monetaria, libertad urbana, libertad personal y libertad individual.

un sentido muy peculiar; es la más completa que nos puede aportar una propiedad» (Simmel 2010, p. 37).

También hay que tener en cuenta que al mismo tiempo que ofrece un amplio campo para el desenvolvimiento personal aleja al individuo poseedor de la materia misma de los objetos, así como del trabajo personal que hay que realizar para poseerlos. En este sentido podríamos interpretar al individuo que tiene mucho dinero y que disfruta de la potencial posesión de todos los objetos, que Simmel explica bajo las figuras del «avaro» y del «codicioso», con el «niño mimado» de Ortega, que en la *Rebelión de las masas* es una de las categorías que sirven para definir al «hombre masa»: el individuo que piensa que todo lo que *es* es porque tiene que ser, y además tiene que ser dispuesto para su aprovechamiento personal.

II.2. LA INVERSIÓN DE MEDIOS EN FINES EN RELACIÓN AL DINERO

Para Simmel, una de las causas psicológicas de la tragedia de la cultura es la inversión de los medios en fines. Las acciones de los individuos están estructuradas psicológicamente como una cadena teleológica de medios. Conforme la cultura objetiva aumenta, la cadena teleológica se hace más y más grande. Llega un momento en el que hay tantos medios para la consecución de un fin que éste se desdibuja de la mente, y es uno de los medios que más persistencia tiene en el proceso teleológico el que ocupa su lugar. El dinero, como medio universal para la conquista de una pluralidad casi inabarcable de fines, se acaba instaurando como fin último. Las figuras del avaro y del codicioso son, precisamente, los tipos patológicos que derivan de este proceso psicológico. El sentido funcional del dinero, el servir de medio para muchos fines, se convierte en sentido absoluto, en fin en sí mismo. A esto colabora también, claro está, la impersonalización y uniformización cuantitativa que el dinero produce sobre los demás medios.

Por otro lado Simmel explica cómo el dinero, en el proceso de autonomización del que venimos hablando, hace que la economía, que en origen era una forma más de comunicación y socialización entre los individuos humanos, se convierta en una forma objetiva abstracta o en un «más-que-vida» que se impone sobre la vida de estos individuos, en el sentido de la mano invisible de Adam Smith. La economía como orden autónomo de realidad que impone condiciones a los sujetos humanos o a los Estados.

II.3. DINERO Y EL «TEMPO DE LA VIDA»

El «tempo de la vida» es la suma y profundidad de los cambios y diferencias en los contenidos de representación de cada época histórica. Dice en «El significado del dinero para el tempo de la vida»: «La intensificación del conjunto del tempo económico tiene lugar aquí [en la sociedad moderna]

con una potencia más elevada porque comienza ahora en la pura inmanencia, esto es, se demuestra en primera instancia en la aceleración de la fabricación del dinero» (Simmel 2010, p. 46).

Ya hemos apuntado que una de las características más estudiadas de la modernidad es el ritmo frenético, que quienes vivan en una gran ciudad experimentan cada día: atascos, retrasos, citas, prisas, etc. Esta aceleración del tempo de la vida tiene en el dinero una de sus principales consecuencias, por lo siguiente:

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

Como el dinero impersonaliza mercancías y productores, y al impersonalizarlos los hace susceptibles de programación y regulación, permite que todos los procesos comerciales, sociales, institucionales, mercantiles, etc. se resuelvan de una forma mucho más rápida. El dinero es el Dios moderno: la entidad que hace que «todo lo sólido se disuelve en el aire, y todo lo sagrado sea profanado», que imprime su flexibilidad y dinamismo a todo cuanto toca.

II.4. DINERO: EL «DIOS MODERNO»

En su proceso de autonomización la forma objetiva del dinero termina configurando un «mundo económico» caracterizado por la impersonalización de las relaciones sociales (reducidas a relaciones económicas), la reducción de los valores, los esfuerzos y los objetivos individuales a mercancías, y de las mercancías a valores cuantitativos, la inversión de los medios en fines y la alienación sistematizada del trabajador. En este orbe económico, el dinero actúa como un nuevo Dios.

El conjunto de interacciones que constituían la sociedad primitiva eran tan simples y su número tan reducido que podían realizarse de manera inmediata, con un contacto directo y cercano entre sus miembros. Conforme las sociedades aumentan y la red de interacciones se hace cada vez más compleja y dinámica es necesario introducir una serie de símbolos y elementos que sirvan como mediadores de los intercambios, y una serie de instituciones y organismos que regulen la circulación. Así es como aparece el dinero como intermediario entre los productos. Y cuando el dinero participa de la relación entre objetos como expresión del intercambio iguala y valoriza los productos como mercancías. Poco a poco, en el proceso que Marx define como «fetichismo de la mercancía», el valor de cambio se abstrae como valor en sí de los objetos, y el dinero se establece como valor absoluto sometido a una legalidad propia.

Cuando el dinero se convierte en la instancia reguladora del flujo económico, le transmite al individuo una seguridad y confianza muy similares a la fe religiosa. Del «fetichismo» pasamos la «idolatría»: a la adoración del dinero como si de un Dios se tratase. El dinero, igual que Dios, es punto de convergencia de opuestos y unidad de medida de todo lo que existe, expresión de lo absoluto como conjunción de lo relativo, de lo necesario como punto de unión de lo contingente; el principio superior que regula las relaciones y los comportamientos. Además inspira la confianza y la seguridad de aquello que puede ser previsto y calculado:

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

III. ANÁLISIS CRÍTICO DE LA SOCIEDAD MODERNA

Aunque con lo visto hasta ahora bastaría para adquirir una idea general de la crítica simmeliana a la modernidad, concluiremos este análisis con un repaso de las tesis relativas a la influencia que los procesos de la modernidad antes estudiados tienen sobre la sociedad. Lo haremos, de acuerdo con la sociología simmeliana (relacional, interaccional), en dos momentos: primero desde una perspectiva psicológica, y después desde una perspectiva sociológica.

III.1. PATOLOGÍAS PSICOLÓGICAS

La importancia psicológica del dinero está relacionada con el proceso de inversión teleológica que hemos visto arriba: como medio para la satisfacción de muchos fines, se acaba instaurando como fin último. El dinero como fin último no solo es posesión potencial de muchos objetos, o extensión potencial de la voluntad, sino también y sobre todo fuente de felicidad y satisfacción vital. En el momento en que el dinero se instituye como «Dios moderno», la felicidad humana irá encaminada a su posesión. Este proceso de inversión teleológica y de conversión ética de los individuos transforma completamente su psique. Hasta tal punto esto es así, que podemos afirmar que el individuo moderno es radicalmente distinto a todo otro tipo de individuo.

Esto, claro está, pensando al individuo moderno bajo la forma del «sujeto consumidor», un sujeto que aplica para su vida la misma racionalidad que aplicaría en el mercado; es decir, un sujeto que se relaciona con mercancías, a las cuales valora según su precio y según el deseo que deposite en ellas. No hay individuos o personas, sino mercancías o funciones sociales. Es racional,

siguiendo las tesis de la Escuela de Frankfurt, en la medida en que es capaz de aplicar una racionalidad de medios y fines. Además, es racional por cuanto racionaliza el mundo que tiene delante. Por otro lado, su libertad es libertad para la satisfacción de los deseos. Libertad como no coacción para el acceso al mercado, independientemente de las estructuras económicas, políticas, históricas, sociales, etc. que determinan el modo como efectivamente podrá consumir en el mercado⁸.

Más que «hombre racional», definición que podría dar lugar a malentendidos, Simmel le llama «hombre del entendimiento». Este individuo se desenvuelve en las relaciones sociales siguiendo la misma lógica con la que se inmiscuye en los intercambios económicos: intelectualizando la relación social. No ve en los hombres con los que media personalidades o diferencias a valorar sino números, cosas que tienen un valor de cambio más allá del cual su interés desaparece. Se forja una «coraza psicológico-económica-intelectualista» con la que se protege de los posibles peligros que cada individuo representa.

Para el examen de la psique del «hombre del entendimiento» nos detendremos en los que considero que son los tres aspectos fundamentales que hacen de este individuo un individuo radicalmente distinto a cualquier otro: la dualidad personalidad interna-función social externa, la indiferencia y la reserva.

La diferenciación entre la personalidad interna y la función social externa se acentúa con el crecimiento demográfico de las grandes ciudades entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX. Según la sociología simmeliana, el individuo queda definido como un «cruce de caminos»; la identidad individual determinada por las relaciones con los otros. En este sentido, cuanto más crezcan las sociedades más grupos aparecerán y más amplios serán sus campos de acción. O lo que es lo mismo: la identidad del individuo se verá comprometida por la intersección en grupos cada vez más diferenciados entre sí.

El individuo moderno pertenece a un gran número de círculos sociales. En cada grupo social actúa de una forma y no de otra, con la salvedad de los grupos cercanos como la familia o los amigos. De este modo, la personalidad del individuo se fragmenta en una pluralidad de funciones sociales: no puede adoptarse la misma actitud o expresarse en los mismos términos quien vuelve a casa del trabajo, quien acude a la Administración central a rellenar unos formularios, quien vende pan, quien trafica con drogas, etc.

8 El trabajador es libre para consumir productos e identidades, aun cuando no disponga del dinero, del tiempo o de la disposición espiritual necesarias para que su experiencia de consumo redunde en su propio beneficio.

Por otro lado, tengamos en cuenta que todo aquello que no tenga que ver con la personalidad interna, que podrá expresarse libremente en aquellos grupos en los que esa expresión sincera sea consentida y tolerada, es decir, todo lo que sea función social, estará transido por la racionalidad perversa de los ciclos económicos. Así, el individuo de la gran ciudad es cada vez más una función social orientada al fomento y mantenimiento de la máquina monetaria urbana, mientras que solo entre sus más allegados puede desvelarse como una personalidad interna.

En cuanto a la indiferencia, recordemos el efecto equalizador del dinero, capaz de homogeneizar objetos de distinto valor cualitativo reduciéndolos a un valor puramente cuantitativo, de cambio. Lo mismo sucede cuando, habiendo penetrado en la psique de los individuos (conversión de medios en fines), el dinero reduce los sujetos a consumidores o a funciones sociales. Si tenemos en cuenta la tesis del ser humano como «ser de diferencias», es decir, como ser cuya capacidad intelectual, e incluso sensorial, está marcada por la aprehensión de diferencias entre impresiones, no de las impresiones mismas, la indiferencia monetario-psicológica se eleva a la categoría de patología social. Como dice en «El dinero en la cultura moderna»: «La indiferencia supone la incapacidad de atender a las gradaciones y peculiaridades de las cosas con la sensibilidad suficiente, valorarlas a partir de una coloración uniforme y apagada, sin distinguir la variación y la diferencia» (Simmel 2010, p. 9). O en *Las grandes ciudades y la vida intelectual*: «La esencia de la indiferencia es la insensibilidad frente a las diferencias de las cosas, no en el sentido de que aquéllas no sean percibidas, como es el caso de quienes tienen abotargados sus sentidos, sino que no se percibe el significado y el valor de las diferencias entre las cosas y, con ello, se acaba por no percibir a las cosas mismas» (Simmel 1978, p. 16).

Pensemos en un individuo que todos los días, cuando camina de su casa al trabajo o del trabajo a casa o del trabajo al supermercado, etc., se cruza con una multitud de individuos, ruido, coches, semáforos, paneles publicitarios, escaparates, tiendas, luces, colores, etc. La capacidad de aprehensión de las diferencias entre impresiones, de tan frenético que es el cambio de unas a otras, y de tan intensas que son cada una de ellas, se atrofia. En este sentido la indiferencia es un mecanismo de defensa de la psique individual frente al caos en el que se ha convertido la gran ciudad. Cuantas menos diferencias capte, más inmutable permanecerá su entendimiento al cambio; pero su conocimiento del mundo será cada vez menos profundo y menos crítico.

La intelectualización de la vida, unida a la indiferencia de los contenidos particulares, motivan una reserva hacia todo lo extraño y hostil. Una reserva, por otro lado, que pone en serio peligro la sociabilidad humana. La reserva hacia lo diferente por cuanto lo diferente se capta como peligroso, llevada al

límite concluye con la indiferencia hacia uno mismo: «reservo mi intimidad a los otros, porque los otros pueden anulármela». Pero esa reserva *hacia* se convierte en una reserva *de*: «yo mismo anulo mi intimidad». Esta tesis queda más clara si recordamos la tesis de la «social insociabilidad humana» que Simmel hereda de Kant. El ser-para-los-otros como antesala del ser-para-mí. Si no hay ser-para-los-otros, tampoco habrá ser-para-mi.

III.2. LA GRAN CIUDAD MODERNA

Al pasar de la perspectiva psicológica a la sociológica transformamos el objeto de nuestro análisis: del dinero a la gran ciudad moderna, que Simmel considera sede de la economía monetaria y, en consecuencia, de la tragedia de la cultura moderna.

Siguiendo la ley de evolución social planteada por Spencer, que Durkheim, Marx, Tönnies y Simmel ponen en práctica, la sociedad moderna es una sociedad más amplia, más compleja (con más círculos concéntricos o capas de interacción) que la sociedad feudal o las ciudades-Estado griegas. Y siguiendo la tesis relacional de la sociología simmeliana, la extensión e intensificación de los círculos sociales implica la complejización de las relaciones entre los individuos que las constituyen. Es decir, que si la sociedad moderna es más compleja que la antigua es porque las relaciones entre los individuos que la componen, en razón de sus intereses particulares y de la consolidación de nuevas formas de manifestación de los «a priori sociológicos»⁹, se hacen cada vez más complejas, y se entretajan entre sí.

¿Qué significa esto? Que lo que verdaderamente cambia en la sociedad, a nivel sociológico, son los modos de relación con el mundo y entre los individuos. Uno de los cambios más evidentes, del que hemos dado rendida cuenta, es su cuantificación y racionalización. Asimismo, hemos de tener en cuenta la especialización y la división del trabajo. A este proceso de diferenciación y división del trabajo, en virtud del cual la individualidad se escinde en personalidad interna y función social externa, hay que sumarle el proceso de masificación, que mantiene confundidas y dispersas las personalidades en favor de funciones sociales que, por otro lado, son incapaces de expresar nada más allá de los intereses y de las necesidades propias de la masa, reducidas a lo más bajo de los individuos.

Ya tenemos las características básicas de la sociedad moderna: racionalización o burocratización, masificación, entretajimiento de círculos,

9 En *Sociología* (1908) y *Cuestiones fundamentales de sociología* (1917) Simmel, siguiendo la herencia kantiana, propone tres «a priori sociológicos», condiciones fundamentales para la existencia de sociedades; y, por consiguiente, de la sociabilidad humana: «papel» (rol), «individualidad» y «estructura fenomenológica de la sociedad».

especialización, monetarización, impersonalización, frenetismo y monotonía.

Huelga decir que cuando hablamos de sociedad moderna damos por supuesto: que no es una sociedad sino una pluralidad de sociedades, y que referimos a las grandes ciudades modernas, sobre las que Simmel escribió en *Las grandes ciudades y la vida intelectual*, donde presenta la gran ciudad moderna como la sede de la división del trabajo (por cuanto es la sede industrial y financiera), sede de la administración burocrática de la vida social y cotidiana, sede de la economía monetaria, y sede de la diferencia. En pocas palabras, sede de la hipertrofia objetiva y de la atrofia subjetiva: «[Frente] a la inmensa organización de cosas y poderes que le sacan de la mano todo progreso, espiritualidad, valores, a fin de conducirlo de la forma de vida subjetiva a la de una puramente objetiva» (Simmel 1978, p. 22).

Es interesante a este respecto la lectura que realiza de la ciudad en relación a la Cultura y a la Naturaleza. Simmel piensa que desde la época primitiva el ser humano ha tenido que enfrentarse a fuerzas superiores a sí mismo que amenazaban con neutralizarle en cuanto individuo diferente y único. Primero fue la Naturaleza, después Dios, después de Dios volvió a cobrar fuerza la idea de la Naturaleza, a través de la ley natural y de la ciencia natural. A continuación vino el Estado, y por último la sociedad, ese sujeto abstracto y vacío, lo «humano deshumanizado» que decía Ortega, y que se constituye como fuerza de choque de la modernidad: «[lo] decisivo es que la vida urbana ha transformado la lucha contra la naturaleza para la obtención de alimentos, en una lucha por los hombres; la ganancia por la cual se lucha aquí no es proporcionada por la naturaleza sino por los hombres» (Simmel 1978, p. 21).

No obstante, además de fuerza opresora externa, la sociedad también es garante de desarrollo y progreso. La sociedad objetivada, gracias a la economía monetaria, permite la vinculación abstracta de individuos que solamente se unen para la consecución de intereses monetarios, gracias a lo cual su personalidad se mantiene intacta:

Únicamente, tras el establecimiento completo de la economía monetaria, se produce una comunidad patrimonial pura, esto es, una en la que el patrimonio poseído en comunidad se objetiva en una unidad autónoma, más allá de las de las partes aisladas, formando una personalidad jurídica, mientras que cada uno de los miembros tan sólo participa con una parte de su patrimonio personal y no con su persona (Simmel 2014, p. 433).

La idea de las sociedades anónimas, que recuerda a la distinción de Tönnies entre la «comunidad» (*Gemeinschaft*) y la «sociedad» (*Gesellschaft*) (*Gemeinschaft und Gessellschaft*, 1887), nos lleva a la tesis con la que cerramos este apartado: la distinción entre la vida urbana y la vida rural.

Frente a la gran ciudad moderna, Simmel pone el arquetipo idílico de

la vida rural, donde todo fluye con mayor lentitud y confianza, donde los individuos se conocen como personalidades únicas, y donde pervive una forma de economía natural o familiar. En la vida rural no hay tanta velocidad ni tanto cambio de impresiones como en la vida urbana, de manera que el individuo no se ve obligado a desarrollar los mecanismos de defensa antes mencionados. Asimismo, como su tamaño es más reducido, igual que su densidad, la vida social está tejida por menos grupos y más pequeños; la individualidad no está transida por una pluralidad de sociedades abstractas, sino por contados grupos entre cuyos miembros se registra una alta compenetración.

De este modo, si Simmel define al hombre urbano como «hombre del entendimiento», el hombre rural será el «hombre del sentimiento». El hombre de la ciudad sale extremadamente abrigado al mundo, tanto que le resulta imposible atender a todos los cambios que se producen a su alrededor, mostrándose incapaz de experimentar el goce de la existencia. El hombre de la vida rural, sin esa noción del peligro, sale a la intemperie «desnudo», ofreciéndose al mundo externo y recibiendo de él. Por eso en la ciudad la individualidad del hombre está más marcada, porque en todo momento ha de enfrentarse a la fuerza social que objetiva y homogeniza lo diferente. Es más libre que el hombre de la vida urbana (tiene acceso a una mayor pluralidad de elecciones, contacto un mayor número de estilos de vida, de formas de pensamiento y de creencias), pero precisamente porque vive menos seguro.

IV. CONCLUSIÓN: LA MODA COMO EXPRESIÓN DE LA SOCIEDAD MODERNA

A mi juicio, lo que de original y canónico pudiera tener el pensamiento simmeliano tiene que ver con la extensión de la teoría marxista de la alienación o del fetichismo que realiza, y que le convierte en autor de obligada referencia para el análisis de la sociedad moderna: «[...] Simmel es el primero que advierte la llegada de un modo de socialización que redefine la mirada sociológica, pide conceptos nuevos sobre la vida económica e instaura un modelo de análisis de los fenómenos del consumo» (Marinas 2000, p. 184)¹⁰. No en vano, Simmel es considerado «padre» de algunas corrientes punteras en los estudios sociológicos como la sociología urbana, la microsociología, o la sociología de los sentidos.

Lo que consigue en esa extensión de la teoría marxista es llevar las consecuencias que los procesos de división del trabajo y especialización producen en el mundo productivo o del trabajo al mundo de la cultura, del consumo, con el recurso de la economía monetaria. En este sentido, y para

10 Coincido, entre otros, con Ezequiel Saferstein («El individuo en la modernidad. Los vaivenes de la acción recíproca en Georg Simmel», 2010), y José María González García («Max Weber y Georg Simmel: ¿Dos teorías sociológicas de la modernidad?», 2000).

concluir, creo oportuno presentar la teoría simmeliana de las modas como paradigma de la «alienación consumista» de las sociedades modernas.

La moda ofrece posibilidades de investigación urbana, cultural, artística, social, política, económica e incluso religiosa. Asimismo, es una de las estructuras en las que más transparentemente se expresa la tragedia de la cultura moderna, por dos razones: porque se produce una imposición de lo objetivo sobre lo subjetivo, a causa de su industrialización, y porque esa industrialización ha sido posible gracias a los acontecimientos del dinero, de la técnica y de la especialización. Por ello, y de acuerdo con Saferstein, la moda es una de las figuras del pensamiento simmeliano que mejor expresan la teoría de la tragedia de la cultura en el ámbito del consumo: las tendencias o los estilos de moda ya no se crean en función de las necesidades subjetivas, sino que son formas objetivas que se imponen sobre la subjetividad y la determinan.

La moda, según la piensa Simmel, nace como moda de clases. Una clase social elevada adopta una cierta moda (vestimenta, estilo de vida, complementos, pinturas) para diferenciarse de las clases más bajas. En este sentido, la moda es una puerta que separa dos mundos sociales diferentes, el de los ricos y el de los pobres. Pero el enigma de la moda radica en que siempre quiere ser «más moda»; aspira a la universalidad. Por eso las clases más bajas acaban imitando a las clases más altas, y la moda se homogeniza. En ese momento, cuando la moda deja de cumplir su función originaria diferenciadora las clases altas la abandonan. La moda muere cuando pierde su carácter de «puerta» y se transforma en «puente»¹¹. Pero lo más interesante es que el aspecto de puente estaba ya recogido en el aspecto de puerta; es decir, que la moda nace, como la «democracia del pueblo» soviética, para perecer. La moda quiere universalizarse, pero en esa universalización fenece como moda.

Además de un fenómeno de ambivalencia clasial es un fenómeno de ambivalencia social. Por su ambivalencia es un acontecimiento típicamente moderno. Es el fenómeno que mejor encarna la tensión entre el individuo y la sociedad; es decir, entre la búsqueda de diferenciación (sociabilidad) y el deseo de pertenencia a un grupo (sociabilidad). También es un fenómeno típicamente moderno porque el proceso de la moda y el proceso de la modernidad se retroalimentan mutuamente: a mayor velocidad vital más cambios en la moda, y a más cambios en la moda mayor velocidad vital: «cuanto más nerviosa es una época con mayor rapidez cambiarán las modas, porque la necesidad de los estímulos del contraste, uno de los soportes principales de todas las modas, corre pareja con el nivel de las energías nerviosas» (Simmel 1988, p. 34).

11 Sigo los conceptos que Simmel plantea en el artículo de 1909 “El puente y la puerta”.

Tanto paralelismo existe entre la moda y la cultura moderna que Roberto Mellado habla de una «tragedia de la moda», igual que hemos hablado de una «tragedia de la cultura» o de una «tragedia de la cultura moderna». La cuestión de la tragedia de la moda radica en que, si bien las modas nacen como productos sociales, es decir, como creaciones de clases (en oposición a otras), ahora, en el estadio de la cultura moderna, se convierten en productos de la industria de la moda; la moda, forma objetiva, se ha independizado de la cultura subjetiva creadora. Como la industria tecnológica, la producción de productos de moda se realiza según estándares objetivos e impersonales, y de forma también objetiva (industrialmente administrada) e impersonal (para un sujeto abstracto: el todo social, el *nadie*, o el *das Man* heideggeriano).

Así las cosas, concluimos con la siguiente tesis: Simmel, el teórico de las modas, orquesta el paso de la teoría marxista de la alienación (impregnada de hegelianismo) a la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Dicho paso se opera en la dualidad «tragedia de la cultura» – «tragedia de la cultura moderna».

V. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GINER, Salvador, 2001, *Teoría sociológica clásica*, Ariel, Barcelona.
- GONZÁLEZ GARCÍA, José María. 2000, «Max Weber y Georg Simmel: ¿Dos teorías sociológicas de la modernidad?», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 89, pp. 73-95.
- MARINAS, José Miguel, «Simmel y la cultura del consumo», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 89, 2000, pp. 183-218.
- MELLADO, Ricardo, «La moda en Simmel. Un caso de producción sin productor», en *Contenido: Arte y cultura. Artículos de ciencias sociales*, 1, 2012, pp. 89-97.
- RAMOS TORRE, Ramón, «Simmel y la tragedia de la cultura», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 89, 2000, pp. 37-71.
- SAFERSTEIN, Ezequiel, «El individuo en la modernidad. Los vaivenes de la acción recíproca en Georg Simmel», en *A parte Rei*, 70, 2010, pp.
- SIMMEL, Georg, *Las grandes ciudades y la vida intelectual*, en Gutiérrez Girardot, R. (editor), 1978, *Discusión II. Teorías sobre los sistemas sociales*, Barral Editores, Barcelona.
- SIMMEL, Georg. 1986. «Puente y puerta», en Mas, Salvador (comp.), 1986, *El individuo y la libertad. Ensayos de la crítica de la cultura*, Ediciones Península, Barcelona.
- SIMMEL, Georg, «El concepto y la tragedia de la cultura», en Salvador, Mas (comp.), 1988, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Ediciones Península, Barcelona.
- SIMMEL, Georg, «La moda», en Salvador, Mas (comp.), 1988, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Ediciones Península, Barcelona.
- SIMMEL, Georg, «El dinero en la cultura moderna», en Sánchez Capdequí, Celso

- (comp.), 2010, *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad*, Anthropos Editorial, Barcelona, pp. 1-15.
- SIMMEL, Georg, «Avatares del dinero en la relación ser y tener», en Sánchez Capdequí, Celso (comp.), 2010, *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad*, Anthropos Editorial, Barcelona, pp. 16-43
- SIMMEL, Georg, «El significado del dinero para el tempo de la vida», en Sánchez Capdequí, Celso (comp.), 2010, *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad*, Anthropos Editorial, Barcelona, pp. 44-61.
- SIMMEL, Georg, «El papel del dinero en las relaciones de género», en Sánchez Capdequí, Celso (comp.), 2010, *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad*, Anthropos Editorial, Barcelona, pp.62-78.
- SIMMEL, Georg, 2012, *La religión*, Gedisa Editorial, Buenos Aires.
- SIMMEL, Georg, 2013, *Filosofía del dinero*, Capitán Swing, Madrid.

EDUARDO GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ es Profesor de la Universidad de Valladolid.

Líneas de Investigación:

Filosofía de la cultura, Filosofía política, Historia de la Filosofía española

Publicaciones recientes:

- (2021): «¿Quién y cómo es el filósofo? La figura del filósofo en el materialismo filosófico», *El Catoblepas* 195, p. 9.
- (2020): «Patria y Nación. Ensayo sobre un embrollo filosófico-político», en AA.VV., *Millones de patrias*, Páramo, pp. 45-152.

Correo electrónico: edukobain@gmail.com