

George I. García

## Modernidad y cosificación: Simmel y Schütz

---

*El único lenguaje comprensible que hablamos entre nosotros son nuestros objetos en su relación entre sí.*

*[...] El lenguaje enajenado de los valores cosificados se nos presenta como la realización adecuada de la dignidad humana en su autoconfianza y autorreconocimiento.*

K. Marx, Cuadernos de París

**Abstract.** *In this paper, we discuss the relations between reification and modernity in the sociological theories of Georg Simmel and Alfred Schütz. German history and Lukács's work, History and class conscience, are important references in this discussion.*

**Keywords:** *reification, Georg Simmel, Alfred Schütz, Georg Lukács, modernity, German sociology.*

**Resumen.** *En este ensayo se abordan las relaciones entre cosificación y modernidad en las teorías sociológicas de Georg Simmel y de Alfred Schütz. La historia alemana y el texto Historia y consciencia de clase, de Lukács, aparecen como importantes puntos de referencia en esta discusión.*

**Palabras clave:** *cosificación, Georg Simmel, Alfred Schütz, Georg Lukács, modernidad, sociología alemana.*

Durante las primeras décadas del siglo XX emergieron en el ambiente cultural de lengua alemana fuertes críticas respecto a la modernización que desde mediados del anterior siglo se venía desarrollando aceleradamente. Retomando algunos temas del romanticismo, intelectuales, filósofos y artistas se rebelaron contra lo que percibían como una deshumanización propiciada por procesos como la industrialización, el crecimiento de las metrópolis y el anonimato de la sociedad de masas. Como afirmaba Lukács en su prólogo de 1967 a *Historia y consciencia de clase*, durante toda esta época el problema de la alienación “estaba en el aire [...] La extrañación del hombre fue descubierta y reconocida igualmente por pensadores burgueses y proletarios, situados político-socialmente a la izquierda o a la derecha, y en todo caso reconocida como un problema central de la época que vivimos” (Lukács, 1975: xxiii-xxiv)<sup>1</sup>.

El plantear la alienación como característica de la vida moderna fue rasgo distintivo del arte de vanguardia y de las nuevas filosofías del incipiente siglo, aunque es en el contexto de la Alemania posterior a la Gran Guerra Europea que la cosificación surge con mayor vigor como tema filosófico, artístico y como elemento básico de la sensibilidad de las vanguardias de la época, en especial en el caso del expresionismo<sup>2</sup>. En particular el expresionismo, con una estética que puso la alienación como su tema central, manifestó los mismos temas y problemas que denunciaban filósofos como Weber, Husserl, Mannheim, Heidegger o Kracauer, respecto a la

deshumanización de las sociedades industriales (cfr. Lunn, 1986: 50-56). De este modo, en la plástica y la literatura la caricaturización o la animalización de los personajes, al modo de Otto Dix o Franz Kafka, fueron correlatos estéticos de la crítica cultural que sus contemporáneos académicos formularon respecto a la modernidad<sup>3</sup>.

En este contexto, un intelectual periférico en la academia alemana<sup>4</sup>, György Lukács, hizo una contribución decisiva a la filosofía y la crítica de la cultura al desarrollar el concepto de cosificación y fundamentarlo desde una dialéctica marxista en *Historia y consciencia de clase*, cuya publicación en 1923 inaugura la tradición del marxismo occidental (cfr. Anderson, 1985; Arato y Breines, 1986). A grandes rasgos, la cosificación surge cuando una relación social esconde sus orígenes como producto de la *praxis* y se presenta como realidad autónoma; una de las consecuencias de ello es que los seres humanos aparecen como personificación de los lugares sociales que ocupan, y no propiamente como seres humanos (cfr. Lukacs, 1975: 123-134). Son claras en esta obra las influencias de Simmel, anterior maestro de Lukács, y de quien éste asume el tema –aunque no propiamente el término<sup>5</sup>– de la cosificación.

Por otro lado, la filosofía social de Alfred Schütz, original síntesis de la sociología comprensiva weberiana y de la fenomenología de Husserl, formulada a inicios de la década de 1930 en su libro *La construcción significativa del mundo* (título traducido al castellano como *Fenomenología del mundo social*, al igual que en la edición inglesa), no asume abiertamente los conceptos de alienación o cosificación, pero, como argumentamos más adelante, el tema de la cosificación es una importante clave de lectura para entender los planteamientos de este autor. Peter Berger y Thomas Luckmann, discípulos de Schütz, observaron que este concepto se encontraba implícito en la filosofía schütziana, y a ella lo incorporaron en su famoso texto de 1967, *La construcción social de la realidad* (cfr. Berger y Luckmann, 2003: 114-118).

A continuación detallamos algunos aspectos de las relaciones entre modernidad y cosificación en Simmel y en Schütz. Naturalmente, la

interlocución con *Historia y consciencia de clase* aparecerá a lo largo de estas consideraciones.

### Simmel: la modernidad como alienación

La sociología de Simmel está planteada desde sus mismas bases como una crítica de la cosificación<sup>6</sup>. Su primera consideración respecto a esta ciencia es el rechazo frontal a la concepción durkheimiana del estudio de las sociedades a partir de los hechos sociales tratados como cosas (Cfr. Durkheim, 1982). Desde el punto de vista simmeliano, tal enfoque anula al sujeto que actúa socialmente, y lo somete a leyes que le son externas, pero además, por otra parte, supone a la sociedad como una entidad ya constituida más allá de los individuos que la componen.

La sociedad tal como la concibe Durkheim es para Simmel una hipóstasis innecesaria, frente a la cual plantea su proyecto de una sociología formal, que estudia las relaciones a partir de las cuales se producen las sociedades concretas. La sociedad, según Simmel, “existe allí donde varios individuos entran en acción recíproca [...] La existencia de estas acciones recíprocas significa que los portadores individuales de aquellos instintos y fines, que los movieron a unirse, se han convertido en una unidad, en una ‘sociedad’” (Simmel, 1939, I: 13).

Simmel intenta con ello plantear una sociología nominalista; en términos de su contemporáneo Cassirer, trata de formular una sociología a partir de *conceptos relacionales* (también llamados *funcionales*), y no *sustanciales* (cfr. Bourdieu, 1997: 13-21), como se desprendería de las concepciones predominantes en la sociología francesa de entonces. Por ello, Simmel se centra en el estudio de la *socialización*, eludiendo el término *sociedad* por su connotación de cosa monolítica. A partir de la diferenciación entre contenido y forma social –donde los contenidos serían las motivaciones individuales (presociales) que originan la acción respecto a otros individuos, mientras que las formas serían propiamente los tipos de acción recíproca que asumen esos contenidos–, Simmel afirma que la sociología debe

ocuparse de la socialización, entendida como “la forma, de diversas maneras realizada, en la que los individuos, sobre la base de los intereses sensuales o ideales, momentáneos o duraderos, conscientes o inconscientes, que impulsan causalmente o inducen teleológicamente, constituyen una unidad dentro de la cual se realizan aquellos intereses” (Simmel, 1939, I: 14).

Ahora bien, puede observarse que el punto de partida de Simmel es la interacción entre individuos bien diferenciados y diferenciables respecto a las relaciones sociales que construyen. El individuo se encuentra en realidad, en términos más amplios, confrontado con el mundo: “si se busca un hecho fundamental que pueda valer como el presupuesto más general de toda experiencia y de toda práctica, de toda especulación intelectual y de todo placer y dolor de la vida, se le podría formular de este modo: yo y el mundo” (Simmel, 1961: 79). Esta formulación ontológica de Simmel, que presenta la tensión trágica entre el todo y la parte, objeto y sujeto, señala además, al modo de Nietzsche, que esta relación es una relación de lucha y violencia<sup>7</sup>.

Es en el interior de esta contradicción violenta<sup>8</sup> que surge la mediación entre el ser humano y el mundo: la cultura. Esta mediación, empero, genera sus propias oposiciones, siendo la principal aquella entre cultura objetiva y subjetiva. Una y otra se relacionan entre sí, en términos de los románticos, como la *natura naturata* y la *natura naturans*: la cultura objetiva consiste en todas las producciones del espíritu –las *formas*– que continúan existiendo de modo independiente y autónomo respecto al alma de quien las creó, en tanto que la cultura subjetiva radica en la interioridad individual (cfr. Simmel, 1988: 204). La cultura objetiva está compuesta por formas que surgen de la actividad vital, pero se autonomizan de ella y se le oponen. La forma es, pues, alienación de la vida, un obstáculo que ésta debe franquear para afirmarse como libertad creadora<sup>9</sup>.

Para Simmel, esta oposición será el conflicto central de la modernidad, en la cual se acentúa por sobre todas las demás sociedades históricas. Las objetivaciones culturales son formas muertas, pero renovadas a través de la interacción de los sujetos que las actualizan. Los productos y contenidos de la vida se encuentran extrañados y

enemistados con la vida misma, flujo incesante y vibrante de la subjetividad. Como señala una comentarista de Simmel, según este autor “la vida es siempre más vida de la que le es posible a la forma contener [...] La forma es lo estático, lo fijo, lo intemporal, lo incapaz de ejercer ninguna acción por sí misma; mientras que la vida es una fuerza en constante devenir temporal, es fluidez y dinamismo, es la fuerza creadora de entidades o formas” (Mazorra, 2000: 80).

Simmel, estudioso de la obra de Marx, no pudo conocer –como tampoco el Lukács de 1923– el manuscrito del fundador del socialismo científico sobre el trabajo enajenado, pero consideraciones como las anteriores están directamente emparentadas con los desarrollos marxianos acerca de la alienación. Simmel, al hablar acerca de la tragedia de la cultura, parece evocar aquella célebre frase de *El 18 brumario*: “la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos” (Marx, 1971: 11). En ambos casos, se trata del conflicto entre un mundo objetivado que se reproduce a través de las acciones de los sujetos, y éstos como sujetos de su praxis. Marx vislumbraba la salida a este predominio del pasado mediante la acción revolucionaria del proletariado, que buscaría su poesía en el futuro; la filosofía de Simmel, por el contrario, careció del sujeto colectivo que fundamentara ese horizonte utópico, esa *utopía concreta*, al decir de su otro importante discípulo izquierdista, Ernst Bloch (cfr. 2004)<sup>10</sup>.

Con la autonomización de las formas aparece a la vez el problema de los medios y fines, que Max Weber abordara en términos ligeramente distintos a los de su amigo Simmel. Para éste, si bien la cultura objetiva puede ser una herramienta para la vida, la misma producción de formas y productos puede convertirse en un fin al cual se supedita la vida (cfr. Simmel, 1988: 214). Como indica Lukács<sup>11</sup>, Simmel no historizó este problema desde la lucha de clases, pero sostenía que es en la modernidad cuando la escisión entre cultura objetiva y subjetiva se radicaliza más trágicamente. “El desarrollo de las culturas modernas se caracteriza por la preponderancia de aquello que puede denominarse el espíritu objetivo sobre el subjetivo [...] Esta discrepancia es, en lo esencial, el resultado de la creciente división

del trabajo; pues tal división del trabajo requiere del individuo particular una realización cada vez más unilateral, cuyo máximo crecimiento hace atrofiarse bastante a menudo su personalidad en su totalidad” (Simmel, 1986: 259-260).

De igual modo, la separación de los conceptos abstractos de fin y medio son, según Simmel, propios de sociedades complejas, en las cuales, efectivamente, los medios se convierten en fines (cfr. Simmel, 1977: 444-445). Weber, como es bien sabido, planteaba esta inversión de medios y fines como una consecuencia nefasta de la racionalidad formal que orienta a la modernidad (cfr. Weber, 2003; Ruano de la Fuente, 1996); concordantemente, Simmel afirma que la creciente especialización –esencial en el concepto de racionalización weberiano– es una configuración particular de la autonomización de la cultura objetiva en las sociedades modernas (cfr. Simmel, 1988: 227)<sup>12</sup>.

Esta precarización de la vida individual tiene que ver además, más específicamente, con las relaciones entre el individuo y la masa. Simmel razona que el individuo es superior en moral e inteligencia sobre la masa debido a que entre más grande sea el número de personas juntas, más se rebaja su nivel espiritual, buscando un nivel mínimo común. Por ello, la comida y la bebida pueden ser a veces las únicas ocasiones de unión para personas de medios muy heterogéneos (cfr. Simmel, 2002: 65-76). En la relación entre individuo y masa, por tanto, éste sólo sale perdiendo. Es difícil no sospechar una herencia de Kant en este aspecto –como en tantos otros– de la filosofía de Simmel, dada la priorización del filósofo de Königsberg de la autonomía individual sobre la heteronomía de la colectividad socio-histórica.

La angustia frente a la vida en la sociedad de masas es sobre todo explícita en los escritos de Simmel sobre el dinero y sobre las metrópolis. La nueva vida urbana, afirma el filósofo berlinés, genera una nueva subjetividad caracterizada por la excitación nerviosa y por una nueva configuración de los sentidos individuales: así, por ejemplo, la vista toma preponderancia sobre el olfato en el contexto de las nuevas ciudades. Los cambios acarreados por las nuevas formas de socialización rompen las certidumbres de la vida premoderna,

y obligan a relaciones cotidianas de anonimidad, regidas por la misma racionalidad de la formalidad monetaria (cfr. Simmel, 1986: 248-250).

En este contexto, la anonimidad aparece ligada con una cosificación del otro a través de la abstracción de su humanidad, hasta limitarla a los roles que desempeña en esa sociedad de individuos anónimos. Rotos los lazos sociales de la comunidad premoderna, se acentúa el problema del conocimiento del otro, ya de por sí siempre fragmentario y sujeto a la interpretación: “todas las relaciones anímicas entre personas se fundamentan en su individualidad, mientras que las relaciones conforme al entendimiento [esto es, las propias de la metrópolis y la modernidad, GG] calculan con los hombres como con números, como con elementos que sólo tienen interés por su prestación objetivamente sopesable” (Simmel, 1986: 249).

Para conocer a alguien, indica Simmel que “es preciso, pues, que por medio de deducciones, interpretaciones e interpelaciones, completemos los fragmentos de que disponemos, hasta conseguir una persona completa, como la necesitamos interiormente para la práctica de nuestra vida. Pero frente a este indudable derecho social a penetrar en el otro, quiéralo o no, hállese su propiedad privada respecto a su ser anímico, su derecho a la discreción, incluso a aquella discreción que renuncia a reflexiones y combinaciones, por medio de las cuales pudiera penetrarse, contra la voluntad del otro, en sus intimidades y secretos” (Simmel, 1939, II: 216-217)<sup>13</sup>.

La sociabilidad moderna supone que el sujeto domine un código de lugares sociales de la sociedad en la que se desenvuelve, para que pueda hacerse expectativas respecto a qué esperar de las distintas personas con las que desde el anonimato se relaciona. La convivencia implica que éste elabore hipótesis psicológicas acerca del otro, a partir de las cuales se forma la idea de un ser humano unitario, más allá de los fragmentos casuales e inconexos que el otro manifiesta frente al sujeto que lo conoce<sup>14</sup>. El conocimiento del otro pasa, pues, por un conocimiento pragmático de las *formas sociales* por las que el sujeto se relaciona con los demás.

Ese es precisamente el punto de partida de la sociología de Alfred Schütz.

## Schütz: la nostalgia de la comunidad

Como Simmel, Schütz parte de una concepción de la sociología como ciencia relacional, opuesta a la sustancialización (metodológica) característica del naturalismo positivista. En este aspecto sigue los fundamentos epistemológicos de la fenomenología husserliana; una de las preocupaciones de este filósofo social será precisamente la de incorporar orgánicamente la teoría de la subjetividad fenomenológica en la sociología comprensiva weberiana. Schütz se mantiene fiel a la perspectiva de Husserl de considerar lo subjetivo y lo objetivo como facetas constituyentes de un mismo proceso cuyo sentido está mediatizado por el lenguaje. Conocer el mundo social implica la construcción de una estructura de significados a partir de las perspectivas parciales de cada individuo; sólo a partir del conocimiento cotidiano más pragmático puede cada individuo llegar a visualizar el todo social, en el cual la finalidad subjetiva se adecúa a las necesidades intersubjetivas. En palabras del filósofo social vienés, “el mundo de la vida cotidiana es desde el comienzo un mundo intersubjetivo” (Schütz, 2003: 279) (15).

Por otra parte, Schütz le reclama a Weber el no haberse ocupado suficientemente de la subjetividad; el tema del significado subjetivo de la acción social cobra por ello una especial importancia en la sociología schütziana. Este concepto consiste en el significado que el actor atribuye a su acción (conducta dotada de significado) en el momento de efectuarla, y se opone al *significado objetivo*, en tanto que éste se refiere al significado aprehensible de esa acción por cualquier persona que participe en el mundo público. Entre los significados objetivos se cuenta el que “ $2 \times 2 = 4$ ” signifique lo mismo sin importar el lugar, la oportunidad o la persona que lo enuncia; este tipo de expresiones, así como los signos, son “objetividades ideales” (Schütz, 1976: 63)<sup>16</sup>.

La oposición entre significado objetivo y subjetivo nos remite al mismo problema simmeliano del conflicto entre sujeto y objeto en la cultura. Desde el planteamiento de Schütz existe una contradicción entre el significado subjetivo, que es propio de la acción singular y presente

—por así decirlo, es sentido vivo—, y el significado objetivo, que, como veremos, remite a *tipos ideales* universales y que depende de una memoria colectiva desde la cual es comprendido. De este modo, la cultura sería un lugar de conflicto entre pasado y presente, y esta tensión sería a la vez el principal factor estructurante y dinamizador del mundo de la vida<sup>17</sup>.

Para el autor de la *Fenomenología del mundo social*, el ser humano puede acercarse al significado subjetivo de la acción del otro solamente en tanto que permanezca en la relación social más elemental, la orientación-otro derivada de la situación cara a cara. “En la medida en que tú y yo podamos vivenciar mutuamente esta simultaneidad, envejeciendo juntos por un tiempo, en la medida en que podamos vivir en ella, en esa medida, cada uno de nosotros puede vivir en los contextos subjetivos de significado del otro” (Schütz, 1976: 195).

Sólo en la situación cara a cara, se puede eludir la deshumanización del otro. Schütz diferencia al contemporáneo del congénere, siendo éste último aquel con quien el individuo comparte su realidad social directamente vivenciada —aquel junto a quien se comparte tiempo y espacio—, mientras que con el contemporáneo sólo comparte la temporalidad. “Puedo decir que al vivir con mis congéneres, los vivencio directamente a ellos y a sus vivencias” (Schütz, 1976: 172); es decir, sólo cuando puedo conocer suficientemente a otra persona puedo comprenderla como tal, y no como un simple *tipo personal ideal*. Al igual que Simmel fundamentaba toda comunidad sobre la conversación (cfr. Simmel, 2002: 93), Schütz plantea que sólo en la relación cara a cara se *personaliza* al otro: esta actitud es la *orientación-tú*, la cual define como “la intencionalidad de los Actos por medio de los cuales el yo capta la existencia de la otra persona en el modo del sí-mismo original” (Schütz, 1976: 193).

La orientación-tú genera una relación-nosotros directa, la cual es recurrentemente descrita por este filósofo en términos casi místicos, muy contrastante con su lenguaje en general más bien aséptico y desapasionado: “mientras esta relación-nosotros permanece ininterrumpida, cada uno de nosotros está abierto y accesible a los Actos intencionales del otro. Por un breve momento

envejecemos juntos, cada uno de nosotros vivencia el flujo de conciencia del otro en una especie de íntima posesión mutua” (Schütz, 1976: 210).

La orientación-ellos, por el contrario, implica un conocimiento mediado por preconcepciones acerca del otro, por apercepciones mediante las cuales cada quien le da sentido a las acciones del otro<sup>18</sup>, asignándoles una o varias motivaciones. Las relaciones entre seres humanos se construyen a partir del significado que cada uno de ellos le atribuye a sus acciones y a las de los otros; actuar socialmente implica poder hacerlo con un sentido aprehensible por el otro, por lo que el mismo actor social debe proyectar mentalmente hacia el futuro los efectos de su acción antes de llevarla a cabo. La acción social, dice Schütz siguiendo los principios de la fenomenología husserliana, está siempre referida a una intencionalidad que proyecta las apercepciones intersubjetivas hacia el mundo social.

La orientación-ellos parte de una intencionalidad que proyecta tipos personales ideales, esto es, formas despersonalizadas, sobre los demás individuos: “cuanto más anónimo es el tipo personal ideal aplicado en la orientación-ellos, tanto más grande es el uso que se hace de contextos objetivos de significado en lugar de contextos subjetivos” (Schütz, 1976: 222-223). Es decir, en la orientación-ellos priman los significados objetivos, los cuales existen en la cultura, más allá de las conciencias en ella, y la sociología debe ocuparse, según este autor, de comprender las estructuras sociales tal y como son pensadas por los sujetos que las construyen, por lo cual se deben encontrar los *tipos personales ideales* contruidos por el pensamiento natural y la cotidianidad de aquéllos.

Los tipos personales ideales son las formas (apercepciones) bajo las cuales el individuo interpreta las conductas de sus contemporáneos, y éstos son susceptibles de ser ordenados en una escala de anonimidad creciente, desde los más concretos hasta los más abstractos. Los tipos ideales sociales no son según Schütz –como sí lo son para Max Weber (cfr. Weber, 2001: 39-101)– meras construcciones heurísticas del investigador, sino que se refieren a conceptos intersubjetivos objetivamente existentes, las cuales estructuran la percepción del mundo social por parte de cada

individuo. Ejemplos de estos tipos personales ideales son el burócrata y el empresario: a partir de las características de cada concepto se pueden establecer ciertas regularidades en sus acciones, y a partir de éstas se fundará, gracias a la mayor cantidad posible de tipos ideales, el modelo de sociedad (esquema de experiencia) que el individuo sigue en su vida cotidiana (cfr. Schütz, 1976: 110-111)<sup>19</sup>.

El otro, en tanto que mero contemporáneo, me es aprehensible sólo de un modo cosificado, pues mi conocimiento de él es en mayor o menor medida abstracto. La intencionalidad de este tipo está mediatizada por su cosificación a través del lenguaje mediante el cual lo conozco como anónimo; en este sentido, la intencionalidad de la *orientación-ellos* del individuo implica la cosificación del otro. Schütz ilustra esta tesis: “espero siempre que los otros se comporten de una manera definida, se trate de empleados de correos, de alguien a quien pago o de la policía. [...] Pero ellos, por su parte, nunca aparecen como personas reales, sino tan solo como entidades anónimas definidas en forma exhaustiva por sus acciones. Únicamente en tanto realizan estas funciones tienen alguna pertinencia para mi conducta social. No entran nunca en mis cálculos el modo como se sienten cuando sellan mi carta, dan curso a mis cheques o examinan mi planilla de réditos” (Schütz, 1976: 213)<sup>20</sup>.

Resalta que Schütz indique que es en la modernidad cuando predomina este tipo de orientación, tal como puede apreciarse por los ejemplos que presenta al respecto. Concordantemente, en otro lugar, señala que “la principal característica de la vida de un hombre en el mundo moderno es su convicción de que, en conjunto, su mundo vital no es totalmente comprensible para él ni para ninguno de sus semejantes. [...] Allí donde predominan nuestros intereses prácticos, nos conformamos con saber que determinados medios y procedimientos conducen a determinados fines, deseados o no. El hecho de que no comprendamos por qué y cómo operan, y de que no sepamos nada acerca de su origen, no nos inquieta al encarar situaciones, cosas y personas. [...] Lo mismo se verifica respecto del mundo social en que vivimos. Confiamos en que, si actuamos hacia ellos de una manera específica, nuestros semejantes reaccionarán como prevemos;

en que instituciones como los gobiernos, escuelas, tribunales o servicios públicos funcionarán; en que un orden de leyes y costumbres, de creencias religiosas y políticas, determinará la conducta de nuestros semejantes como determina la nuestra” (Schütz, 1974: 120).

La sociología de Schütz, como plantea Bauman (cfr. 2002: 179-180), pretende ser programáticamente neutra frente a las tipificaciones de la actitud natural, esto es, frente a los contenidos del mundo de vida. Efectivamente, con excepción de algunas frases casi líricas referidas a la situación cara a cara que delatan sus valoraciones inconcesas, la escritura de Schütz parece aspirar a la neutralidad valorativa postulada por Weber –inspirada en la autonomía kantiana de la razón pura respecto a la razón práctica–, mientras que, por otra parte, se mantiene alejada de los temas más concretamente históricos. Su aproximación al mundo de vida es formalista, pues no concibe el cambio histórico dentro de la estructura que pretende describir; busca describir una vida cotidiana estable que le asegure a los actores sociales una *seguridad ontológica* (cfr. Gardiner, 2000: 4-5; Giddens, 1995: 52-59).

Sin embargo, como enfatizamos anteriormente, el mismo Schütz deja entrever en varios fragmentos que la cosificación es la norma en la vida moderna<sup>21</sup>, lo cual, por lo demás, es una constante en la sociología alemana desde sus fundadores, Tönnies, Weber y Simmel, tradición en la que se desarrolló la filosofía de Schütz. En dicha corriente, el tipo de sociedad en la cual prevalecen las relaciones sociales primarias es la comunidad (*Gemeinschaft*) premoderna. Resulta claro, por tanto, que a pesar de sus pretensiones trascendentales, la sociología schutziana es formulada desde la extrapolación de la cosificación como tendencia de las sociedades capitalistas centrales de su época, y que la formulación de su teoría sociológica surge de una valoración negativa de la racionalidad de la modernidad.

## Epílogo

No es casual que en *Historia y consciencia de clase* –texto que puede entenderse también

como un ajuste de cuentas de Lukács con Simmel y con su propio entorno intelectual de juventud– la crítica al pensamiento cosificado empieza por la crítica de la filosofía de Kant. La academia germanófona estaba en buena medida dominada por el neokantismo, a partir del cual surgieron tanto la sociología clásica alemana como la fenomenología, y del cual heredó la estructura de razonamiento dicotómica, como puede observarse en la escisión kantiana de sujeto y objeto, donde el yo trascendental nunca puede llegar a conocer la cosa en sí.

La oposición neokantiana entre ciencias del espíritu y ciencias naturales sigue esa lógica: retomando el punto de partida kantiano de la irreductibilidad entre el determinismo propio de la naturaleza y la libertad constituyente de lo humano, supone que las ciencias de la naturaleza *explican* su objeto, mientras que las del espíritu intentan *comprender* el suyo, la acción humana. Este punto de partida es a la vez el que le da base al concepto de cosificación: la metáfora del ser humano convertido en cosa supone una libertad humana negada por un orden de lo cósmico que la suplanta, un tema que, ya desde el romanticismo, va ligado a la implantación de la civilización industrial; recuérdese que la libertad y sus relaciones con las objetivaciones de la actividad humana son temas centrales del idealismo alemán.

La tradición sociológica alemana partió también de esta dicotomía kantiana entre sujeto y objeto, optando por valorar al primer elemento por sobre su contraparte. De allí su punto de partida metodológico: la *comprensión* del sentido de la acción social, y su rechazo a las posturas objetivistas en las ciencias sociales, a las cuales se oponen, como indicaba Adorno (2000: 81-87), como tesis y antítesis, cada una fundamentada en la negación de su contrario. Dado el subjetivismo de esta corriente, su pesimismo frente a la modernidad se basa en la oposición entre los tipos ideales de la comunidad premoderna y la sociedad moderna, donde predominaría en la primera la espontaneidad y el orden subjetivo, y en la segunda la legalidad y el espíritu objetivo. Hemos señalado cómo la cultura subjetiva en Simmel y el significado subjetivo en Schütz aparecen como valores frente a sus contrapartes objetivas; es

clara, pues, la preferencia implícita de estos autores por las relaciones sociales premodernas<sup>22</sup>.

Para Lukács, la estructura antinómica de razonamiento es típica del pensamiento burgués, pues manifiesta la imposibilidad histórica de resolver las oposiciones dentro del capitalismo; es producto de la conciencia cosificada (cfr. Lukács, 1975: 154-199). La dicotomía entre comunidad y modernidad entraña una visión según la cual las opciones sociales son solamente el pasado comunitario irrecuperable y el presente moderno insatisfactorio. Le falta la dimensión del futuro, la posibilidad de un cambio histórico abierto; como recordará el lector, Max Weber desestimaba el socialismo por considerar que incluso éste era otra forma de la racionalidad material premoderna (cfr. Weber, 1964: 83-85).

Esta dicotomía entre mundo objetivo y subjetividad es de larga data en la academia alemana, y tiene su base en la crítica que ya desde inicios del siglo XVIII enfilaban los profesores universitarios contra los valores burgueses; dicho en términos de Pierre Bourdieu, manifiesta el conflicto entre el capital cultural y el capital económico (cfr. Bourdieu, 2000: 131-164)<sup>23</sup>. “Espiritual” frente a “práctico” o “Ilustración” frente a “utilitarismo” fueron oposiciones mediante las cuales los intelectuales alemanes pensaron las opciones abiertas por el ascenso de una cultura burguesa que los amenazaba, y que a menudo identificaban –peyorativamente– con la civilización francesa (cfr. Ringer, 1990: 29, 85). La desvalorización del mundo capitalista efectuada por la intelectualidad académica apareció, pues, como una estrategia simbólica para enfrentar una realidad social en la que los saberes aplicados amenazaban el estatus de los conocimientos humanistas y el *modus vivendi* de los grupos sociales que los detentaban.

Por ello, es lógico que en nombre de la libertad individual aparezca la modernidad como disvalor y como fatalidad. Irónicamente, la crítica a la cosificación en la sociología clásica alemana está formulada desde un marco formal (esto es, predialéctico) cosificante: el esquema antinómico, basado en oposiciones irreductibles, que invisibiliza el cambio histórico. Los académicos alemanes –*mandarines*, según la caracterización de Fritz Ringer–, debido a su lugar social, no

podían ver la salida a esta antinomia; de allí que tomaran partido por uno de los términos de la dicotomía, y no problematizaran la oposición como tal. Este hubiera sido el proceder dialéctico, tal y como lo desarrolló el propio Lukács en *Historia y conciencia de clase* al mostrar la cosificación como un momento del devenir histórico y no como una constante humana.

Lukács criticó reiteradamente a Simmel, Weber y otros sociólogos y filósofos afines por plantear explicaciones deshistorizadas, que convierten las condiciones del capitalismo, sin percatarse de ello, en constantes transhistóricas. Como plantea el célebre marxista húngaro, el fenómeno de la cosificación es específico del capitalismo, pues sólo en este modo de producción prevalece la forma mercancía como prototipo de todas las formas de objetividad y de subjetividad (cfr. Lukács, 1975: 123-124)<sup>24</sup>. Simmel intentó historizar su sociología al basarla en el estudio de las formas sociales, pero al mismo tiempo deshistorizó los contenidos, mientras que en el caso de Schütz, la deshistorización, como hemos visto, es deliberada, pues su sociología intentó formularse en términos trascendentales, con lo cual sólo escondió el carácter específicamente moderno del objeto de su filosofía social. Además, como le reclamaba Marx a Hegel (cfr. Marx, 2005: 179-206), no toda objetivación –producto de la actividad humana que transforma el mundo– es una alienación<sup>25</sup>, contra lo que sugiere el concepto de forma de Simmel.

En el caso específico del contexto germánfono de inicios del siglo XX, es oportuno recordar que, a pesar de que la industrialización había avanzado tenazmente durante el período guillermino, aún habían numerosos sectores sociales que se mantenían en condiciones de vida premodernas, y en la opinión pública circulaban a menudo ideas cercanas a un “romanticismo agrario” antimoderno (cfr. Peukert, 1993: 11-12) del que Heidegger haría eco tiempo después. Que Alemania debiera desarrollarse a través de la industria era, luego, una discusión abierta, y no un camino ya asumido como inevitable, y la modernización no era tampoco un valor de consenso. Además, la angustia frente a las incertidumbres de la época llevó a la *Kulturkritik* a oponerse a lo que concebía como “americanismo”, el nuevo

estilo de vida que amenazaba las tradiciones locales y cuestionaba incluso a las imperantes relaciones de género (cfr. Peukert, 1993: 178-190, 95-101).

En esta perspectiva, Simmel matizó la valoración de la modernidad, al indicar que, junto a la pérdida de las relaciones sociales tradicionales y el vértigo del cambio constante, aparecía la posibilidad de una mayor independencia personal, aunque limitada por los códigos impersonales de la razón. Con todo, poco antes de su muerte, tras su análisis de la individualidad en los siglos XVIII y XIX, Simmel afirma con un tono utópico tan ajeno a su amigo Weber: “preferiría creer que con la idea de la personalidad absolutamente libre [el individuo compitiendo en el mercado] y la de la personalidad absolutamente única [el individuo de la división social del trabajo] no se ha dicho aún la última palabra sobre la individualidad; que el trabajo de la humanidad generará cada vez más y diversas formas con las que la personalidad podrá afirmarse y demostrar el valor de su existencia. Y si los períodos felices de estas diversidades se coordinan en armonías, la contradicción y lucha de aquel trabajo no será sólo un obstáculo, sino que animará a los individuos a nuevos despliegues de sus fuerzas y los conducirá a nuevas creaciones” (Simmel, 2002: 139). Así, Simmel quiso creer que la antinomia individuo-sociedad podría llegar a superarse en algún momento de la historia; en ese sentido podemos comprender su simpatía por la socialdemocracia de su época (cfr. Frisby, 1993: 54-63).

Por otra parte, si recordamos que el problema central de la fenomenología de Husserl había sido precisamente el de cómo fundamentar una racionalidad basada en el *mundo de vida*, frente a la racionalidad naturalista propia de la modernidad (cfr. García, 2005: 84-90), la sociología fenomenológica de Schütz entraña desde sus fuentes una crítica a las condiciones de la sociabilidad moderna. La opción del filósofo y banquero vienés frente a la pérdida de la comunidad, y ante la complejidad y anonimidad del mundo moderno, será sin embargo bien distinta a la de Simmel o la de Lukács, quienes abrigaban la esperanza de un cambio histórico y cultural radical: Schütz propone una aproximación pragmática –y por tanto ideologizada a favor del *status quo*– a la realidad

social, la de un *ciudadano bien informado*, quien se pueda alejar de sus pasiones para llegar a opiniones razonablemente fundamentadas (cfr. Schütz, 1974: 122) en el seno de la sociedad moderna.

La visión funcional de Schütz anuncia la utopía tecnocrática del neocapitalismo, cuya contraparte dialéctica es la nostalgia de la familiaridad perdida, ahora acaso relegada al ámbito doméstico (cfr. Béjar, 1990). La cosificación –cuya discusión no en balde ha rehuído Schütz– aparece entonces como destino necesario: la modernidad se convierte, en adelante, en inevitable jaula de hierro.

## Notas

1. Precisamente a este factor le atribuye el éxito de *Historia y conciencia de clase* en los medios de izquierda de los años veinte.
2. Según Kracauer (cfr. 1995: 69), es principalmente después de 1918 que el expresionismo en general, y el expresionismo fílmico en particular, adquiere un público.
3. Siguiendo a Kosík (cfr. 1976: 102-103), entendemos esta estética de la *alienación* como un momento de la destrucción de la pseudoconcreción en el cual el ser humano se ve ajeno a sí mismo, y denuncia estéticamente esta alienación a través de diversos medios, entre ellos el absurdo existencial.
4. Sobre la situación de Lukács en la academia alemana, cfr. Villegas, 1996.
5. En Simmel, el término más aproximado a la *Verdinglichung* de Lukács es *Versachung*. Siendo ambas palabras semánticamente muy cercanas, la primera tiene un sentido más material, en tanto que la segunda tiene cierta connotación formal: cosa en sentido de objeto, pero también de asunto o caso.
6. La tendencia de Simmel hacia la escritura fragmentaria es signo de su rechazo a la posibilidad de la cosificación de sus planteamientos; con su estilo ensayístico intenta evitar que sus textos puedan ser asumidos como un *corpus* cerrado de conocimiento. Incluso los temas que mejor se prestan para ser enfocados desde un sistema, como el propio de su tratado sobre sociología, aparecen plagados de *excursus*, y escritos desde una perspectiva que, por su apertura hacia el

- lector, cabrían dentro del modelo bajtiniano del dialogismo.
7. “La propia conservación de la vida física no es nunca una permanencia inmóvil, sino una constante actividad de luchas y resistencias” (Simmel, 1939, II: 95).
  8. Violencia que ha sido principalmente teorizada por un contemporáneo de Simmel, Freud (cfr. 1999), y que según éste marca la transición del principio de placer al principio de realidad.
  9. La obra de juventud de Lukács, *El alma y las formas* es, por supuesto, depositaria de esta influencia de Simmel.
  10. Adorno profundiza en la crítica de esta ausencia de un sujeto totalizante en Simmel, así como contra la idea simmeliana del conflicto como categoría formal de la sociedad, pues según el autor de *Dialéctica negativa* tal procedimiento simmeliano se basaría tácitamente en el modelo liberal de la competencia en el mercado (cfr. Adorno, 2000: 66-68).
  11. Refiriéndose explícitamente a la *Filosofía del dinero* de Simmel, Lukács señalaba que “incluso pensadores que no pretenden en absoluto negar el fenómeno ni desdibujarlo, sino que tienen más o menos claros los efectos humanamente destructivos del fenómeno, se detienen en el análisis de la inmediatez de la cosificación y no intentan siquiera avanzar desde las formas objetivamente más derivativas y más lejanas del propio proceso vital del capitalismo, desde las formas, pues, más eternas y variadas, hacia el fenómeno más originario de la cosificación. Aún más: esos pensadores separan las formas vacías aparentes de su suelo natural capitalista, las independizan y las eternizan como tipo atemporal de posibilidades de relaciones humanas en general” (Lukács, 1975: 136-137).
  12. Sobre la matriz intelectual común de Weber y Simmel, así como sobre las divergencias entre uno y otro, cfr. González García, 2000: 73-95.
  13. Las consideraciones de Simmel en este sentido son muy similares a las de Husserl en cuanto a la génesis fenomenológica del otro en la conciencia (cfr. Husserl, 2002: 119-196).
  14. El *tú*, en todo caso, es una apercepción tan originaria como el *yo* según Simmel (cfr. 1986: 97-103).
  15. Esto es así debido a que la subjetividad trascendental es para Husserl, en realidad, intersubjetividad trascendental (cfr. García, 2005: 67-75).
  16. Estas “objetividades ideales” se refieren a significados que se enmarcan en esquemas explicativos específicos, en los cuales cumplen una función también específica e inequívoca.
  17. Esta contradicción entre significado objetivo y subjetivo no es enfocada por Schütz de modo dialéctico. Por otra parte, este autor tampoco observa las contradicciones de sentido como determinadas por las fracturas en la estructura social, sino que concibe las diferencias de sentido desde distintos lugares sociales simplemente como efecto de una distribución diferenciada del conocimiento según el lugar social de cada sujeto. Esta limitación se debe, por supuesto, a que Schütz concibe la sociedad como una *estructura significativa* funcional.
  18. Las apercepciones se encuentran enraizadas en el lenguaje del actor social, y son *formas* de la cultura objetiva en el sentido de Simmel, y, al igual que en el caso de éste, son las que permiten la interacción propiamente social entre seres humanos. Ellas son los elementos del sistema de nuestro mundo social que piensa por nosotros; sin estas formas, plantea Schütz, la acción social no podría diferenciar entre los roles actualizados por las prácticas de los seres humanos.
  19. El mundo social será aprehensible de *modo racional* para el sociólogo en tanto que tenga conciencia del *yo* del otro, por lo cual la ciencia social debe reconstruir “un contexto objetivo de significado, cuyo objeto, sin embargo, consiste en contextos subjetivos de significado (para ser precisos, los procesos subjetivos típicos de los tipos personales ideales)” (Schütz, 1976: 245). A partir de la intencionalidad de las acciones humanas, la teoría de Schütz permite analizar “objetos culturales” tales como “Estado”, “arte”, “lenguaje”, etc., en tanto que productos de la mente de nuestros congéneres. De ahí que en su estudio nos podamos remitir tanto a su significación objetiva como a la subjetiva, operación frecuente en las ciencias interpretativas, como la filología y el derecho (cfr. Schütz, 1976: 166-167).
  20. La orientación-ellos de Schütz se refiere, dicho desde Marx, a relaciones sociales personificadas, y no a sujetos propiamente dichos.
  21. En este aspecto, Berger y Pullberg difieren de Schütz, al afirmar que la cosificación es una constante en todas las sociedades humanas, y que no impera específicamente en ninguna sociedad. Esta diferencia se explica por el interés de Berger y Pullberg –el primero es un reconocido sociólogo conservador– por rechazar el argumento marxiano-lukacsiano de que el capitalismo es *el* modo de producción cosificante por excelencia (cfr. Berger y Pullberg, 1965: 208). Juzgando por

su total falta de referencias a la tradición marxista, Schütz no le prestó atención a esta implicación política debido a que tenía un conocimiento precario del marxismo, y probablemente nunca leyó a Lukács.

22. Para una crítica más detallada al subjetivismo imperante tras diversas teorías de la cosificación, cfr. Adorno, 2005: 179-182.
  23. Sobre la pertinencia de las categorías de Bourdieu en los análisis marxistas, cfr. García, 2008.
  24. Irónicamente, las recientes críticas de Axel Honneth al diagnóstico lukácsiano desligan la cosificación de cualquier referente histórico específico. De este modo, uno de los supuestos herederos de la teoría crítica frankfurtiana convierte una categoría crítica en un problema meramente ético (cfr. Honneth, 2005: 94-107).
  25. El Lukács de la década de 1960 criticaba su producto filosófico de 1923 señalando que en éste alienación y objetivación eran sinónimos, lo cual llevaba a una posición deshistorizada respecto a la cosificación, como una de las formas de la alienación (cfr. Lukács, 1975: xxiv-xxvii). Discrepamos de esta autocrítica, pues el joven Lukács insistió en que la cosificación –su concepto cardinal– era un fenómeno social esencialmente capitalista, ligándolo directamente con el tema del fetichismo de la mercancía en *El capital* (cfr. Lukács, 1975: 124-134). Evidentemente, en *Historia y conciencia de clase* se muestran diversos tópicos idealistas –entre ellos, una versión no suficientemente compleja de la categoría de totalidad–, pero desde nuestro parecer lo central de la crítica a este libro por parte del Lukács de la era de Juschov está en su pretensión de distanciamiento respecto a las posiciones políticas ultraizquierdistas que, al igual que en el caso de Korsch, legitimó su obra de juventud (cfr. Lukács, 1975: xxx-xxxiii).
- Béjar, H. (1990) *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*. Madrid: Alianza.
- Berger, Peter y Pullberg, Stanley. (1965) Reification and the sociological critique of consciousness. *History and theory*. 4 (2), 196-211.
- Berger, P. y Luckmann, Th.. (2003) *La construcción social de la realidad*. Bs. Aires: Amorrortu.
- Bloch, E. (2004) *El principio esperanza*. Tomo I. Madrid: Trotta.
- Bourdieu, P. (2000) *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, P. (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Durkheim, É. (1982) *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Orbis.
- Freud, S. (1999) *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- Frisby, D. (1993) *Georg Simmel*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García, G. (2008) Tiempo, trabajo y capital en Marx y Bourdieu: un metacomentario. *Revista Abra de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional*. (37).
- García, G. (2005) *La producción de la vida diaria. Temas y teorías de lo cotidiano en Marx y Husserl*. San José: Perro Azul.
- García, G. (2007) De la fenomenología a la Histórica (pasando por la hermenéutica): sobre la teoría del tiempo histórico de Reinhart Koselleck. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. (115-116).
- Gardiner, M.E. (2000) *Critiques of everyday life*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Giddens, A. (1995) *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- González García, J.M. (2000) Max Weber y Georg Simmel: ¿Dos teorías sociológicas de la modernidad? *REIS. Revista española de investigaciones sociológicas*. (89), 73-95.
- Honneth, Axel. (2005) *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- Husserl, E. (2002) *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Kosík, K. (1976) *Dialéctica de lo concreto. (Estudio sobre los problemas del hombre y del mundo)*. México: Grijalbo.
- Kracauer, S. (1995) *De Caligari a Hitler. Una historia psicológica del cine alemán*. Barcelona: Paidós.
- Lukács, G. (1975) *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo.

## Bibliografía

- Adorno, Th.W. (2000) *Introduction to sociology*. Stanford: Stanford University Press.
- Adorno, Th.W. (2005) *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- Anderson, P. (1985) *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI.
- Arato, A. y Breines, P. (1986) *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*. México: Fondo de Cultura.
- Bauman, Z. (2002) *La hermenéutica y las ciencias sociales*. Bs. Aires: Nueva Visión.

- Lunn, E. (1986) *Marxismo y modernismo. Un estudio histórico de Lukács, Benjamín y Adorno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2005) *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. (1971) *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Barcelona: Ariel.
- Mazorra, X. (2000) El intento de la vida. Vernik, E. (comp.). *Escritos contra la cosificación. Acerca de Georg Simmel*. Bs. Aires: Altamira.
- Peukert, D. (1993) *The Weimar Republic. The crisis of classical modernity*. Nueva York: Hill & Wang.
- Ringer, F. (1990) *The decline of the German mandarins. The German academic community, 1890-1933*. Hanover-Londres: Wesleyan.
- Ruano de la Fuente, Y. (1996) *Modernidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*. Madrid: Trotta.
- Schütz, A. (2003) *El problema de la realidad social. Escritos I*. Bs. Aires: Amorrortu.
- Schütz, A. (1976) *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Bs. Aires: Paidós.
- Schütz, A. (1974) *Estudios sobre teoría social*. Bs. Aires: Amorrortu.
- Simmel, G. (2002) *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- Simmel, G. (1988) *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Barcelona: Península.
- Simmel, G. (1986) *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.
- Simmel, G. (1977) *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Simmel, G. (1961) *Problemas fundamentales de la filosofía*. México: UTEHA.
- Simmel, G. (1939) *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. 2 tomos. Bs. Aires: Espasa-Calpe.
- Villegas M., F.G. (1996) *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México: Fondo de Cultura.
- Weber, M. (2003) *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Weber, M. (2001) *Ensayos sobre metodología sociológica*. Bs. Aires: Amorrortu.
- Weber, M. (1964) *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura.