

## **La soledad en la cultura moderna: la sociología clásica y el problema del valor personal**

*Solitude in Modern Culture: Classical Sociology and the Problem of Personal Value*

ARK CAICYT: <http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s23141174/na4r40a88>

**Simon Lafontaine<sup>41</sup>**

Institut für Soziologie - Technische Universität Berlin -  
Germany.

### **Resumen**

En el artículo se discute el trabajo de dos sociólogos por sus ideas innovadoras sobre cómo el proceso de racionalización de la modernidad fomenta sentimientos de desolación. Mientras que Max Weber subraya los orígenes puritanos del sentido vocacional dentro del ascenso de la burocracia y la ciencia moderna, Georg Simmel considera el anonimato de la vida en la ciudad y el carácter estandarizado del valor en la economía monetaria. Estas sociologías de la soledad no solo se limitan a registrar la depreciación del valor personal y sus trágicas consecuencias con respecto a la perturbación de uno mismo y la ausencia de sentido, sino que van más allá al contrastar el poder sobre el otro con el amor por el otro en la dialéctica intersubjetiva de la realidad. La elaboración posterior de Weber de la categoría de sentido subjetivo y la atención de Simmel a las complejidades de la individualización se muestran para dar cuenta de la soledad como contrapunto a la desolación y como un tipo de acción social que revela la posibilidad de restablecer la comunicación entre perspectivas discordantes sobre la realidad social.

### **Palabras clave:**

SIMMEL; WEBER; DESOLACIÓN; SENTIDO; INDIVIDUAL;  
LIBERTAD; AMISTAD

### **Abstract**

Two classical sociologists are discussed for their ground-breaking ideas on how modernity's rationalization process fosters feelings of loneliness. Where Max Weber highlights the puritan origins of vocational meaning within the rise of bureaucracy and modern science, Georg Simmel considers the anonymity of city life and the standardized character of value in the money economy. These sociologies of loneliness do not just register the depreciation of personal value and its tragic consequences with respect to the disruption of self and the descent into meaninglessness. They also go further by contrasting power over the other with love for the other in the intersubjective dialectics of reality. Weber's later elaboration of the category of subjective meaning and Simmel's

---

<sup>41</sup> [slafontaine@gmail.com](mailto:slafontaine@gmail.com)

attention to the intricacies of individualization are shown to articulate solitude both as a counterpoint to loneliness and as a kind of social action that reveals the possibility of restoring communication between discordant perspectives on social reality.

**Keywords:**

SIMMEL; WEBER; LONELINESS; MEANING; INDIVIDUAL;  
FREEDOM; FRIENDSHIP

Fecha de recepción: 29 de marzo de 2023.

Fecha de aprobación: 07 de junio de 2023.

## **La soledad en la cultura moderna: la sociología clásica y el problema del valor personal**

### **1. Introducción**

En las sociedades modernas, altamente individualizadas, el ideal romántico de la *autorrealización* se ha convertido en un elemento clave de las expectativas institucionales que sustentan la reproducción social de un sistema económico desregulador y la “sigilosa transformación de la sociedad en un mercado” (Honneth, 2004, p. 475). Esta lectura del proceso de modernización de las sociedades es pertinente cuando se constata hasta qué punto el imperativo difuso, pero generalizado, de ser uno mismo y de realizarse en su auténtica individualidad genera un malestar y un sufrimiento que, más allá de las manifestaciones empíricamente observables de la *miseria del mundo*, en palabras de Bourdieu (2015 [1993]), se trasparenta en las profundidades invisibles de la vida orgánica y psíquica. Los valores de apertura al descubrimiento, el nomadismo en la conducción de la vida, la flexibilidad de las competencias individuales y el compromiso basado en proyectos problematizan la “cuestión del vínculo –entendido como siempre problemático, frágil, por hacer o rehacer” (Boltanski y Chiapello, 1999, p. 224). Los individuos se ven obligados a rearticular continuamente la coherencia biográfica de sus vidas y su participación en diversas relaciones sociales y agrupaciones humanas. Corren el riesgo de agotarse al buscar una estructura dentro de sí mismos en un mundo que fomenta la discontinuidad y la asunción de riesgos (Ehrenberg, 1998).

La relación entre la soledad y la individualización ofrece un punto de entrada relevante para dar cuenta del proceso por el cual las personas atribuyen sentido y otorgan valor a sus vidas a través de un conjunto de objetivos a realizar, convirtiendo así el alejamiento (momentáneo o crónico) de la vida social en una experiencia significativa. Dado que la dimensión negativa domina muchos análisis, que tienden a definir la soledad como un aislamiento sufrido y un sentimiento de desolación, en lo que sigue me gustaría retomar algunos momentos clave de la sociología clásica en los que no sólo se exploran las fuentes profundas de la desolación de los individuos en la modernidad, sino también la dimensión propiamente dialógica y

comunicacional de la soledad.<sup>42</sup> Señalo que, para aprehender tanto sus formas nocivas como beneficiosas, la sociología clásica se ha encontrado con el problema de pensar las condiciones del valor personal en un contexto histórico marcado por la emergencia de la racionalidad funcional y la disolución de los mundos tradicionales. Max Weber formula esta dificultad llamando la atención sobre la racionalización funcional. Georg Simmel subraya el conflicto entre las formas culturales y las experiencias personales en la vida metropolitana y la economía monetaria. Las relaciones íntimas desempeñan un papel importante en sus escritos, especialmente la “fraternidad” y la “amistad”, tratadas respectivamente por Weber en su Consideración intermedia (1946b [1920], p. 338) y por Simmel en su *Sociología* (2009 [1908], p. 84).

Al abordar las relaciones íntimas no sólo como un caso ejemplar de amor al otro, sino también como los inicios de lo que podría denominarse *otra modernidad* (Lash, 1999), Weber y Simmel ofrecen recursos inestimables para interrogar el deseo de afirmación vital individual en relación con el fenómeno socialmente estructurado de la soledad. Para destacar esta cuestión en la obra de estos sociólogos clásicos, mi argumento toma como punto de partida la aporía de la cultura racional de la modernidad, mostrando cómo Weber y Simmel se detienen respectivamente en los orígenes puritanos de la vocación y en las consecuencias de la estandarización de las cualidades personales a través de principios de intercambio mediados por el valor abstracto del dinero. Considero cómo la desolación resultante del individuo no es inexorable. Para ello elaboro los pasajes en los que Weber y Simmel mostrando la tendencia intrínseca de la subjetividad a restablecer y mantener la concordia a través el diálogo y la comunicación. Concluyo mostrando cómo estos sociólogos clásicos siguen siendo pertinentes para concebir la relación entre soledad, individualización e intersubjetividad, basándome en la obra de pensadores más recientes.

---

<sup>42</sup> El significado que doy a los términos *desolación* y *soledad* se basa en la distinción propuesta por Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* (2005 [1948-51], pp. 474-479). Véase la sección La desolación del científico y del político de este artículo, donde vuelvo sobre estos conceptos. Para distinguir la dimensión deshumanizante de la soledad de su dimensión dialógica y comunicacional, Hannah Arendt utiliza los términos ingleses *loneliness* y *solitude*. La traducción al español traduce estos términos como *soledad* y *vida solitaria* respectivamente. Me he inspirado aquí en la traducción francesa, que los traduce como *désolation* y *solitude*, que creo que captará más adecuadamente la tensión entre estos fenómenos.

## **2. Max Weber: la aporía de la vocación y el problema del sentido**

Weber parece sugerir que el fenómeno de la soledad en la modernidad se pone claramente de relieve por el desencantamiento del mundo que resulta de su racionalización y secularización. La insignificancia del trabajo rutinario, la razón burocrática y la concepción lógico-científica del mundo en cuanto al sentido de la vida, el sufrimiento y la muerte están relacionadas con la profunda desolación del individuo moderno. Desde la acción política al compromiso intelectual, pasando por las opciones de estilo de vida, la cultura moderna parece relativizar el valor que uno otorga a sus decisiones y acciones hasta el punto de que la vida deriva en una búsqueda sin descanso del sentido en un mundo que ha perdido sus rumbos fijos y trascendentes. Su punto de partida para formular esta aporía de la cultura moderna es la ética puritana de la *vocación* (del alemán *Beruf*), cuyas consecuencias examina en un libro importante publicado en 1904-1905, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Weber, 2001). Su perspectiva no sólo se refiere a la justificación religiosa de la conducta de vida ascética y el trabajo rutinario mediante la creencia en la predestinación y la sumisión a los poderes del destino en las sectas protestantes. También pretende mostrar cómo el acto de dedicación al trabajo y sus resultados tangibles funcionan paradójicamente como validación del sentido de la vida, el sufrimiento y la muerte, en un mundo cuyo funcionamiento último sólo conoce el Dios del protestantismo. Sin un sistema coherente para descifrar sus proyectos y asignar valor a los acontecimientos vividos, la forma de experiencia moderna inaugurada por el protestantismo pierde su dirección unificada y se disuelve en una multitud de posiciones y esferas de valor.

Este desencantamiento del mundo conduce a una “desolación interior sin precedentes del individuo solitario” (Weber, 2001 [1904-5], p. 60). Un mundo en el que el sentido ya no está garantizado por un orden social fijo o un fundamento teológico obliga al individuo a buscar incansablemente el sentido inventando sus propias razones para actuar. Weber representa alegóricamente la existencia en la vida moderna como un “politeísmo” de valores atrapados en un constante movimiento de discordia entre “dioses en guerra” y un conflicto productivo con el proceso de racionalización (1946c [1917-19], pp. 148-153). Aunque el aislamiento de las esferas de la economía, la ciencia, el arte, la política y la sexualidad se ve acentuado por su racionalización, el individuo no está, sin embargo, confinado a una de ellas, como quiere la concepción moderna del *homo clausus*, este “pequeño mundo” autosuficiente, aislado de la trascendencia del mundo (Elias, 2000 [1939], p. 472). Su conciencia en acción se proyecta a través de voces a veces disonantes y

articula puntos de vista alternativos que invocan sentidos prerracionales y admiten motivaciones habituales y afectivas (Kemple, 2014). Así pues, la creencia racional en los valores no condena a la “nulidad” de las elecciones compulsivas entre diferentes posturas y estilos de vida que se presuponen incompatibles a la manera de los “especialistas sin alma” y los “sensualistas sin corazón” (Weber, 2001 [1904-5], p. 124). La conciencia tiende intrínsecamente a salir de este estado de disonancia por su aspiración a la concordancia, por lo que persiste y cambia a través de una serie de decisiones y acciones. Esta dimensión sugiere una forma de soledad de carácter constructivo. El sentido de la vocación no se pierde necesariamente por el desencantamiento del mundo, sino que sigue operando a contracorriente del mundo por su intrínseca movilidad frente a los imperativos y las contradicciones que encuentra.

### *2.1 La desolación del científico y del político*

A diferencia de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2001 [1904-5]), Weber (1946c [1917-19]) avanza en esta dirección al enfocar más directamente en otros textos el problema del sentido del sentido. En una conferencia pronunciada en la Universidad de Múnich en 1917, titulada *La ciencia como vocación*, su perspectiva de la actividad científica se interesa menos por los resultados prácticos y los logros técnicos de la astronomía, la biología, la física o la química, en términos de dominio de la vida que por el cuestionamiento de sus presupuestos internos como esferas de valores. La orientación del intelectual depende de algo más que del dominio de los medios técnicos considerados como fines en sí mismos: contribuye al “sentido último” de su vida en el mundo (1946c [1917-19], p. 143). Weber identifica intereses ideales en la historia de la razón científica que seguirían alimentando la vocación del intelectual en la modernidad. Las ideas de concepto y experimentación racional como “camino hacia el verdadero ser” y “camino hacia la verdadera naturaleza” vienen dadas de antemano al científico e infunden una “inclinación interior a la vocación científica” que se concreta en una “dedicación apasionada” y una “actitud personal” por la que las tareas cotidianas valen la pena (1946c [1917-19], pp. 136-138). Este sentido existencial de la vocación pone en primer plano el problema planteado con tanta agudeza por León Tolstoi, cuyos escritos inspiran a Weber: “La ciencia es hoy una ‘vocación’ organizada en disciplinas especializadas al servicio de la autoclarificación y el conocimiento. [...] Es la condición ineludible de nuestra situación histórica. [...] Y si te viene a la memoria la pregunta de Tolstoi: puesto que la ciencia no tiene nada que ver con esto, quién

ha de responder a la pregunta: ‘¿Qué hemos de hacer y cómo hemos de organizar nuestra vida?’” (Weber, 1946c [1917-19], pp. 152-153).

Aunque el trabajo intelectual tiene sentido y vale la pena, sus descubrimientos y resultados tienden a ser insignificantes en cuanto al sentido de la vida, el sufrimiento y la muerte. Weber plantea el ejemplo de la medicina, que realizó notables progresos a finales del siglo XIX y principios del XX. Al confiar en sus avances técnicos y en el éxito práctico que obtienen desde el punto de vista de la preservación de la vida y el alivio del sufrimiento, la medicina ignora, sin embargo, el problema existencial y ético de “si la vida merece realmente la pena ser vivida” (Weber, 1946c [1917-19], p. 145). La idea de vocación da al trabajo científico una finalidad y una motivación emocional, pero este sentido sigue siendo esquivo. El intelectual “se agota” en metas y logros que nunca son definitivos, sino que se conciben como estaciones temporales dentro del “progreso infinito” de la razón científica y su búsqueda de la perfección (Weber, 1946c [1917-19], pp. 139-140).

La aporía de la vocación adopta una forma diferente en la política, que Weber aborda en el ensayo *La política como vocación*, su segunda conferencia en Múnich. A diferencia del Estado monárquico, en el que el gobernante ostenta un poder absoluto justificado por la tradición, la política democrática presupone un ejercicio del poder y de la violencia regulado por leyes formuladas racionalmente. Este principio de razón, plasmado en el Derecho moderno, hace posible la continua clarificación, revisión y transformación de las normas. En este sentido, Weber está menos interesado en la acción rutinaria de los funcionarios estatales y el personal administrativo que sirven al orden dominante y no lo cuestionan. Presta atención sobre todo al *ethos* del político, que “lucha” por el bien común y “toma partido” con celo y pasión (Weber, 1946a [1919], p. 95). De hecho, es en esta lucha por un uso del poder guiado por la creencia en una *causa* donde identifica el sentido de la vocación del político: el político “alimenta su equilibrio interior y su sentido de sí mismo con la conciencia de que su vida tiene sentido al servicio de una *causa*” (Weber, 1946a [1919], p. 84). No importa si esta causa sirve a intereses nacionales, humanitarios, sociales, éticos, culturales o incluso religiosos, siempre que extraiga su fuerza de un “tipo de fe” (1946a [1919], p. 117). Esta religiosidad proporciona la base motivacional para llegar a decisiones firmes, defender principios o criticar racionalmente las ideas recibidas a través de una acción decidida.

El valor atribuido a una causa, si es el motor de la voluntad, corre la triste suerte del compromiso político en el Estado burocrático moderno. Esta es esencialmente la paradoja de la decisión y la acción políticas, cuyo ímpetu interior se aferra a una causa que el orden

mundial rechaza: “El resultado final de la acción política a menudo, no, incluso regularmente, se encuentra en una relación completamente inadecuada y a menudo incluso paradójica con su *sentido* original” (Weber, 1946a [1919], p. 117. Énfasis en el original). Weber añade que se trata de un hecho histórico fundamental. Para realizar sus convicciones, el político utiliza a veces el poder o la violencia de tal modo que los valores objetivos y la razón de Estado impugnan los resultados. En otros casos, el ímpetu de la acción se convierte en rutina y el carisma del político deja paso a una actitud disciplinada y previsor. Las democracias modernas intensifican estas aporías al proporcionar medios para lograr la causa política que la comprometen o incluso la derrotan por completo. Según la famosa tesis de Weber (1946a [1919]), el “orden burocrático” (p. 82) es el epítome del proceso de racionalización. Este es todo el problema del poder y la autoridad conferidos al aparato burocrático en la modernidad, cuyos objetivos internos y racionalidad formalista abstracta tienden a predominar y controlar los fines de la organización de los partidos y el gobierno, especialmente, a través de la profesionalización de la política y la administración pública.

Aunque la ciencia y la política heredan la visión protestante de la vocación como trabajo racionalizado, también compensan la desolación que se siente en un mundo en el que la orientación hacia la vida, el sufrimiento y la muerte ya no están garantizadas por fórmulas preexistentes. Como esferas de valores, la ciencia y la política tienen su propia historicidad, que se encuentra en las tradiciones de pensamiento y acción. El sentido de la vocación puede recuperarse como autoclarificación de una tarea científica previamente dada y como compromiso con una causa política. Sin embargo, estos sentidos que adquiere las vocaciones no se recuperan sin más. Deben enfrentarse a la aporía de un sentido que tiende a perderse en la insignificancia del mundo moderno. Esta es la tensión entre el destino trágico de la razón occidental y la acción racional en una sociedad fragmentada de la que Weber es testigo.

En este sentido, su posición es la de no perder de vista esta aporía, pero no sin señalar varias ambivalencias. Al destacar la desolación provocada por la racionalización del mundo, Weber pretende sobre todo subrayar las consecuencias perversas de la racionalidad funcional, que parece confiscar el conocimiento y la decisión. Incluso cuando la subjetividad articula una tarea intelectual o una causa política preestablecida en un proyecto de acción, su realización será evaluada no en virtud de su sentido, sino por su conformidad con los métodos científicos y los procedimientos administrativos pertinentes. Al valorar los principios abstractos e



impersonales, un mundo desencantado rechaza como irracionales o místicas las motivaciones afectivas, los intereses personales y las preocupaciones éticas que alimentan la conducta vital. De ahí la dificultad de concebir en Weber una forma constructiva de soledad, es decir, una experiencia crítica de uno mismo hacia uno mismo manifestada en el diálogo interior.

Arendt (2005 [1948-51]) ha destacado cómo esta experiencia hace posible la libertad, el pensamiento y la acción, desde el sentido común en la vida cotidiana hasta la reflexión intelectual en las humanidades y la filosofía. Lo que ella denomina “desolación organizada” (p. 478) en el contexto de los regímenes totalitarios no es simplemente estar físicamente aislado de los demás, sino estar despojado de la capacidad humana de pensar y actuar:

En la soledad, en otras palabras, estoy ‘por mí mismo’, junto con mi yo, y por tanto dos-en-uno, mientras que en la desolación soy en realidad uno, desierto de todos los demás. Todo pensamiento, propiamente dicho, se realiza en soledad y es un diálogo entre yo y yo mismo; pero este diálogo del dos-en-uno no pierde el contacto con el mundo de mis semejantes porque ellos están representados en el yo con el que conduzco el diálogo del pensamiento. [...] Lo que prepara a los hombres para la dominación totalitaria en el mundo no totalitario es el hecho de que la desolación, antaño una experiencia límite que se sufría normalmente en ciertas condiciones sociales marginales como la vejez, se ha convertido en una experiencia cotidiana de las masas cada vez más numerosas de nuestro siglo. [...] El ‘frío razonamiento’ y el ‘poderoso tentáculo’ de la dialéctica que ‘te agarra como un tornillo de banco’ aparecen como un último apoyo en un mundo en el que nadie es de fiar y en el que no se puede confiar en nada. Es la coerción interior cuyo único contenido es la estricta evitación de las contradicciones lo que parece confirmar la identidad de un hombre fuera de toda relación con los demás (Arendt, 2005 [1948-51], pp. 476, 478).

La soledad se presenta como una experiencia dialógica que permite la contradicción y la deliberación, en la que el yo puede tomarse el tiempo de volver la vista atrás sobre sus experiencias pasadas y cuestionar los productos de su pensamiento y acción de la perspectiva de los otros que ha interiorizado. El estado de desolación que destaca Arendt se produce cuando, al imponerse mediante una forma totalitaria de gobierno y un

modo de razonamiento abstracto, fuerzas anónimas empujan a los individuos unos contra otros y socavan las oportunidades de comunicación social inherentes a la vida en común. Para poder vivir bien con uno mismo y sentirse libre en los proyectos y los compromisos personales, hay que poder presuponer la familiaridad de un mundo intersubjetivo sin el cual nuestros pensamientos y acciones no podrían ser comunicados y escuchados por los demás.

Por supuesto, lo que Arendt (1996 [1929], 1998 [1958]) denomina en otros textos “pérdida del mundo” [*Weltlosigkeit*] (p. 84) o “volverse extraño al mundo” [*die Entfremdung von der Welt*] (p. 115) respectivamente no tiene el mismo sentido que el desencantamiento de Weber, que se refiere al hecho de que el mundo ya no aparece como un cosmos, es decir, como un orden unificado de sentido. Este *acosmismo* no implica que el mundo se destruya, sino que la totalidad del sentido ya no se encuentra en el mundo mismo. La necesidad de sentido debe satisfacerse por otros medios. Por ejemplo, lo que Weber denomina “ética de la fraternidad” [*Brüderlichkeitsethik*] en su Consideración intermedia es una expresión religiosa de esta necesidad de unidad entre la conducta vital y el mundo como respuesta al desencantamiento, es decir, a la pérdida del sentido mágico del mundo (1946b [1920], pp. 338-339). Al mantener una preocupación por el sufrimiento del prójimo, este amor religioso fomenta la reciprocidad y el mantenimiento de estrechas relaciones interpersonales dentro de la comunidad.

Sin embargo, desde el punto de vista de la economía capitalista, el estado burocrático y la concepción científico-lógica del conocimiento y la experimentación, la simpatía por el prójimo y la solidaridad fraternal representan valores irracionales que entran en conflicto con los principios de racionalidad e impersonalidad. Con el desencantamiento del mundo, estos valores son empujados a los márgenes de la vida pública y pierden el carácter último que tenían en las comunidades religiosas premodernas. La “desolación interior del individuo” provocada por el derecho formal, la burocratización y la extensión de los valores utilitarios del mercado va acompañada de una tendencia a “tratar a los hermanos como *otros*” (Schluchter, 1981, pp. 171-172). Sin embargo, podemos ver en la ética de la fraternidad destacada por Weber una forma de relación directa y personal con los demás que proporcionaría un anclaje para la experiencia dialógica de uno mismo consigo mismo, o la soledad, al cuestionar su presuposición androcéntrica en favor de una ética de la “maternidad”, o incluso de la “otredad” no marcada (*otherness*) (Kemple, 2016, p. 262). Esta relación dialógica está presupuesta por las formas socialmente codificadas de comunicación intersubjetiva, tal y como se dan previamente a los

individuos actuantes a través de lo que Peter Berger y Thomas Luckmann (1966) denominan “socialización” (pp. 149-182).

## 2.2 *Los distintos sentidos de racionalización*

Que el sentido sólo pueda entenderse dentro de los contextos particulares en los que se elabora, y que quede oscurecido por la relación con esferas de valor que circunscriben lo que es culturalmente significativo o válido, es un problema hermenéutico al que Weber se enfrentó a lo largo de su vida. Desde una lectura interna de Weber, Michael Symonds (2020) ha destacado claramente esta aporía o paradoja del sentido que, al no encontrar soporte comunicativo, queda confinado a la interioridad de un sujeto aislado.<sup>43</sup> Sin embargo, Symonds presta poca atención a las reflexiones posteriores de Weber sobre la categoría de sentido en sí misma y cómo ésta informa su lectura de la modernidad. En las primeras páginas de su último libro, *Economía y sociedad*, Weber (1995 [1921]) sugiere que la sociología interpretativa no se limita a constatar la pérdida de sentido ante el sufrimiento y la muerte en un mundo sin un punto de referencia fijo y trascendente. La sociología interpretativa es capaz de captar la profusión de sentido en el nivel de la acción cotidiana profundizando en sus categorías básicas: “Por *acción* [*Handeln*] entendemos el comportamiento humano [...], cuando y en la medida en que el agente o agentes le atribuyen un sentido subjetivo. Y por *acción social* entendemos la acción que, según su sentido intencionado [*gemeinten Sinn*] por el agente o agentes, se relaciona con el comportamiento de otros, en relación con los cuales se orienta su curso” (Weber, 1995 [1921], p. 28). Más adelante, sugiere que la orientación de una acción puede adoptar diferentes sentidos, de los que identifica cuatro tipos ideales (1995 [1921], p. 55):

1. Racional con arreglo a fines (la elección estratégica de los medios necesarios para lograr resultados bien pensados y previstos racionalmente);

2. Racional con arreglo a valores (la creencia en el valor intrínseco de un deber o tarea que merece la pena por sí mismo, independientemente de las consecuencias previsibles y de la legitimidad de los medios utilizados);

3. Afectiva (las emociones individuales y los sentimientos colectivos que se suscitan o de los que el individuo actuante pretende abstraerse, independientemente de la justificación consciente de medios

---

<sup>43</sup> Véase Elias (2001 [1982]).

y fines); 4. Tradicional (los hábitos, rutinas y convenciones tácitas que guían la acción cotidiana familiar).

Weber añade que la acción se orienta muy raramente según uno u otro de estos tipos considerados en su pureza. Estos últimos son ante todo construcciones de pensamiento para la interpretación sociológica del comportamiento humano. De ahí su potencial heurístico: ya no se trata simplemente de situar la acción en curso en relación con el conflicto trágico del proceso civilizatorio, sino de seguir las diversas operaciones de asociación, superposición y fusión entre distintas racionalidades dentro del orden intersubjetivo de la realidad.

Este argumento de que la sociología debería ser capaz de dar cuenta de las realizaciones de sentido inmanentes a la realidad social sigue siendo ambiguo en Weber. Como tal, Louis Jacob (1996) muestra más allá de los marcadores textuales y discursivos del relato de Weber sobre los tiempos modernos cómo el problema de la narratividad en su sociología pone de relieve la experiencia conflictiva concreta de un sujeto que intenta reintegrar sobre la marcha la trascendencia de los acontecimientos en la concordancia de un marco narrativo. Desarrollando un argumento similar, Thomas Kemple (2014) examina cómo el discurso del intelectual público de Weber *toma forma* a través de instancias específicas del habla y la escritura que no se reducen al sentido explícito de las palabras, sino que ofrecen recursos alegóricos para una comprensión diferente del destino trágico de la vocación en el mundo moderno. Si la vocación se ve convencionalmente como una empresa austera, un ejercicio de desapego y observación disciplinaria que neutraliza al intelectual y lo acerca así a la muerte, también puede experimentarse como un arte de interpretar la reciprocidad del sentido y una vigilancia ante el conflicto de valores. Así lo ejemplifica la propia actuación de Weber en sus conferencias, en las que no duda en revelar a la audiencia sus compromisos de valor. En lugar de neutralizar sus posiciones, su *libertad con respecto a los valores* [*Wertfreiheit*] le da *movilidad* entre las condiciones pragmáticas de la comunicación intersubjetiva y las razones consideradas válidas en los ámbitos político y científico, al tiempo que invoca sentidos afectivos o tradicionales de expresión y acción para ser escuchado por su público.

La individualidad, o el sentido subjetivo de las acciones de una persona, la vincula dinámicamente consigo misma, con los demás y con los contextos objetivos en los que participa. Estas oportunidades de interdependencia y comunicación deben considerarse puntos de contacto y tensión que potencialmente introducen cambios en las “figuraciones” de la sociedad (Elias, 2000 [1939], p. 482). El cambio cultural y la posibilidad de un reencantamiento del mundo moderno no se produce sólo a nivel institucional, sino que debe pasar

necesariamente por la transformación de los propios sujetos individuales, de lo que son capaces de conocer, de sus aspiraciones, de lo que les afecta y de lo que sueñan. ¿Están actuando los resortes creativos de la experiencia solitaria en estas recomposiciones de comportamientos y acciones comunicativas que articulan y separan a individuos, colectividades y comunidades más allá de cada esfera aislada de valores?

### **3. Georg Simmel: Individualidad y formas sociales**

Simmel es probablemente el primer pensador clásico que plantea explícitamente la soledad como un problema sociológico. La originalidad de su enfoque consiste en revelar la organización social del fenómeno en la modernidad y, particularmente, en arrojar luz sobre la relación dinámica entre la forma nociva de soledad, la desolación, y la retirada solitaria como forma específica de relación interpersonal y vector de individualización. En contra de una especie de *optimismo evolucionista*, Simmel cuestiona la reducción de las dinámicas individuales y sociales de diferenciación en las sociedades modernas a procesos naturales que pueden optimizarse biosocialmente mediante, por ejemplo, la intervención terapéutica y la medicación, como sugieren los enfoques que dominan la investigación actual sobre la desolación crónica de los individuos.<sup>44</sup>

De manera similar a las reflexiones de Weber sobre la petrificación del sentido de la acción social por el *caparazón duro como el acero*<sup>45</sup> de la racionalización formal, Simmel (1997b [1917]) señala

---

<sup>44</sup> Un pionero de la psicología cognitiva de la soledad, John T. Cacioppo, propone el método EASE, que consta de cuatro pasos para cambiar el comportamiento y alejarse de la soledad crónica: “E de extiéndete [...], A de plan de acción [...], S de selección [...] y E de espera lo mejor” (2008, pp. 237-242). En la actualidad también se están explorando estrategias terapéuticas y farmacológicas para potenciar determinadas respuestas emocionales, modificar la cognición y aumentar el número y la calidad de las conexiones sociales, de un modo que se hace eco de las preocupaciones neoliberales por la vitalidad individual y la mejora biosocial de las poblaciones. Para profundizar estas cuestiones, véase Bröckling (2016) y Wagner (2017).

<sup>45</sup> Utilizo aquí la traducción española más reciente de *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Gil Villegas, que se acerca más al texto alemán que el término *jaula de hierro*, popularizado por la interpretación que Talcott Parsons hizo de la sociología de Weber. A diferencia de la jaula, que connota las condiciones a menudo inhumanas del encarcelamiento, el caparazón es una especie de hogar, un lugar donde uno se siente a gusto, pero del que no puede escapar. Quisiera agradecer a uno de los editores este matiz, que sirve muy bien a mi propósito.

la creciente alienación de las interdependencias humanas y los círculos sociales por los “productos objetivos de la cultura”, cuyo desarrollo acelerado según “normas puramente objetivas” (p. 92) conduce a formas persistentes de desintegración social e individualismo. Sin embargo, este *conflicto* de la cultura moderna no sólo lleva a un pesimismo sociológico sobre la osificación de las formas sociales preexistentes. El interés de la sociología de Simmel es aclarar la dinámica creativa intrínseca a la acción social interrogando las condiciones de posibilidad de la socialidad (Lafontaine, 2021).

### 3.1 La socialidad del repliegue solitario

En el segundo capítulo de su libro de *Sociología*, La cantidad en los grupos sociales, Simmel (2009 [1908]) propone la innovadora idea de que la soledad es una forma específica de *interacción* que recibe su significado sociológico positivo de una “negación de la socialidad” (p. 80). Cuando uno se retira del juego de motivaciones e influencias recíprocas, los otros miembros de la interacción no desaparecen por completo, sino que siguen habitándonos “imaginariamente” (p. 79). La soledad remitiría así a la perspectiva del sujeto que se siente más o menos limitado por su relación con la sociedad, pero también a la objetividad de las agrupaciones sociales y de las relaciones más o menos íntimas que surgirán, se interrumpirán y se transformarán con la retirada momentánea o permanente de sus miembros.

En el capítulo anterior, titulado El problema de la sociología, Simmel invertía la aporía de un sujeto solipsista partiendo de las condiciones *a priori* que permiten a los individuos relacionarse en sociedad. Si este cuestionamiento procede de la filosofía de Immanuel Kant, también se inspira en otras corrientes de pensamiento como el vitalismo de Henri Bergson y la fenomenología de Edmund Husserl. Como destacan varios trabajos, los *a priori* de la socialidad identificados por Simmel son irreductibles a las categorías puras de un sujeto espectador y son más bien inherentes a las interacciones (Cantó-Mila, 2013; Kemple, 2018; Lafontaine, 2022; O’Neill, 1973; Pyyhtinen, 2018). Al preguntarse “cómo es posible la sociedad”, Simmel discierne tres razones principales. Al respecto destaca los siguientes aspectos: (1) el conocimiento de los demás y de uno mismo en términos de *tipos sociales* o roles; (2) los aspectos de la persona que se presentan u ocultan en la interacción; y (3) la participación o retirada de las subjetividades individuales en relación con los intereses de la sociedad.

La sociedad, considerada en su conjunto, presupone la integración de las subjetividades individuales para formar una realidad simbiótica que aparece tanto más condicionada cuanto que el individuo

toma conciencia del carácter anónimo y más o menos intercambiable de la posición social que ha heredado, y cuanto que la resignifica al darse cuenta del sentido de su propia singularidad. La formación de la individualidad, aunque siempre parcial y abreviada, implica así el encuentro con otras personas y el establecimiento de vínculos más o menos íntimos, mediante el juego de la intrusión y el secreto, así como la asunción de roles sociales con distintos grados de compromiso e indiferencia personales. Al conocer a otras personas en la intersección de diversos círculos sociales, el individuo consolida un sentido íntimo de sí mismo y de *lo que podría ser* si realizara plenamente su orientación vital. Es lo que Simmel (2009 [1908]) denomina el “potencial ideal” o la “personalidad hipotética” implícita en cada existencia individual (p. 44). La idea de “vocación” (p. 51) como movimiento de individuación y modo de dar sentido a la vida y a la muerte revela aquí una situación límite. El individuo debe poder asumir que sigue formando parte de la totalidad viviente que es la sociedad, aunque el desarrollo de su singularidad siga caminos y *topoi* aún no dispuestos por las estructuras colectivas. Sin este presupuesto básico, la conciencia individual corre el riesgo de experimentar de manera compulsiva las expectativas vocacionales socialmente instituidas y de fracasar ante la indeterminación inherente a la realización de sus posibilidades de ser.

Desde un punto de vista sociológico, la categoría del individuo solitario corresponde a un caso límite que ilustra una de las principales tesis de Simmel (2009 [1908]) sobre el poder del número: “la relación de los elementos sociológicos depende no sólo de las magnitudes relativas de estos elementos, sino también de sus magnitudes numéricas absolutas” (p. 62). Aunque la significación de los elementos sociales se especifica por su relación de partes con el todo, el individuo solo tomado en su determinación numérica absoluta no es menos sociológico que las sociedades compuestas por un mayor número de partes. No sin adoptar un tono aporético, Simmel (2009 [1908]) se pregunta: “¿A cuántas personas hay que invitar para hacer ‘sociedad’?” (p. 73). En particular, la categoría sociológica de lo singular llama la atención sobre fenómenos percibidos como deficientes o directamente antisociales e intenta refinar los dispositivos metodológicos de las ciencias sociales (Bayatrizi y Kemple, 2012).

Para caracterizar sociológicamente la categoría de lo singular en relación con los múltiples fenómenos diádicos de interacción, Simmel destaca dos dimensiones que considera esenciales: el sentimiento de “desolación” y la “libertad” de la retirada solitaria (1908/2009, p. 79). Lo que estos fenómenos tienen en común es que se refieren a la situación de una persona solitaria en la medida en que

implica una determinación social, aunque esta determinación no se perciba por sí misma. Como debería quedar claro más adelante, la desolación y la libertad coinciden respectivamente con la absorción del individuo por valores funcionales, y el desarrollo del sentido de su valor personal, donde la evasión en la vida solitaria no es una finalidad en sí misma, sino que presupone la libertad de hacer algo que le importe a uno mismo.

Simmel (2009 [1908]) señala que la desolación “rara vez aparece de forma [tan] decisiva y lancinante cuando uno está físicamente solo [*physischem Alleinsein*] que cuando uno se siente alienado y desconectado entre muchos físicamente presentes – en una reunión social, en un tren, en el ajetreo de una metrópolis” (p. 79). Subraya la importancia de la “configuración grupal”, llegando a describir la desolación como “condicionada” [*beschaffen*] (p. 79) por un déficit social más o menos generalizado, como, por ejemplo, en el caso de las personas tristes y miserables, los delincuentes, las prostitutas y los suicidas, pero también de aquellas vidas solitarias que pasan por debajo del radar de las encuestas estadísticas. Así pues, la soledad no es sólo una realidad psicológica, sino una propiedad intrínseca de las sociedades modernas, que Simmel examina en términos de diferenciación social, anonimato, desarraigo y flotación incierta de valores. Desde la extrañeza que se siente en una reunión social o en el ajetreo de la vida urbana hasta las formas radicales de desconexión y exclusión, lo que se ha dado en llamar *desolación estructural* es sintomático de la disposición dispar de los círculos sociales en la modernidad (Donbavand, 2021).

Esta desolación del individuo se deriva del hecho de que las relaciones sociales están estructuralmente limitadas por la escasez de lo que somos capaces de saber sobre las personas con las que nos encontramos a diario. Incluso antes de cultivar el secreto o retirarse voluntariamente de una relación, el conocimiento en profundidad de las personalidades implicadas está socialmente devaluado. Simmel (2009 [1908]) veía las relaciones sociales y los vínculos humanos previamente circunscritos a tareas y objetivos predefinidos. En las transacciones monetarias, en particular, la cohesión de motivaciones y objetivos que une a las personas no se deriva de una relación de intimidad desarrollada a lo largo de la duración, sino de una actividad impersonal a través de la cual las personas permanecen “psicológicamente anónimas” entre sí (p. 314). La definición de las personas y sus relaciones en términos de precio, es decir, de *valor estandarizado*, en lugar de las cualidades personales más o menos inestimables de cada individuo, es una manifestación ejemplar del proceso de objetivación de la cultura moderna. La posibilidad de asignar un valor numérico a las cosas y a



las personas y, por tanto, de poder calcular y cuantificar las relaciones interpersonales en términos de valor a intercambiar en el mercado generaliza la forma de *intercambio* mediada por el valor abstracto del dinero, que tiende a reducir el sentido íntimo de las personas de sus valores intrínsecos. Por tanto, la falta de oportunidades de contacto con los demás no sólo se debe a la configuración objetiva de los grupos. La teoría de los círculos sociales dispares coincide con una devaluación de las cualidades personales de los individuos por los principios abstractos de la economía monetaria.

### *3.2 Desolación en la economía monetaria y la vida metropolitana*

Cabe añadir que Simmel (2004 [1900]) aborda el fenómeno del *valor* desde una perspectiva filosófica que profundiza en los procesos subjetivos de apreciación y estimación de lo que cuenta por sí mismo: “el valor no surge de la unidad indivisible del momento del goce [cuando se consume el objeto], sino de la separación entre el sujeto y el contenido del goce como objeto que se opone al sujeto, es decir, como algo deseado y que sólo se alcanzará venciendo la distancia, los obstáculos y las dificultades” (p. 69). Así pues, las cosas y las personas derivan su valor del hecho de que se resisten a nuestro deseo, de que se oponen a nosotros y se muestran atractivas antes de que podamos poseerlas. El dinero pretende superar esta tensión intrínseca del objeto midiendo objetivamente las diferencias y los obstáculos en un sistema de intercambio y equivalencia que facilita la estimación subjetiva del valor y da más libertad. De hecho, Simmel (2004 [1900]) señala que la “tendencia general [del desarrollo cultural en curso] [...] es hacer al individuo cada vez más dependiente de los cumplimientos de los demás, pero cada vez menos dependiente de las personalidades que implican” (p. 320). La economía monetaria intensifica la capacidad de intercambiar bienes y servicios, pero esta libertad tiene un “precio” (Kemple, 2018, p. 35): exige objetivarnos los unos a los otros para desplegar amplios vínculos entre grupos, corporaciones y negocios que aplanan las relaciones sociales y producen redes más igualitarias, pero también más abstractas y no necesariamente equitativas.

Al examinar cómo el dinero hace posibles nuevas formas de descubrimiento y refinamiento del potencial del individuo, Simmel (2004 [1900]) se encuentra con una idea específica de libertad que presupone el aislamiento de “los cumplimientos económicos de la personalidad total” (p. 370). En *Cuestiones fundamentales de sociología*, parece sugerir que esta escisión interior conlleva el riesgo de hacer insoportable la “soledad” de las cualidades personales para el individuo, que entonces es valorado por su actitud pragmática y su

utilidad a expensas de las cualidades particulares de su biografía (Simmel, 1964 [1917], pp. 78-79). Al aislar las singularidades incomparables de cada individuo, la economía monetaria celebra la similitud y la intercambiabilidad de los individuos afirmando la libertad como *libertad actual*, que pone a disposición del individuo un conjunto de opciones desde el principio, y no como una *libertad potencial* que surgiría de los puntos de contacto, tensión y fricción con los objetivos deseados por uno y que llegaría a contar como resultado de esta determinación del objeto y de la distancia sentida. De ello se desprende la libertad de intercambio que caracteriza al actor económico: el repartidor, el prestamista, el trabajador manual o intelectual y la persona que se dedica al trabajo del corazón no son considerados por sus cualidades personales, la singularidad de sus objetivos y el camino recorrido para alcanzarlos, sino en función de su valor de cambio y de las funciones sociales correspondientes en la esfera económica.

Esta insularidad de los elementos íntimos de la persona también se ve acentuada por la forma de vida metropolitana. Al igual que el movimiento acelerado del intercambio económico y el consumo de bienes y servicios, los habitantes de las ciudades se ven abrumados por señales e imágenes que circulan, se amontonan y desaparecen tan rápidamente que ningún individuo puede captar el sentido de esta masa de información. En el famoso ensayo *Las grandes urbes y la vida del espíritu*, Simmel (1997a [1903]) describe cómo, en reacción a las abrumadoras presiones de los productos de la cultura urbana y las tecnologías del transporte y de la comunicación sobre la existencia corporal, la supervivencia de la individualidad requiere paradójicamente un ajuste a los contenidos y la forma de la vida metropolitana en lugar de oposición y resistencia: “la preservación de ciertos tipos de personalidad se consigue a costa de una devaluación de todo el mundo objetivo, lo que inevitablemente provoca que la personalidad se vea arrastrada a un sentimiento de su propia nulidad” (p. 179). Si el anonimato, la reserva y la indiferencia contribuyen a la autopreservación frente a los abrumadores estímulos de la vida metropolitana, es porque las personas llegan a realizar estos estímulos en sí mismas y responden a ellos con una “actitud apática” (pp. 178-179). Estas características de la vida metropolitana definen la interacción social y la comunicación *ex negativo*. En lugar de acercarse a las cosas, las personas y los lugares de manera positiva, en la búsqueda de compromisos y proyectos, se espera de antemano un ambiente tenso y agotador que conduce a una actitud defensiva de retraimiento.

Al introducir el fenómeno de la desolación en su libro *Sociología*, Simmel (2009 [1908]) destaca también una forma voluntaria de retirada solitaria que se ve problematizada por el

“egoísmo social” de las instituciones y la consiguiente “negación continua de la soledad” (pp. 79-80). Porque puede decirse que la soledad se dice en varios sentidos, una persona no se siente necesariamente sola por falta de convicciones y objetivos, sino que también puede decidir retirarse de una relación íntima o de círculos sociales más o menos amplios. La soledad adopta entonces la forma de una “pausa” o “diferenciación periódica” (p. 79), que puede parecer negativa o poco atractiva desde el punto de vista de los valores sociales de interdependencia, participación social e igualdad, pero que, para el individuo, corresponde a una forma de recuperar su libertad y articular sus intereses vitales y compromisos personales. En efecto, Simmel (2009 [1908]) señala que la adhesión a determinados círculos sociales implica una especie de negociación entre individualismo y colectivismo, mientras que este último intenta por todos los medios movilizar las “fuerzas del individuo en una dirección determinada y procediendo sin límites” (pp. 80-81). Añade que “casi todas las relaciones –gubernamentales, políticas, familiares, amistosas y eróticas– operan en exceso y marean con sus exigencias [reales e imaginarias], [...] procediendo sin tolerancia y con indiferencia hacia otros intereses y obligaciones” (pp. 80-81).

Desde el punto de vista de la estructuración de la sociedad, la retirada solitaria no es el resultado de una huida con miras de nada, como si uno se despidiera del sentido. Más allá de la desolación, la soledad implica nuestra capacidad de actuar, lo que presupone poder disfrutar de las ocasiones en que ganamos libertad sobre los demás y sobre nosotros mismos. En este contexto,

La libertad surge como un proceso continuo de liberación, como una lucha, no sólo por nuestra independencia, sino también por el derecho a seguir siendo dependientes en todo momento por nuestra libre voluntad. Esta lucha debe reafirmarse después de cada victoria. [...] La libertad no es una existencia solipsista, sino una acción sociológica (*soziologisches Tun*). No es una condición limitada a la singularidad del individuo, sino una relación, aunque lo sea desde la perspectiva del individuo (Simmel, 2009 [1908], p. 81).

La libertad no es lo mismo que rechazar ciertas relaciones para preservar la *inmunidad* de la esfera individual. Este aspecto negativo debe complementarse con otro muy distinto. Es la forma positiva en que el individuo desea utilizar su libertad “para algo” y se afirma, así como un *ser para sí mismo* (Simmel, 2004 [1900], p. 435).

Simmel subraya aquí la intencionalidad y la voluntad de la soledad en su intento de reflexionar sobre las condiciones de emergencia, mantenimiento e innovación de la socialidad. De este modo, llama la atención sobre la *dualidad* entre participantes vinculados por un destino, un compromiso o una forma de acuerdo recíproco en la vida cotidiana. Lo que une a los participantes en una relación bidireccional es, pues, irreductible a un tercero trascendente que impondría un conjunto de sanciones normativas instanciadas a través de las exigencias que nos plantean los demás. Por el contrario, Simmel (2009 [1908]) sostiene que la relación diádica depende de la “individualidad pura del miembro singular” (p. 83). Lo decisivo es la actitud de cada participante hacia la relación social en curso. La *relación consigo mismo* refleja la situación actual de la díada en relación con los valores e ideales hacia los que se orienta el miembro singular implicado (Lee y Silver, 2012). A diferencia del grupo social de tres o más miembros, que perdura tras la retirada, desaparición o muerte de uno de sus miembros, la existencia de la relación de dos miembros está marcada por la “representación de la muerte de cada miembro” (Simmel, 2009 [1908], p. 83). Ya sea voluntaria o sufrida, efímera o permanente, la retirada recuerda un hecho ineludible de la existencia humana: “somos, desde el momento en que nacemos, seres que van a morir” (p. 83). La posibilidad de disolución de la díada con la partida de uno de sus miembros caracteriza, pues, su estructura relacional e influye en la actitud de sus miembros. La orientación recíproca hacia los demás define la particularidad de cada individuo. Al mismo tiempo, cada individuo tiende a ignorar las condiciones externas de la relación, así como los rasgos objetivos y los elementos racionales que circunscribirían su estructura supraindividual. El hecho de que esta última entre en tensión con el carácter íntimo de la díada revela cómo ésta es el “lugar de una auténtica tragedia sociológica” (Simmel, 2009 [1908], pp. 83-84).

Las relaciones diádicas íntimas, como el amor y la amistad, sugieren que el desarrollo de la individualidad no es la afirmación irrestricta de la voluntad de un sujeto autosuficiente, sino que permanece orientado por un ideal de comunicación e intercomprensión. Esta orientación adopta esencialmente dos formas, que confieren un valor negativo o positivo a la libertad adquirida sobre las interdependencias sociales. Por un lado, la autoafirmación puede conducir a una “relación de poder sobre los demás que le da la posibilidad de obtener ventajas de una relación, o incluso de obligar o subyugar a los demás” (Simmel, 2009 [1908], p. 81). El individuo se concibe a sí mismo como habiendo alcanzado tal estado de culminación y perfección que comienza a imponer su voluntad a los demás mediante

relaciones de “dominación” y “explotación” que absorben a los miembros de la interacción. Este movimiento de autoafirmación y expansión de la vida individual lleva a la “parte” a hacerse a convertirse en el “todo” (Simmel, 1964 [1917], p. 59). Por otra parte, la amistad es posible entre individualidades que se tensan mutuamente hacia aquello que cada una invierte en la relación como único e insustituible. Más allá de la relación de poder que moviliza la singularidad del otro para el enriquecimiento personal, las relaciones diádicas íntimas implican una “inmediatez de la interacción” en la que los interlocutores se entienden a medias y reconocen la “rareza” de su relación, su carácter “contingente” (Simmel, 2009 [1908], p. 84).

El poder sobre el otro que se afirma a través del desarrollo de la individualidad no es ilimitado. Como señala Simmel en *Cuestiones fundamentales de sociología*, “el conflicto entre la sociedad y el individuo que habita en la forma general de la vida individual [...] no deriva de ningún interés individual o antisocial” (1964 [1917], p. 59). Por tanto, sería inadecuado ver en Simmel un mero *revival* del tema nietzscheano de la *voluntad de poder*. El enfoque de Simmel sobre la individualidad contrasta con la tendencia *antisociológica* de las filosofías de la vida del siglo XIX, que entienden la perfección de la vida individual como un valor último opuesto a las normas socialmente compartidas y a las instituciones sociales, que erige la violencia como fuerza vital (Partyga, 2016).<sup>46</sup>

La “amistad” es, sin duda, la última forma de amor por el otro, a través de la cual es posible mantener la propia individualidad al tiempo que se cultiva una ética de la comunicación social (Simmel, 2009 [1908], p. 321). La persona ya no busca imponer heroicamente su soledad al mundo y permite que las existencias que su violencia y su poder no pudieron asimilar vuelvan a poblar el “desierto” del que se había rodeado (Jaspers, 2011 [1915-16], p. 170). Porque el amor al otro abre una reciprocidad basada en la contingencia de la apertura, la sinceridad y la comprensión, la amistad “conecta la totalidad de una persona con otra considerada como un todo”. Sin embargo, Simmel (2009 [1908]) nos recuerda que este sentido clásico de la amistad tiende a “diferenciarse” en diversos grados de “intrusión” y “reserva” (p. 321) en las sociedades modernas, debido a que el grado de individualización de las personas es tal que la plena reciprocidad queda fuera de su alcance. La comunicación se limita entonces a compartir experiencias, creencias o intereses intelectuales. Pero la amistad sigue implicando, al menos como valor ideal o último, el establecimiento de un vínculo íntimo y duradero que encierra el potencial de traspasar las fronteras

---

<sup>46</sup> Véase Arendt, 1970.

sociales entre diversas esferas de valores (Dreher, 2009). El mundo moderno, transitado por trayectorias biográficas heterogéneas y realidades diversificadas, parece ofrecer recursos para estabilizar las existencias individuales al proporcionar no solo un soporte para compartir experiencias, sino también oportunidades para descubrir aspectos inesperados que abren una mejor comprensión de uno mismo y de los demás (Lafontaine, 2018; véase Zaccai-Reyners, 2005).

#### 4. Reflexiones finales: lo singular y lo individual

En un libro reciente, Andreas Reckwitz (2020) sugiere que la “constelación semántica de individualismo, individuo, individualización e individualidad –a la que la sociología tiene la costumbre de referir– no es especialmente útil para [...] el análisis [de las singularidades]” (p. 38). En la sociología clásica, la lógica de lo general estaría en primer plano, subsumiendo lo particular a través de esquemas clasificatorios que sintetizan las características y variaciones del tipo anteriormente identificado. Por otra parte, siempre queda un excedente idiosincrático, una cualidad inapreciable, una posibilidad evanescente que trasciende la idea o el concepto y revela la tensión entre lo general y lo particular. Las singularidades del mundo social no son, sin embargo, ni casos particulares generalizables ni idiosincrasias, sino que tienen su propia lógica social específica:

¿En qué se basan los objetos, sujetos, lugares, eventos y colectivos para singularizarse en el mundo social actual? En el curso de su singularización, estas entidades sociales se entienden como *complejidades intrínsecas* con una *densidad interna*. Según la lógica de la singularización, por decirlo de otro modo, el objeto singular (ya sea una obra de arte o un diseño), el sujeto singular (una persona percibida como única), el lugar singular o el colectivo singular se convierten en un *mundo propio* (Reckwitz, 2020, p. 35. Énfasis en el original).

Las reflexiones de Reckwitz dirigen su atención a la naturaleza compuesta y modular de lo singular, incluyendo las prácticas autorales por las que sujetos, objetos, espacios, colectivos, temporalidades y atmósferas son convertidos en singularidades culturalmente valoradas y luego ensambladas por cada individuo para articular el sentido de su vida en un mundo dominado por la racionalidad abstracta. Para concluir, me gustaría considerar cómo las obras clásicas de Weber y

Simmel complementan su comprensión de la singularidad en sociología.

Podemos dar algunas respuestas considerando cómo el camino emprendido por cada uno de estos sociólogos clásicos para aprehender lo singular atestigua una lógica específica que, sin quedar sumergida bajo la de lo general, tampoco la convierte en un residuo incognoscible e incommunicable dejado al margen del orden social. Al igual que Simmel, Weber sitúa la desolación de los sujetos individuales en el conflicto entre las distintas esferas de valores en pugna de la modernidad, pero se muestra ambivalente sobre la posibilidad de restablecer la comunicación entre las distintas racionalidades y estilos de vida. Sin embargo, su tipología de las formas de acción sugiere que el desarrollo de la cultura racional toma “diversas direcciones” que son irreductibles a la racionalidad con arreglo a fines o a la racionalidad con arreglo a valores (Kemple, 2020, p. 458). La apreciación del valor estético y retórico de las cualidades personales y de las realizaciones constitutivas de una biografía podría haber sido considerada con más detalle si Weber hubiera tenido la oportunidad de escribir una *sociología de los contenidos culturales* como deseaba, o si hubiera tenido la oportunidad de pronunciar una conferencia sobre el arte como vocación. La sociología de Reckwitz destaca la contribución de Weber al análisis de la cultura racional de las sociedades modernas al contrastar el desarrollo de las “singularidades” y la “intensificación de los afectos” con el proceso de racionalización formal y su radicalización en la modernidad (Reckwitz, 2020, pp. 7-10). En la sociología de Weber, la emergencia de singularidades no se limita a un fenómeno marginal o excéntrico, como ocurre con los vuelos líricos de Stefan George contra el racionalismo o la ambición estética de Tolstoi de descentrarse de los hábitos de percepción para ver las cosas de otras maneras y actuar con más simpatía. En última instancia, se trata de demostrar que las fuerzas de la racionalización formal no absorben por completo los valores e ideales propios de cada esfera tomada aisladamente, y cómo estas últimas ofrecen distintas vías de autorrealización y de relación con los demás más allá de la desolación interior inaugurada por el protestantismo.

Quizá más que Weber, Simmel se inclina por señalar la asertividad de la vida individual frente a las exigencias y obligaciones sancionadas por determinado orden social del mundo. Sus análisis del desarrollo de la individualidad ofrecen un recurso pertinente para considerar la experiencia moderna de la soledad y sus efectos, tanto perjudiciales como beneficiosos. El desarrollo de redes más igualitarias, pero también más abstractas, en la vida metropolitana y la economía monetaria se basa en la atribución de valores numéricos y funciones

estandarizadas a las cosas y las personas, lo que a su vez fomenta una configuración relacional más anónima. Aunque toma nota de la contribución de Simmel a una teoría de la singularidad, Reckwitz (2020) sostiene que no distingue suficientemente la categoría de lo singular de la de lo general. Sin embargo, la exposición que Simmel hace de las tradiciones racionalista y romántica del individualismo en *Cuestiones fundamentales de sociología* pone de relieve una paradoja para la vida en sociedad. Por un lado, el enmarcado por una forma general, en este caso el dinero, y la limitación de tener que distinguirse en términos de valor numérico hace que las diferencias singulares entre las personas parezcan insignificantes, lo que puede conducir a un sentimiento de desolación. Por otra parte, la afirmación de las diferencias individuales según ideales de autenticidad y singularidad, como en la visión expresiva de la individualidad, conlleva el riesgo de limitar las oportunidades de comprensión mutua y fomentar el aislamiento de las personas entre sí. Hay muchas razones para creer que Simmel no se contentaba con constatar la coexistencia de la lógica de lo general y la de lo singular, sino que intentaba idear una forma de individualismo que, en lugar de cultivar el conflicto entre el yo y el mundo, permitiera mantener la dialéctica intersubjetiva de la realidad social articulando individualidad y totalidad (Podoksik, 2010).

Más que un defecto, la ambigüedad que Reckwitz critica en los análisis de Simmel sugeriría que, para existir, esta forma particular, que reinscribe la singularidad del individuo en una totalidad de vida, no tiene por qué suplantar por completo la tendencia a concebir el individualismo romántico en términos de diferencia y singularidad irremplazable. En la tensión y el movimiento continuamente reiterado entre estas dos visiones del individualismo, el sujeto se diferencia retirándose de las interdependencias vitales y de las agrupaciones humanas, pero permanece vinculado al otro en su alteridad aún no codificada, como *uno*, más allá de la lógica social de lo general o de la del singular, o de la dualidad entre valor funcional y valor personal.

## 5. Referencias

- Arendt, H. (1970). *On Violence*. Harcourt, Brace & World.
- Arendt, H. (1996). *Love and Saint Augustine*. University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. University Of Chicago Press.
- Arendt, H. (2005). *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Brace & Company.
- Bayatrizi, Z., & Kemple, T. (2012). Un problème de chiffres: L'utilisation des connaissances empiriques en statistique dans la théorie sociale classique. *Sociologie et sociétés*, 44(2), 45–73.



- Berger, P., & Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Penguin Books.
- Boltanski, L., & Chiapello, É. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Gallimard.
- Bourdieu, P. (2015). *La misère du monde*. Éditions Seuil.
- Bröckling, U. (2016). *The Entrepreneurial Self: Fabricating a New Type of Subject*. SAGE.
- Cacioppo, J. T., & Patrick, W. (2008). *Loneliness: Human nature and the Need for Social Connection*. W.W. Norton & Company.
- Cantó-Milà, N. (2013). Gratitude – Invisibly Webbing Society Together. *Journal of Classical Sociology*, 13(1), 8–19.
- Donbavand, S. (2021). A Simmelian Theory of Structural Loneliness. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 51(1), 72–86.
- Dreher, J. (2009). Phenomenology of Friendship: Construction and Constitution of an Existential Social Relationship. *Human Studies*, 32(4), 401–417.
- Ehrenberg, A. (1998). *La fatigue d'être soi: Dépression et société*. Odile Jacob.
- Elias, N. (2000). *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Blackwell Publishers.
- Elias, N. (2001). *The Loneliness of the Dying*. Continuum.
- Honneth, A. (2004). Organized Self-Realization: Some Paradoxes of Individualization. *European Journal of Social Theory*, 7(4), 463–478.
- Jacob, L. (1996). Max Weber et les affabulations de l'identité. *Cahiers de recherche sociologique*, 26, 79–102.
- Jaspers, K. (2011). L'individu et la solitude. *PhaenEx*, 6(2), 163.
- Kempe, T. (2014). *Intellectual Work and the Spirit of Capitalism: Weber's Calling*. Palgrave Macmillan UK.
- Kempe, T. (2016). Review: Max Weber's Theory of Modernity: The Endless Pursuit of Meaning, by Michael Symonds. *Max Weber Studies*, 16(2), 259–262.
- Kempe, T. (2018). *Simmel*. Polity Press.
- Kempe, T. (2020). The Rationalizations of Culture and Their Directions. En E. Hanke, L. Scaff, & S. Whimster (Eds.), *The Oxford Handbook of Max Weber* (pp. 443–463). Oxford University Press.
- Lafontaine, S. (2018). L'étrangeté du familier: Pour un renouvellement de la théorie du monde social d'Alfred Schütz. *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, 13(2), 145–183.
- Lafontaine, S. (2021). Ideal Potentials in Action: Schutzian Affinities in Simmel's View of Life. *Simmel Studies*, 25(1), 9–35.
- Lafontaine, S. (2022). A Adventure in the Social World: Georg Simmel's Appeal to Creative Action. *Journal of Classical Sociology*, 1–22.
- Lash, S. (1999). *Another Modernity: A Different Rationality*. Wiley-Blackwell.
- Lee, M., & Silver, D. (2012). Self-relations in Social Relations. *Sociological Theory*, 30(4), 207–237.

- O'Neill, J. (1973). On Simmel's "Sociological Apriorities". En G. Psathas (Ed.), *Phenomenological Sociology: Issues and Applications* (pp. 91–106). Wiley.
- Partyga, D. (2016). Simmel's Reading of Nietzsche: The Promise of "Philosophical Sociology". *Journal of Classical Sociology*, 16(4), 414–437.
- Podoksik, E. (2010). Georg Simmel: Three Forms of Individualism and Historical Understanding. *New German Critique*, 37(1), 119–145.
- Pyyhtinen, O. (2018). *The Simmelian Legacy: A Science of Relations*. Palgrave Macmillan.
- Reckwitz, A. (2020). *The Society of Singularities*. Polity.
- Schluchter, W. (1981). *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*. University of California press.
- Simmel, G. (1964). Fundamental Problems of Sociology (Individual and Society). En *The sociology of Georg Simmel* (pp. 3–84). The Free Press.
- Simmel, G. (1997a). Metropolis and Mental Life. En D. P. Frisby & M. Featherstone (Eds.), *Simmel on Culture: Selected Writings* (pp. 174–185). SAGE Publications.
- Simmel, G. (1997b). The Crisis of Culture. En D. P. Frisby & M. Featherstone (Eds.), *Simmel on Culture: Selected Writings* (pp. 90–100). SAGE Publications.
- Simmel, G. (2004). *The Philosophy of Money*. Routledge.
- Simmel, G. (2009). *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms*. Brill.
- Symonds, M. (2020). *Max Weber's Theory of Modernity: The Endless Pursuit of Meaning*. Routledge.
- Wagner, G. (2017). Exhaustion and Euphoria: Self-Medication with Amphetamines. En S. Neckel, A. K. Schaffner, & G. Wagner (Eds.), *Burnout, Fatigue, Exhaustion* (pp. 195–213). Springer.
- Weber, M. (1946a). Politics as a Vocation. En H. H. Gerth & C. W. Mills (Eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (pp. 77–128). Oxford University Press.
- Weber, M. (1946b). Religious Rejections of the World and their Directions. En H. H. Gerth & C. W. Mills (Eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (pp. 323–359). Oxford University Press.
- Weber, M. (1946c). Science as a Vocation. En H. H. Gerth & C. W. Mills (Eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (pp. 129–156). Oxford University Press.
- Weber, M. (1995). *Économie et société, Tome 1: Les catégories de la sociologie*. Pocket.
- Weber, M. (2001). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Routledge.
- Zaccarè-Reyners, N. (2005). Fiction et typification. Contribution à une approche théorique de la transmission de l'expérience. *Methodos. Savoirs et textes*, 5. <http://journals.openedition.org/methodos/378>