

***Lebenssoziologie* [Sociología de la vida/vitalista]:* Georg Simmel en la era de la información**

Scott Lash

LA *LEBENSPHILOSOPHIE* [FILOSOFÍA DE LA VIDA/VITALISTA], o vitalismo, ha regresado, y ha regresado con creces. En los últimos cinco años, el éxito más espectacular en el campo de las ciencias sociales y culturales —obsérvese que no digo ciencias “humanas”—, desde el punto de vista de la crítica y la venta de libros, ha sido *Empire*, obra de Michael Hardt y Antonio Negri (Hardt y Negri, 2000). Sin duda, éste es el libro académico al que más espacio ha concedido la edición dominical tanto del *New York Times* como del *Observer* londinense. Su resonancia en la Italia natal de Negri, lo mismo que en su patria adoptiva, Francia, ha sido enorme, y Alemania también le ha abierto los brazos. Negri es un *Lebensphilosoph* [filósofo vitalista], un vitalista. Reestructura el marxismo, al reemplazar al trabajo por la vida como una categoría central. O mejor dicho, concibe el trabajo como vida. Aquí, trabajo y vida se tornan movimiento. La fábrica es la prisión y las luchas de clases son tentativas de escape. Es la teoría de la izquierda *operaista*; es la ideología de los nuevos artistas de los medios de comunicación, que hacen intervenciones en sitios específicos a lo largo de toda Europa. El genio maligno detrás de Negri y, sin duda alguna, la figura más destacada de los estudios culturales y, creo yo, de la filosofía continental hoy en día es Gilles Deleuze, o mejor aún, Deleuzoguattari (p. ej. Deleuze y Guattari, 1972). Deleuze es un *Lebensphilosoph* hasta la médula. Para Deleuzoguattari la categoría de la vida se proyecta, por supuesto, como “deseo”. Desear es devenir, es una incesante desterritorialización. Es el deseo, como flujos y fluctuaciones de la vida, lo

* De los términos en alemán que aparecen en la versión en inglés, Marco Estrada Saavedra hizo una traducción al español, misma que se añade entre corchetes ([]) inmediatamente después del término correspondiente en alemán. La revista agradece a Marco Estrada su labor competente y especializada.

que aniquila las estructuras del Edipo, de la tradición y de la mercancía. De ahí que la política de Negri, de Deleuze, que es una política vitalista, sea la política del movimiento, del escape, de las líneas de fuga, de la desterritorialización. Por tanto, ésta no es la política de los antiglobalizadores de Naomi Klein, sino más bien de la globalización extrema: la desterritorialización llevada hasta el punto en que la forma misma de la mercancía del neoliberalismo estalla bajo su propia fuerza.

Nuestra *actualidad*,* y el tema de este trabajo es la actualidad de la teoría social, no es sólo global, sino también informacional. Vivimos en una era, no tanto de producción material y manufacturera, sino en una era de medios de comunicación, en una era de comunicaciones, una era de medios interactivos. Y estos nuevos medios de comunicación presuponen la no-linealidad; suponen sistemas no-lineales, abiertos. El mecanicismo, el mecanicismo newtoniano, concibe que la causalidad es externa a los seres, a los sistemas. La causa es, entonces, lineal. La causalidad externa de las metanarrativas, como el cristianismo, la historia Whig o el marxismo ortodoxo, produce, también, una linealidad. El vitalismo, a diferencia del mecanicismo, es no-lineal, al suponer, no una causalidad externa, sino una *auto-causalidad*, lo que Simmel —al igual que su discípulo György Lukács, siguiendo a Aristóteles— llamaba “teleología”. Se trata de sistemas auto-producidos o auto-organizados. Tal auto-organización es la *ordre du jour*. De ahí el enorme desarrollo de la teoría de la complejidad, lo que se asume sobre la complejidad, sobre los sistemas auto-organizados que han impregnado la biología, la química y la física. De ahí el renacimiento de la cibernética, el renovado interés en el trabajo de Wiener, Weaver y Claude Shannon. De ahí los estudios sobre los medios y las comunicaciones —destacando los medios interactivos—, el maridaje entre los estudios sobre informática y medios de comunicación, que han superado a la sociología en el reclutamiento de estudiantes en muchas de las principales universidades del mundo.

El vitalismo es, creo yo, un término igualmente rico para comprender esta corriente de pensamiento como lo es el de *Lebensphilosophie*. El vitalismo puede entenderse en abierta oposición al mecanicismo, tal como Simmel lo afirma contundente y claramente en el maravilloso ensayo “Henri Bergson”, de su época tardía (Simmel, 1922). En mi opinión, el vitalismo posee tres dimensiones centrales: la primera es el movimiento o flujo, lo cual implica una metafísica del devenir, de la desterritorialización; lo que los situacionistas llamaban *dérive*, líneas de fuga. Esta primera dimensión corresponde a la globalización. Su segunda temática es la no-linealidad o auto-organización,

* En español en el original.

que corresponde a nuestra actualidad de informacionalización. La tercera dimensión constitutiva es el monismo. Por ello, el dualismo de la diferencia ontológica de Derrida marca cierta distancia entre él y Heidegger y, por consiguiente, entre él y Husserl y el vitalismo. Si el flujo describe a nuestra actualidad global y la no-linealidad, nuestra *actualidad** informacional, entonces este monismo corresponde a nuestra actualidad de *redes*, de la sociedad de redes, que es a la vez global e informacional, en la cual el dualismo de las instituciones que legislan para nosotros es reemplazado por el monismo de la auto-legislación del sujeto reflexivo de hoy, de la modernización reflexiva de hoy. Aquí el antiguo dualismo de las instituciones tradicionales es desplazado a lo plano, a las redes-actores monistas cuyas conexiones y terminales se extienden a través de los tiempos y el espacio del planeta. La sociología contemporánea es cada vez más vitalista. Podría decirse que se enfatiza menos la causalidad externa del análisis multivariable, y más la auto-causalidad, la incertidumbre y las consecuencias involuntarias de la auto-causalidad. De ahí que los tres sociólogos teóricos más influyentes de los últimos diez o incluso quince años sean Bruno Latour, con sus actores-redes planos globales (*flat global actor-networks*); la modernidad reflexiva de Ulrich Beck, con su crónica incertidumbre incorporada; y los sistemas auto-reproductores de Niklas Luhmann. En los tres casos encontramos monismo, auto-reproducción y devenir, los tres principios de la *Lebensphilosophie*.

¿Quiénes son, entonces, los padrinos del vitalismo? ¿Sobre los hombros de qué gigantes se alzan estos otros gigantes? Tres nombres nos vienen una y otra vez a la mente: Spinoza, Nietzsche y Bergson. Spinoza, el monista en una era de un dualismo omnipresente, el panteísta, la religiosidad inmanente en la que, como señalara Simmel, el sujeto humano es asimilado a Dios (Simmel, 1907; 1944). El Bergson de la ontología de la materia-imagen en la que las cosas, incluso las inorgánicas, no sólo se auto-organizan, sino también están agraciadas con los poderes de la comunicación y la percepción. Bergson, para quien *toda* la materia tiene memoria; él de la evolución creadora de seres/sistemas cada vez más complejos, de una energía cada vez más elevada, de cada vez más vida. Y Friedrich Nietzsche, el moralista inmoralizante, el indudable protagonista de la *dérive* que surge de Marx y Freud, cuando el situacionismo, decepcionado de las estructuras marxista y freudiana, se volcó hacia el registro del devenir.

El vitalismo es, entonces, la actualidad de la globalización, la informacionalización y las redes. Es la materia de gran parte de la teoría social y cultural contemporánea. Sus progenitores son la trinidad Spinoza-Bergson-

* En español en el original.

Nietzsche. ¿En dónde queda, entonces, Georg Simmel? Simmel fue indudablemente un vitalista en su última etapa, fue influido por el vitalismo en su increíblemente productivo periodo intermedio de 1900 a 1908, e incluso escribió un ensayo sobre Nietzsche en su primer periodo, ya en 1896. En lo que sigue deseo destacar la actualidad e importancia del vitalismo simmeliano. Me propongo reconstruir un vitalismo simmeliano en las dimensiones, primero, de la naturaleza, y después, del valor. Más adelante abordaré la dimensión social.

La agenda será refundir el vitalismo simmeliano en la forma en que Deleuze lo hizo en el caso de sus contrapartes bergsoniana y nietzscheana. El propósito de esto es tornar *sociológico* al vitalismo. Después examinaré en qué medida ese vitalismo sociológico resulta más importante que nunca para lo que podría ser nuestra era post-social de medios y comunicación.

Naturaleza

Para la *Lebensphilosophie*, observó Simmel, Bergson fue a la naturaleza lo que Nietzsche fue a la moral. Bergson llevó el vitalismo a la *Naturphilosophie* [filosofía de la naturaleza]. La concepción simmeliana de la forma estaba en gran medida basada en la *Naturphilosophie* de Kant. Simmel habla, ciertamente, de la cognición kantiana, pero con más frecuencia se refiere a las categorías kantianas de la primera *Crítica* desde el punto de vista de una filosofía de la naturaleza. Simmel escribió, en efecto, un trabajo temprano sobre la monadología de Kant, sobre la naturaleza de la materia en Kant. Simmel señala que Dios es a la cristiandad lo que la naturaleza es al Renacimiento y la Ilustración. En la sociedad decimonónica, la *Gesellschaft* [sociedad] desempeñará el mismo papel, pero a ella se opondrá la vida a partir del inicio del siglo xx. En uno y otro caso esta categoría hegemónica es un valor. En uno y otro caso —excepto, claro está, en el de la vida—, es una forma.

La naturaleza kantiana, recordemos, es el pináculo de la Ilustración: la Ilustración vuelta idealista. Esto significa que, a diferencia del materialismo, la naturaleza no es comprendida a través de las impresiones sensoriales, sino que se constituye mediante el sujeto. Si bien la unidad trascendental de la apercepción, en su relación con la naturaleza, es para Kant la voluntad *empírica*, la *voluntad* empírica también es el anverso de la voluntad práctica pura cuyos intereses se encuentran en el ámbito de las ideas. Esto significa que la realidad no es sino el sujeto en cuanto categorías *a priori* del conocimiento. Esto es objetividad. La objetividad para Kant y, de manera más reveladora, para Simmel cuando se refiere a las formas sociales, no es algo que solamen-

te esté ahí, sino que siempre proviene de un proceso de “objetivación” (*Objektivierung*). La formación (*Formung* [formación-modelamiento]) es siempre *Objektivierung*. Las formas, sean naturales o sociales, son objetivas, y se constituyen mediante un proceso. La materia prima de la que están constituidas es la vida: la vida natural y la vida social, respectivamente. Esto es antes de que se transformen en las formas de la naturaleza y la sociedad. El sujeto procesa la vida natural de una manera contraria a la vida. Y la vida social, por su parte, es procesada por la intersubjetividad de una manera contraria a la vida. En el primer caso, está en juego un sujeto trascendental, como *a priori*; en el segundo, está en obra un inter-sujeto trascendental, también como *a priori* social. De ahí la conexión entre el mecanicismo de la ciencia natural y el positivismo sociológico.

Para Simmel y Kant el objeto siempre es precedido y constituido por el sujeto. El sujeto constituye el objeto, constituye a la naturaleza a partir del flujo de las apariencias. Este flujo es pre-objetivo, es “la formación de unidades a partir de la multiplicidad en sí misma inconexa de las impresiones sensoriales” (Simmel, 1990: 133; 2002: 118-119). Es el “flujo de apariencias continuas y contiguas” que el sujeto cognoscente conforma en unidades discretas. Antes del objeto tenemos el “material” (*Weltstoff*) [material mundano], que es “*vorliegen wirklichen gegebene Welt*” [“el mundo existente, real y dado”], “*allein wirklich primäres Dasein*” [“el ser único realmente primario”]. De ahí las categorías de Kant; el sujeto kantiano transforma la naturaleza vital en una naturaleza mecanicista. Bergson, por el contrario, concibe a la naturaleza desde el punto de vista de una “ontología de la materia-imagen”. *Nota bene*, no es tan sólo una “ontología de la materia”, es decir, no examina únicamente el estado de las cosas en la naturaleza. Es una ontología de la materia-*imagen*, es decir, explora cómo es que las cosas de la naturaleza son percibidas por otras cosas de la naturaleza. Se trata, por supuesto, de seres o existencias pre-objetivos. No son unidades discretas e individuales. Aquí no necesitamos al sujeto humano; son objetos los que perciben objetos, y todo tipo de materia percibe a cualquier otro tipo de materia como apariencias (Deleuze, 1966). Por tanto, para Bergson la vida no es sólo materia, o materia en un movimiento fluido y continuo. También es imagen, es decir, la materia que fluye aparece a la materia como imagen, como *Erscheinungen* [apariciencia, fenómeno]. A este respecto, la interpretación simmeliana es más organicista y humanista que la de Bergson, pero su crítica a Kant es semejante a la de Bergson. Para ambos pensadores, nosotros, como sujetos cognoscentes, convertimos las apariencias-materia continuas en unidades discretas e intercambiables. Llamamos a éstas objetos, dice Simmel, aunque es el sujeto quien las constituye. El sujeto se reconoce entonces como un objeto muy especial, un objeto agraciado con

la facultad de la razón. Cuando actuamos instrumentalmente somos tan sólo objetos pensantes: somos causados, somos mecanismo, estamos en el ámbito de la necesidad. Éste es el fundamento de la ley natural moderna y, en particular, de Hobbes, quien prolongó la tesis galileana de los átomos aislados en tensión recíproca, a los seres humanos en una lucha de unos contra otros (Strauss, 1936). Éste es el fundamento del ser humano como átomo intercambiable que implican las afinidades electivas de Goethe. Es lo que Simmel y Nietzsche vieron como la dimensión niveladora de la democracia y la idea de sociedad.

Un aspecto central en el pensamiento de Simmel es que la naturaleza kantiana como forma debe ser, al mismo tiempo, naturaleza como instrumento. La idea de la naturaleza como forma y necesariamente, por tanto, como medio, es una línea conductora en la obra simmeliana. Jean François Lyotard inicia sus *Lessons on the Analytic of the Sublime* (Lyotard, 1994) con la observación de que para la tercera *Crítica* “la naturaleza es una finalidad”. Finalidad es *Zweckmäßigkeit*, y en la tercera *Crítica*, *Zweckmäßigkeit ohne Zweck* [finalidad sin fin]. Kant también era consciente de que la cognición y su voluntad empírica de la primera *Crítica* constituían la naturaleza, no como finalidad sino como instrumentalidad. El juicio de la tercera *Crítica* no es, por supuesto, objetivo, sino subjetivo. En cuanto seres subjetivos, y más “en-el-mundo”, no somos objetivadores. El objeto en un mecanicismo siempre es instrumento. Pero ahora la naturaleza no es ni objeto ni instrumento; es finalidad. En un tenor similar, la intersubjetividad no necesita objetivar y constituir a la sociedad como objeto. En la *Crítica del juicio*, Kant nos relaciona subjetivamente con, digamos, una montaña o un valle, y no de la manera objetiva que prescribe la física o las matemáticas. Incluso en sus obras tardías, como “The Conflict of Modern Culture” (Simmel, 1997a) y “The Concept and Tragedy of Culture” (Simmel, 1997b), Simmel habla de la forma —*e. g.*, la poesía— que no es objetivadora. Sostiene que necesitamos la forma para que haya sentido o valor. Por tanto, para Simmel existen *Formung* [formación-modelamiento] objetivadores y no-objetivadores. No obstante, sigue siendo naturaleza como forma, en el sentido simmeliano. Es mucho más una glosa poética de la naturaleza. Y, por supuesto, la tercera *Crítica* de Kant influyó profundamente en el Romanticismo y, por ende, en Hegel. Pero sigue habiendo un trascendental en el juicio, como lo había en la cognición. Simmel querrá, como Bergson, dar un paso más allá y entender a la naturaleza no como forma —ni siquiera ya forma como finalidad—, sino como vida, como flujo (Simmel, 1922).

El ensayo de Simmel sobre Bergson (Simmel, 1922) examina la oposición constante entre el mecanicismo y el vitalismo. Su paradigma del mecanicismo viene más de Kant que de Newton. El corolario es, por supuesto,

que la sociedad es un mecanismo: la sociedad no es una finalidad, sino instrumentalidad. Lo central para Simmel aquí es la temporalidad. Observa que el tiempo kantiano no es sino parte del mismo aparato trascendental que constituye a la naturaleza como forma. En este sentido, tiene poco que ver con la intuición sensorial o, incluso, con la temporalidad. Simmel coincide con la temporalidad bergsoniana como flujo; el tiempo mecanicista newtoniano es reversible; el tiempo vitalista, irreversible. El tiempo dividido en unidades discretas e intercambiables es reversible en virtud de que una unidad puede sustituirse por otra. El tiempo vitalista, a diferencia del tiempo newtoniano discontinuo, es *kontinuerlich* [continuo]. En el tiempo newtoniano la memoria no desempeña papel alguno; el tiempo consta de átomos que son removibles y pueden intercambiarse unos por otros, como si fueran equivalentes. En el tiempo newtoniano, que no es interno sino externo a la vida, no existe un curso determinado al cual éste obedezca. No hay ni futuro ni pasado. El tiempo vivido siempre está a tono con las metas, e incluso con un valor internamente generado. Es dependiente de la memoria pasada. Tampoco la memoria vitalista es en algún sentido trascendente a la vida, como en la memoria más hermenéutica de, por ejemplo, el duelo de Walter Benjamín, la idea del espectro de Derrida, o la sexualidad infantil de Freud. La memoria es, por el contrario, algo muy interno a la vida. En el vitalismo, la materia no sólo recibe impresiones sensoriales y de alguna manera les da un sentido, sino que también tiene memoria. La lógica del sentido de la materia está vinculada a su memoria. Lo que está en cuestión es, en efecto, la temporalidad de sistemas que obedecen a un curso determinado, pero también examinan el entorno y se auto-organizan. Sistemas cuyo horizonte de sentido es siempre el futuro.

Las orientaciones del pasado y del futuro que se encuentran en el ensayo sobre Bergson son muy similares a lo que Heidegger escribe en el capítulo sobre el *In-Sein* [ser-en], en *El ser y el tiempo* (Heidegger, 1951). Al igual que Heidegger, Simmel regresa a lo temporal en el contexto de la muerte, en el capítulo “*Tod und Unsterblichkeit*” [“La muerte y la inmortalidad”] de su *Lebensschauung* [Intuición de la vida] (Simmel, 1918; 1950). Aquí los antagonistas de Simmel son el cristianismo y, al parecer, Schopenhauer. Ambos proponen doctrinas de la voluntad que nacen de la insatisfacción con el mecanicismo y el atomismo en eras de abstracción. El cristianismo fue a la fragmentación greco-romana una diferenciación abstracta, como lo fue Schopenhauer al mecanicismo moderno. Sin embargo, ninguno de los dos es una doctrina del devenir. Por el contrario, lo que ellos proponen es la ausencia de tiempo y, de hecho, no la muerte sino la inmortalidad. La diferencia entre ambos es que mientras el cristianismo tiene un objetivo y un sentido, la voluntad en Schopenhauer carece de ambos. Para Simmel la finitud significa antes

que nada que somos seres (y formas) con límites, límites que son espaciales pero, más importante aún, temporales. La muerte marca fundamentalmente el límite temporal que nos define como formas. Sin esta forma finita no habría el flujo, la auto-superación, el desasosiego de la vida. El tiempo y la muerte están haciéndose presentes de manera constante en nuestro interior, lo cual contrasta con la temporalidad externa del cristianismo. Tanto para Dios como para la naturaleza (kantiana) hay una motivación externa del individuo, y también existe la *Zeitlosigkeit* [intemporalidad]. En el caso de Dios, es la teleología externa; en la naturaleza kantiana, la causalidad externa. Más cercano a nosotros, esto apuntaría a la teleología externa marxista y a la causalidad externa durkheimiana. El vitalismo de Simmel plantea el ser como una forma auto-organizativa, es decir, una forma que se hace cargo de su propio flujo. De esta manera, el hombre evita tanto la causalidad como las metanarrativas (teleológicas). En ambos casos, el hombre es un átomo intercambiable y un instrumento. También lo es en una *Gesellschaft* [sociedad] normalizada, en la cual su función es la de reproducirla.

La moral: el valor

Simmel fue desde siempre un moralista: un sociólogo y profesor de moral. Su primera obra importante fue *Einleitung in die Moralwissenschaft* [Introducción a la ciencia moral] (Simmel, 1892-1893), más que *Über Soziale Differenzierung* [Sobre la diferenciación social] (Simmel, 1890). Éste es el Simmel positivista para quien la moral primero diferencia y luego se arroga funcionalidad para la reproducción de lo social. Tanto para Simmel como para Nietzsche la moral presupone valores. En efecto, Simmel es un teórico de los valores tanto como lo es de la forma. El positivismo simmeliano fue evolucionista, y también lo fue su vitalismo. Simmel ve y refrenda a Nietzsche como evolucionista (*Entwicklungslehre*) [doctrina del desarrollo o la evolución]. El factor que, según él, marca la distinción fundamental entre Schopenhauer y Nietzsche es que Darwin llegó después del primero y antes que el segundo. El evolucionismo positivista —darwiniano y spenceriano— problematiza la diferenciación, mientras la evolución vitalista o creadora es una cuestión de *Differenz* [diferencia]. Simmel examina el individualismo nietzscheano en función de la *Wertdifferenz* [diferencia de valor]. El evolucionismo clásico ocurre mediante la generación accidental de elementos —sean sociales o naturales— que luego se vuelven funcionales para la adaptación a un medio ambiente que surge y cambia. El medio ambiente es una causa externa de cambios en las estructuras, las formas o la moral. Hay algo mecanicista

—o al menos, heterotélico— en el evolucionismo clásico. El evolucionismo vitalista se auto-genera, al superar la vida las formas existentes y crear nuevas. En el evolucionismo dominante, cuando los valores diferencian, el criterio para evaluar es la funcionalidad para el todo. En el evolucionismo creador, el criterio es qué valores llevan al hombre en tanto ser-especie a niveles de vida más elevados. El valor último es la cantidad de vida en el hombre en tanto ser-especie. La diferencia y la evolución constituyen la elevación de la vida como valor, porque la vida es el valor más importante y la evolución es el paso de la vida a “más-vida”. El valor y objetivo de la vida es más-vida; en palabras de Simmel, estadios más elevados de plenitud de vida y de energías. Lo que está aquí en cuestión es el valor del hombre como forma, y la evolución de las formas que llevan del *Mensch* [ser humano] al *Übermensch* [superhombre]. En efecto, el *Übermensch* no es una forma, sino el valor inalcanzable que se otorga la vida a sí misma en *Der Mensch* [el ser humano]. El *Übermensch* es *Mehr-Leben* [más-vida]. De lo que aquí se trata es de “Hinauszugreifen über sich selbst” [“superarse a sí mismo”], o de la *Selbst-Differenz* [diferencia de yo/sí mismo]. Esta diferencia autopoietica contrasta con la diferencia heteropoietica. No es posible sobreestimar la influencia en este punto del evolucionismo, el de Darwin. En primer lugar, el humanismo cambió. Anteriormente, éste había consistido en remplazar los valores cristianos por los valores y razón humanos, pero ahora —tanto en Marx como en Nietzsche— el humanismo se concebía en función del hombre como una especie *per se* frente a otras especies animales. Sólo ahora el hombre se convierte en un ser-especie. En segundo lugar, si bien antes quizá teníamos una noción de lo político con base en los átomos humanos, sólo ahora, después de Darwin, tenemos una noción de la sociedad. Lo heurístico es, por supuesto, el organismo, con papeles funcionales y una división del trabajo. Nietzsche y Simmel filosofaron sobre la moral en términos no de *sozialen Werte* [valores sociales], sino de *Gattungswerte* [valores de la especie], que eran *Menschenwerte* [valores del ser humano]. La *Leben* [vida] es aquí un *Sollen* [deber] internalizado, y ese *Sollen* es *Mehr-Leben* [un-vivir-más]. La vida lleva su fuerza de avance dentro de sí misma; su imperativo inmanente es “*Mehr-Leben zu sein*” [“ser-más-vida”]. La moral es aquí el valor de lo individual. Esto es, la moralidad no ha de hallarse, como en Kant, exterior al individuo en su Sintonía, sino en su ser, su *Sein*.

Todos los animales están sujetos a la “tríada eterna” del deseo, los medios y los fines. Simmel, sin embargo, se refiere al hombre como el “animal indirecto”, en cuanto las cadenas de los medios, entre el deseo y el fin, se hacen aún más largas. Entiende estas cadenas de medios como *die Technik*, tecnología. Para él todas las formas iniciaron su vida como me-

dios.¹ Husserl (2000), en *Orígenes de la geometría*, rastrea el origen de la doctrina euclidiana en una lógica de medios. Simmel, sin embargo, sostiene que lo que inicia como un medio —en el conocimiento, el arte, la ética, el derecho, el juego, los deportes, etc.— se desarrolla hasta convertirse en un fin en sí mismo. Como formas, los medios adoptan cierta *Eigengesetzlichkeit*, cierta autonomía. Pero algunos medios son, en cierta forma, intrínsecamente medios, sin importar cuánta autonomía logren o hasta qué punto encuentren su propia lógica. Uno de estos medios es el dinero, el medio de intercambio de bienes y servicios. Otro es la tecnología. El tercero son los medios de comunicación, y el cuarto podría ser el lenguaje. Preguntémosnos qué tipo de forma es el dinero. Al hacerlo debemos tener presente que el dinero mantuvo una relación con la vida que resulta similar a la yuxtaposición de los medios de comunicación y el vitalismo actual.

Lo que está en cuestión son asuntos de valor y de forma. El dinero tiene que ver con el valor de cambio o *Tauschwert*. Marx llamaba también *forma del valor* al valor de cambio: si el trabajo era la sustancia del valor, el intercambio era la forma. Marx otorga el más alto valor al trabajo, Simmel a la vida. La vida para Simmel es la sustancia del valor, un término que él utiliza. Esta sustancia del valor es “von innen bestimmten Lebensprozess” [“proceso vital (...) determinado en su interior”] (Simmel, 1908: 30; 1986: 56). La obra *Filosofía del dinero*, de Simmel (1900; 1977), trata sobre la forma del valor; su *Soziologie* (Simmel, 1908; 1986) —también de su periodo medio— trata sobre la forma *social*. Tanto la forma del valor como la forma social siguen el modelo kantiano de las formas naturales. Tanto la forma social como la forma del valor (y la forma natural) presuponen una racionalidad instrumental.

Pero, ¿cuál es el tipo de formas al que nos enfrentamos ahora que los medios de comunicación son los medios abstractos que definen nuestros tiempos? Tiempos en los que incluso el dinero adopta una forma mediática. Tiempos en los que, más que una mercantilización de los medios, lo que vemos es que el dinero y la mercancía se mediatizan. Tiempos en los que incluso lo social empieza a estar sometido a las leyes de los medios de comunicación. La sociedad, en cuanto mercantilizada, se torna abstracta e instrumental en el sentido en que definimos la naturaleza kantiana. Cuando la sociedad y el dinero

¹ En “Die Frage nach der Technik” [“La pregunta por la técnica”], Heidegger (1954; 1994) habla de medios abstractos, en su idea de *Gestell* [andamiaje], mientras que en *El ser y el tiempo* (Heidegger, 1951) habla de medios concretos, en la idea de la herramienta y del *Zuhandenheit* [estar-a-la-mano]. Asimismo, los medios de producción de Marx son por una parte abstractos, como valor de cambio, y por la otra concretos, como valor de uso. Por supuesto, Simmel también reflexionó largamente sobre los objetos concretos, en su *Philosophie des Geldes* [*Filosofía del dinero*] (Simmel, 1900; 1977).

quedan sometidos a las leyes de los medios, las cosas adoptan una lógica de comunicación. En la era de la mercancía y lo social, las cosas se mercantilizan, es decir, se vuelven unidades de intercambio. Ahora, en la era de los medios, se convierten en agentes de comunicación. La mercancía es una unidad que es intercambiable por otras unidades. Tiene una generalidad abstracta. Es instrumental. Cuando las cosas se mercantilizan adoptan estas características. Cuando las cosas se mediatizan, y se vuelven comunicadoras, adquieren la condición de ser agentes [*agency*]. De ahí la popularidad de la teoría del actor-red, ahora, en una era en la que las cosas adquieren la condición de ser agentes [*agency*]. En una era de medios de comunicación, las cosas se comunican unas con otras. Los objetos, que ya no son constituidos por los sujetos, sino que adquieren una condición ontológica cuando menos igual a la de los sujetos, juzgan, perciben. Los sujetos tratan de constituir objetos, pero no lo logran y constituyen algo diferente. O bien, lo que construyen se sale completamente de control. Vivimos en una era, no de realismo o de construccionismo, sino de construccionismo *fallido*, de *constructionisme raté*. Ford estaba mercantilizada, Nike está mediatizada. La marca es una forma, una forma que necesita cierta densidad de comunicaciones entre sus significantes. Cuando esto falla, la marca se vuelve entrópica y la forma se disuelve. Quizá nos estemos acercando más a lo que se designa con el término de “valor de signo”. Un objeto tiene valor de cambio en la medida en que pueda atraer dinero (a cambio de él). Un objeto tiene valor de signo en la medida en que puede *generar* comunicaciones. Cisco-Systems, Microsoft, Vodafone, y News Corporation tienen valor de signo también como generadores de comunicación, aunque de una manera distinta a Nike. El valor de signo puede, indudablemente, convertirse en valor de cambio, pero esto es analíticamente diferente. Las acciones en la bolsa de las grandes empresas tecnológicas siguen siendo sobrevaluadas absurdamente en su capitalización de mercado. La disparidad en la capitalización de mercado está en cierta medida relacionada con su valor de signo, con el volumen y densidad de la comunicación generada. El incremento del valor de cambio ocurre mediante la intercambiabilidad e indiferencia de las unidades, mientras que el valor de signo se da por medio de la *Wertdifferenz* [diferencia de valor].

La vida social

Simmel ve la vida en términos de vida *social*, lo que significa literalmente *vida* social. De lo que aquí se trata es de vitalismo sociológico, de *Lebenssoziologie* [sociología de la vida/vitalista], título de este trabajo. Encontramos

principalmente como concepto la idea de formas de vida en Wittgenstein, en quien formas de vida significa básicamente modos de vida. Con Simmel llegamos a entender las formas de vida como formas de *vida*. En Wittgenstein no hay vida sin formas; para Simmel es la vida la que da origen a la forma. Por tanto, las formas de vida se vuelven formas de *vida*. La sociología clásica —Simmel, Weber y Durkheim— giró del positivismo de sus primeros años al vitalismo ascendente de los años de la Primera Guerra Mundial. Por tanto, el Durkheim tardío de *Formes élémentaires de la vie religieuse* debe leerse en esa clave. En cambio, en el Durkheim anterior tales formas (estructuras) no son sino funciones. En dicha obra, Durkheim (1991) es llevado a un enfrentamiento con Bergson. Aparentemente, Durkheim interpreta la fluctuación [*flux*] como flujo [*flow*]. Señala que las formas son respuestas a los flujos; las estructuras o formas son respuestas a los flujos. En cierto sentido, las formas (o formas religiosas) son respuestas a la vida. Pero sus ejemplos son los flujos de aves y ríos, que dan origen a las formas de las cosmologías elementales. Este tipo de idea de movimiento es más un asunto de *flujo* que de *fluctuación*. Los ríos corren profundos y silenciosos, y las aves vuelan siguiendo rutas invariables. La idea de la vida como un flujo se asemeja más a la tersa idea de la voluntad en Schopenhauer. Es a-télico; no lleva una carga de tensión, de *élan vital*. Pero en *Formes élémentaires* se abordan muchas más cosas. Lo que Durkheim explora es, ni más ni menos, la transición de la naturaleza a la cultura, la transición de la vida a la forma. ¿Cómo existía la vida social, como sustancia, antes de sus primeras formas? Y las primeras formas —en esto coincidían Freud y Durkheim— fueron los tótems. El tótem es mucho más primordial que cualquier tipo de don. La era del tótem ocurre antes de que las tribus se encontraran unas con otras en un intercambio simbólico. Sin duda, Freud abordó esta misma transición en *Tótem y tabú*. Según Freud (1997) —el mayor pesimista respecto de la naturaleza humana—, la sustancia social antes de esta forma cultural inicial fue la horda primordial. La horda primordial es la de los hermanos, antes de la transición al Edipo y lo simbólico, que para Freud fue la transición al totemismo. Esto es lo real, antes del advenimiento de lo simbólico. Ésta es la horda de hijos que verdaderamente se acuestan con sus madres (*mother-fuckers*) y de hermanos que se acuestan con sus hermanas (*sister-fuckers*); de los verdaderos asesinos de padres y comedores de padres. Este tipo de vida social, de sustancia social previa a cualquier otra forma, constituye las pulsiones de lo irrepresentable. Es la relación social no mediada por la forma, que Freud deploró y que Bataille y, recientemente, Zizek (1992) celebraron como exceso.

Simmel es menos dramático y, sin embargo, más sistemático. Tiene una concepción clara de la vida social (*gesellschaftliches Leben*), sobre todo en su

obra tardía y vitalista *Grundfragen der Soziologie (Cuestiones fundamentales de sociología)* (Simmel, 1990; 2002), concepción que yuxtapone a la forma de *Vergesellschaftung* [socialización]. Esto es la vida social, es decir, la sustancia social, lo *vergesellschaftet* [socializado]. Simmel habla de la vida individual en términos de “Pulsschlag” [pulsación], “Energie” [energía], y el “wogenden Rythmus der Lebenswirklichkeit” [“el ritmo balanceante de la realidad de la vida”]. Otros términos son *Inhal* [contenido], *Substanz* [sustancia], *Stoff* [el material], *Materie* [materia], *Bewegung* [movimiento], *Wirkung* [efecto] y, por supuesto, *Strom* [corriente], *Fluss* [flujo], etc. También habla de *Wirklichkeit* [realidad], pero no como realidad en el sentido objetivo, sino más bien en el sentido de lo que llamaríamos lo real, en oposición a lo simbólico e imaginario, como intrínsecamente irrepresentable, pero que asume formas. En el capítulo sobre *Geselligkeit* [“Sociabilidad”], en *Grundfragen der Soziologie* (Simmel, 1990; 2002), Simmel se refiere a la vida social (*gesellschaftliches Leben*) como portadora de todas las fuerzas (*Träger aller Kräfte*). Habla de este *Wechselwirkung* (término que suele traducirse con “interacción”, pero me pregunto si “intercambio de efectos” no es una mejor traducción) pre-social, “aún no social”. ¿Qué es esta pulsión intersubjetiva, esta inyección de intersubjetividad primaria o incluso primordial? Éste es el “Inhalt, und gleichsam die Materie der Vergesellschaftung; diese Stoffe mit denen das Leben sich füllt, Motivierungen die treiben” [“el contenido y, al mismo tiempo, la materia de la socialización; este material con el cual la vida se plenifica: motivaciones que estimulan”] (Simmel, 1990: 104; 2002: 78).

Esto es vitalismo sociológico. Es una metafísica; y tanto Nietzsche como Bergson son metafísicos declarados. El Simmel tardío, en tanto metafísico, está por supuesto en busca del en-sí. Y no es el único. La insatisfacción con el *für-sich* [para-sí] kantiano y la búsqueda del *an-sich* [en-sí] fue lo que impulsó a Hegel. La voluntad schopenhaueriana es el *an-sich* que Kant no pudo encontrar. Husserl también fue estimulado por esto, siendo su *an-sich* la intuición de las esencias de la fenomenología. El mecanicismo es, por supuesto, el origen del *für-sich*. La ética puede ser *für-sich* o *an-sich*, y también los valores; en palabras de Simmel, “*Werte-an-sich*” [valores-en-sí] y “*Werte-für-sich*” [valores-para-sí]. Como es obvio, el dinero era el paradigma del *für-sich Werte*, es decir, valores con fines externos. De igual forma, en una modalidad metafísica, Marx (1985) distingue entre *Wertsustanz* [sustancia de valor] y *Wertform* [forma de valor]: la primera, como valor de uso, es *an-sich*. Según Simmel lo mismo se aplicaba al imperativo kantiano, que se define como carente de un fin externo a sí mismo, de hecho, como la voluntad autónoma en oposición a la voluntad heterónoma de la razón cognitiva. Sin embargo, la mera trascendencia y procedimentalismo lo hacen heterotélico.

Simmel aborda de la misma manera a la sociedad. “Die Gesellschaft für sich” [“la sociedad para sí”] sería la sociedad como la concibe el positivismo. Frente a ésta se halla “Die eigentlich ‘Gesellschaft’ an ihr” [“la ‘sociedad’ propiamente dicha [en sí misma]”], es decir, “jenes Miteinander, Füreinander, Gegeneinander, womit materielle oder individuelle Inhalt und Interesse durch Trieb oder Zweck eine Formung oder Förderung erfahren” [“esas relaciones de cooperación, mutualidad y competencia mediante las cuales los contenidos e intereses materiales e individuales experimentan, a través del instinto o el fin, una formación-modelamiento o fomento/impulso”] (Simmel, 1990: 106; 2002: 82). En efecto, lo que tenemos aquí no son las formas elementales de la vida religiosa, sino la *sustancia elemental de la vida social*, es decir, impulsos, *Wechselwirkung* [intercambio de efectos] —quizá efectos no lineales—, fluctuación, conflicto y coalición, inmediatez. Se trata, quizá, de la relación social antes del advenimiento del vínculo social, la diada anterior a toda *Vergesellschaftung* [socialización]. Esta relación social que es fluctuación sin forma es importante, no tanto porque sea primordial, sino porque también puede ser post-simbólica. El vínculo social, en el sentido clásico de Durkheim y Mauss (1969), siempre estaba mediado por lo simbólico. Lo simbólico ha estado incorporado en nuestras instituciones clásicas, las cuales justamente hoy en día sufren una acelerada descomposición. Lo simbólico suponía la hegemonía de la sociedad nacional, que a su vez está siendo desgastada por las comunicaciones globales. Fuera de lo simbólico se halla lo que Bataille y Deleuze, entre otros, han inmortalizado como el exceso de lo real. Pero este exceso está hoy banalizado y rutinizado en la comunicación, cuya verdadera señal se encuentra también fuera de lo simbólico nacional e institucional, y dentro de los flujos globales. Ahora tenemos una relación post-social: la comunicación. O bien, una relación social tras el derrumbe del vínculo social. Este tipo de intersubjetividad es lo que está en juego en la diada pre-social y, ahora, post-social de Simmel, esta comunicación tecnológicamente mediada que toma al antiguo vínculo social y lo estira, lo encoge, lo acelera y lo intensifica hasta el punto de hacerlo estallar. Nadie mejor que Simmel nos da herramientas para aceptar esto.

**La fluctuación se convierte en información; la forma,
en medios de comunicación**

En la era de la información, el concepto de Simmel de *Vergesellschaftung* [socialización], corresponde más bien al de *Vermediatisierung* [mediatización]: una mediatización de la cosa, del individuo y de la relación social. La

mediatización de las formas constituye a la vez su tecnologización. Sin embargo, incluso como medios de comunicación, estas formas tecnologizadas no pierden su facultad de crear sentido. En la naturaleza kantiana, el sujeto imponía las formas que hacían posible el sentido. Hoy son los medios de comunicación, como formas tecnológicas, los que están dotados con facultades para crear sentido, fuera del control del sujeto. En el plano de la moralidad, Nietzsche y Simmel tomaron el *Sollen* [deber] trascendental kantiano y lo hicieron inmanente a la fluctuación interna del sujeto auto-diferenciado. En la era de los flujos, en la era de la información, no hay ningún *Sollen*. En su lugar existe la facticidad pura. Quizá exista una ética, quizá una ética de líneas de fuga (*Fluchtlinien*), pero no un *Sollen*. Lo que hay es una inmanencia achatada y brutal del “es”.

La forma convertida en medios de comunicación

El valor esencial de la mediatización es, quizá, las “líneas de fuga” o *dérive*. Esto podría ser *Mehr-Leben* en la esfera de los medios de comunicación. El valor de signo, en el sentido de Baudrillard, no es el *an-sich*, sino el *für-sich* de la mediatización. El valor de signo, entonces, está relacionado con la reproducción del paisaje mediático (*mediascape*) global. Según Simmel, cuando un producto es manufacturado en la industria es una forma. Por el contrario, los medios y la economía de la información son inmateriales. Son, en efecto, informes, tal como el arte contemporáneo es *informe* de manera consciente.

Fluctuación y flujo

Marx hablaba de un proceso de trabajo y un proceso de acumulación de capital. El proceso de trabajo tiene cierto grado de fricción y es concreto; el proceso de acumulación es terso y abstracto. Los flujos externalizados de la sociedad de información son ya en sí abstractos: flujos de información, flujos de comunicación, flujos financieros; flujos de tecnología, de medios, de inmigrantes, o incluso, de deseo o libido. ¿Acaso la política mediatizada contemporánea consiste en transformar el flujo en fluctuación? ¿Acaso la política del mañana consistirá en transformar la disolución de valor del flujo en la *Wertdifferenz* [diferencia de valor] de la fluctuación? La información es ya en sí in-forme (acaso la banalización de *l'informe* de Bataille [1929]), pero también es ya abstracta, inmaterial. Habría que preguntarse, entonces, ¿qué tipo de formas y qué tipo de fluctuación? ¿Qué tipo de formas y qué ti-

po de *vida*? El trabajo es un proceso; la vida es un proceso. “*Prozess*” es un término que Simmel utilizaba a menudo en relación con la vida. Por tanto, la *Wertsustanz* [sustancia de valor], como trabajo o como vida, es un proceso. Sin embargo, la información es un flujo, no un proceso. Y el dinero fluye; el dinero no es un proceso.

Simmel habla de fluctuación, no de flujo. La fluctuación es una tensión; ya es en cierta forma lucha y conflicto; intersubjetividad originaria. No es la intersubjetividad trascendental que Husserl buscaba y nunca alcanzó. Es mucho menos que trascendental; es, de hecho, más básica que la base. En el orden de la información existe una *externalización* generalizada del proceso, de la fluctuación del flujo, como si fuera, de hecho, una proyección del sistema nervioso en las redes globales, como decía McLuhan (McLuhan y McLuhan, 1990; McLuhan y Powers, 1993). Y son los medios de comunicación los que canalizan este flujo. Los medios son, al mismo tiempo, sistemas socio-técnicos. Lo que sucede aquí es que la forma se convierte en un sistema abierto. La mediatización es la disolución de la forma en la tecnología. La tecnología, en la época de Simmel, estaba relacionada básicamente con los medios de producción; éstos son medios [*means*] que no son formas. A diferencia de la forma de valor, o el dinero, o la mercancía, éstos no sirven para crear sentido. Sirven para producir. La tecnología, en nuestra era, es un asunto de medios de comunicación. Nuestras máquinas son máquinas de comunicación. El vitalismo de Simmel era esencialmente humanista, y siempre orgánico. Nuestro vitalismo es maquinal; nuestro vitalismo —nuestra evolución creadora— abarca también la materia inorgánica. Nuestras formas pueden entenderse mejor como *stoppages* [zurcidos invisibles], en el sentido de la obra *Réseau de stoppages* de Marcel Duchamp. Flujo es *Strom*, *Fluss*; *rinnen* también es fluir. Pero la fluctuación tiene que ver con la electricidad, con *ständiger Wechsel* [cambio permanente], con *dauernde Veränderung* [mutaciones continuas]. La fluctuación no es tersa; por ejemplo, en *Lebensanschauung*, son “die ewig fortströmended Reihen der Inhalte oder Prozesse” [“las series que fluyen eternamente de los contenidos o procesos”] (Simmel, 1918: 25; 1950: 23). Los flujos son mucho más tersos. La fluctuación es autotélica, el flujo es a-télico (como la voluntad de Schopenhauer) o heterotélico... muchas de las movi­lidades globales son heterotélicas, determinadas por congéneres de Microsoft y News Corporation. El neo-vitalismo actual debe convertir esto en un registro autotélico. Tal política de la fluctuación intersubjetiva sería también una política de memoria, en el sentido de que los emigrantes llevan sus recuerdos con ellos. Debemos incorporar de nuevo las fluctuaciones a los flujos. En efecto, hay que desarrollar una política mundial de fluctuación *versus* flujo. Georg Simmel, al darnos una *Lebenssoziologie* de la fluctua-

ción intersubjetiva, al darnos una ontología de formas convertidas en sistemas socio-técnicos abiertos, Georg Simmel, aunque muerto hace 84 años, parece hecho a la medida para el pensamiento, la política *geistliche* [espiritual], en una época en que lo material se ha tornado *Geist* [espíritu]; parece hecho a la medida para la política de conceptos de la era de la información.

Traducción del inglés de Lorena Murillo

Recibido: septiembre, 2002

Revisado: marzo, 2003

Correspondencia: Goldsmiths College/Centre for Cultural Studies/New Cross, Londres/SE14 6NW/Tel.: + 44 (0)171 919 7983/correo electrónico: s.lash@gold.ac.uk

Bibliografía

- Bataille, Georges (1929), "Informe", en *Dictionnaire critique*, publicado en *Documents*, núm. 7, diciembre, p. 382, reproducido en *Ceuvres complètes*, vol. I, *Premiers écrits 1922-1940*, Paris, Gallimard, 1970, p. 217.
- Deleuze, Gilles (1966), *Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1972), *Capitalisme et schizophrénie*, tomo 1, *L'Anti-Édipe*, Paris, Éditions de Minuit.
- Durkheim, Émile (1991), *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, presentación de Michel Maffesoli, Paris, Librairie Générale Française.
- Durkheim, Émile y Marcel Mauss (1969), *Primitive classification*, ed., trad. e introd. de Rodney Needham, 2a. ed., Londres, Cohen and West.
- Freud, Sigmund (1997), *Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y los neuróticos*, en *Obras completas*, vol. XIII, ed. de James Strachey y Anna Freud, trad. de José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 1-164.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2000), *Empire*, Cambridge (Massachusetts)/Londres, Harvard University Press.
- Heidegger, Martin (1994), "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, pp. 9-37.
- (1954), "Die Frage nach der Technik", en *Vorträge Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske.
- (1951), *El ser y el tiempo*, pról. y trad. del alemán de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund (2000), *El origen de la geometría*, en Jacques Derrida, *Introducción a "El origen de la geometría"* de Husserl, trad. Diana Cohen y Vera Waksman, Buenos Aires, Manantial.

- Lyotard, Jean-François (1994), *Lessons on the Analytic of the Sublime: Kant's Critique of Judgement*, trad. de Elizabeth Rottenberg, Stanford, Stanford University Press.
- Marx, Karl (1985), *Grundrisse: lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política, 1857-1858*, México, Fondo de Cultura Económica.
- McLuhan, Marshal y Bruce R. Powers (1993), *La aldea global: transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*, México, Gedisa.
- McLuhan, Marshal y Eric McLuhan (1990), *Leyes de los medios: la nueva ciencia*, México, Patria.
- Simmel, Georg (2002), *Cuestiones fundamentales de sociología*, ed. de Esteban Vemik, trad. de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa.
- (1997a), "The Conflict of Modern Culture", en *Simmel on Culture: Selected Writings*, ed. de David Frisby y Mike Featherstone, Londres, Sage, pp. 75-89.
- (1997b), "The Concept and Tragedy of Culture", en *Simmel on Culture: Selected Writings*, ed. de David Frisby y Mike Featherstone, Londres, Sage, pp. 55-74.
- (1990), *Grundfragen der Soziologie*, Bd. 16, Frankfurt, Suhrkamp.
- (1986), *El problema de la sociología*, en *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, trad. J. Pérez Bances, vol. 1, Madrid, Alianza. [Reimpresión de la 2a. ed., Madrid, Revista de Occidente, 1977.]
- (1977), *Filosofía del dinero*, trad. de Ramón García Cotarelo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- (1950), *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Editorial Nova.
- (1944), *Schopenhauer y Nietzsche*, vers. castellana de Francisco Ayala, Buenos Aires, Kier.
- (1922), "Henri Bergson", en *Zur Philosophie der Kunst*, Potsdam, G. Kiepenheuer, pp. 126-145.
- (1918), *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München y Leipzig, Duncker & Humblot.
- (1917), *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*, Berlin/Leipzig, G. J. Göschen.
- (1908), *Das Problem der Soziologie. Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?*, en *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, Duncker & Humblot, cap. I, pp. 21-31.
- (1907), *Schopenhauer und Nietzsche. Ein vortragszyklus*, Leipzig, Duncker & Humblot.
- (1900), *Philosophie des Geldes*, Leipzig, Duncker & Humblot.
- (1892-1893), *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, Berlin, W. Hertz.
- (1890), *Über sociale Differenzierung: soziologische und psychologische Untersuchungen*, Leipzig, Duncker & Humblot.
- Strauss, Leo (1936), *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, trad. del alemán de Elsa M. Sinclair, Oxford, Clarendon.
- Zizek, Slavoj (1992), *El sublime objeto de la ideología*, trad. Isabel Vericat Núñez, México, Siglo XXI.