

## Los escritos tardíos de Georg Simmel. Eros, vida y diferenciación

Lionel Lewkow -*lionellewkow@gmail.com*

Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires - Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Recibido:08-09-2022

Aprobado: 24-11-2022

**Resumen:** El artículo propone un enfoque del tópico de la diferenciación social en base a los textos vitalistas de Georg Simmel. Examinando la noción de “mundo ideal” desarrollo una perspectiva sobre la autonomización de las áreas heterogéneas de la vida social moderna, como, por ejemplo, el arte, la ciencia, la religión, entre otras. Desde este punto de vista, muestro una serie de dimensiones del amor moderno como un universo diferenciado de sentido. Así, enfoco las interpretaciones simmelianas de la filosofía de Platón con el objeto de subrayar la singularidad histórica del erotismo en la Modernidad. A paso seguido, discuto el sustancialismo contenido en la dualidad femenino-masculino en la que se apoya la perspectiva de Simmel. Al final del artículo, destaco elementos centrales del análisis desarrollado y señalo algunas de las limitaciones de esta teoría sobre el amor.

**Palabras clave:** sociología clásica; Georg Simmel; vitalismo; amor; diferenciación social.

**Abstract:** The article proposes an approach to the topic of social differentiation based on the vitalist texts of Georg Simmel. Examining the notion of “ideal world” I develop a perspective on the autonomization of the heterogeneous areas of modern social life, such as, for example, art, science, religion, among others. From this point of view, I show a series of dimensions of modern love as a differentiated universe of meaning.

Thus, I focus on the Simmelian interpretations of Plato's philosophy in order to underline the historical singularity of eroticism in Modernity. Next, I discuss the substantialism contained in the feminine-masculine duality on which Simmel's perspective is based. At the end of the article, I highlight core elements of the developed analysis and point out some of the limitations of this theory about love.

**Keywords:** lassical sociology; Georg Simmel; vitalism; love; social differentiation.

Sin duda pocas personas comprenden el carácter puramente subjetivo del fenómeno que es el amor, y la especie de creación que es de una persona suplementaria, distinta de la que lleva el mismo nombre en el mundo...

Marcel Proust. *En busca del tiempo perdido II*

## Introducción<sup>1</sup>

El tema de la diferenciación es uno de los hilos conductores de la sociología desde sus comienzos. Los enfoques que la disciplina ha producido pueden dividirse en dos tipos: o bien se trata de la diferenciación de roles o bien de la autonomización de las grandes áreas de la vida social, *v.gr.*, la economía, la ciencia, la religión, por mencionar algunas (Schimank 1996: 10-11). *La división del trabajo social* de Émile Durkheim (1995 [1893]) y *Sobre la diferenciación social* de Georg Simmel (2017 [1890]) constituyen escritos clásicos del primer tipo, más allá de que el francés observó lo social como una entidad emergente —los “hechos sociales”— y el alemán como un conjunto de relaciones —los “intercambios de efectos”—. En este terreno, Durkheim abordó la correlación entre diferenciación e integración de roles para descubrir una nueva forma de cohesión social, es decir, la “solidaridad orgánica”. Simmel, por su parte, examinó el modo en que se constituye la individualidad a partir de una multiplicidad de membrecías grupales, cuestión que trató con la noción de “cruce de los círculos”: el individuo es el resultado de la combinación única e irrepetible de los grupos en los que participa. Una teoría del segundo tipo, en la sociología naciente, es la que desarrolló Max Weber (1987 [1920]) en su célebre “Excurso”. Y, más recientemente, en *La sociedad de la sociedad*, Niklas Luhmann (1997) elaboró una

---

<sup>1</sup> Agradezco a los evaluadores de este artículo, cuyos comentarios me permitieron mejorarlo considerablemente.

perspectiva que sigue esta misma línea. De tal modo, Weber, apuntando a la comprensión del sentido de las acciones individuales, mostró el conflicto entre las “esferas de valor”, o sea, áreas sociales que se centran en “valores últimos”, principios rectores de la “conducción de la vida”. A su vez, Luhmann, en el marco de su teoría de sistemas sociales, con la noción de “diferenciación funcional”, describió los diversos modos en que se realiza la “autopoiesis” de la sociedad moderna a partir de formas heterogéneas de comunicación.

El aporte más evidente de Simmel al estudio de la diferenciación es su *opera prima* sociológica, o sea, la teoría de los roles que compuso en *Sobre la diferenciación social* (Simmel 2017 [1890]), que luego retomó en *Introducción a la ciencia de la moral* (Simmel 2022 [1892/93]: 809-850) y en *Sociología* (Simmel 2014 [1908]: 424-466). Sin embargo, en algunos textos de comentario se han interpretado otras propuestas simmelianas como modos de abordar la diferenciación, no ya de roles, sino de los grandes ámbitos de la vida social. De tal manera, la tesis formulada en *Filosofía del dinero* (Simmel 2013 [1900]: 229-325) sobre la inversión de los medios y los fines — proceso que hace que el medio abarcado por el dinero, devenido fin último, quede purificado de cualquier determinación extraeconómica— fue leída como una teoría de la diferenciación de la economía frente a otros órdenes sociales (Schimank 1996: 69-78). A su vez, la filosofía de la cultura que elaboró Simmel (2002a [1911]: 317-361), sobre todo, en “El concepto y la tragedia de la cultura”, fue interpretada en esta misma dirección: la diversidad de creaciones humanas, de acuerdo con Martin Petzke (2011), da lugar a “ámbitos de sentido” independientes entre sí, como, por ejemplo, la religión y la ciencia. Por último, los trazos conceptuales tardíos del berlinés — específicamente: la teoría sobre los “mundos ideales” bosquejada en *Intuición de la vida* (Simmel 2001 [1918]: 33-77)—, de igual modo, fueron recepcionados como una contribución al esclarecimiento de la diferenciación de los grandes órdenes sociales contemporáneos (Kron 2014: 112; Thouard 2018: 760-761; Schlette 2021: 383-386). En contraste con *Sobre la diferenciación social* (Simmel 2017 [1890]), estos aportes a la teoría de la autonomización de los ámbitos sociales modernos no son un producto explícito de la pluma de Simmel, más bien, son una obra de la exégesis y la reconstrucción conceptual posterior.

Por cierto, en las dos perspectivas sobre la diferenciación de órbitas sociales autónomas mencionadas antes, *i.e.*, la de Weber y la de Luhmann, el fenómeno amoroso tiene un lugar y presenta notas distintivas: el primero refiere a la “esfera erótica” y su conflicto con la ética religiosa de la fraternidad (Weber 1987 [1920]: 546-552; Schwinn 2001: 159-163) y el segundo al amor como uno de los “medios de comunicación simbólicamente generalizados” de la sociedad moderna, diferenciada por funciones (Luhmann 1982: 21-39; Luhmann 2008: 12-25; Werber 2012: 157-162). Al respecto, como se deja ver en algunas interpretaciones (Frisby 1998: 280; Sabido Ramos 2015: 209), en la filosofía vitalista del último Simmel, el amor es retratado como una “forma” con sentido propio, un reino autónomo con características singulares, una estructura en la que decanta y cristaliza la “vida” en su devenir e inquietud.

En este artículo el eje va a ser el Simmel tardío: aquí, como se insinuó recién, el planteo sobre los “mundos ideales” converge con una teorización vitalista del amor. Tanto la posibilidad de interpretar la perspectiva simmeliana de los “mundos ideales” como un enfoque sobre la diferenciación de los grandes reinos sociales de la Modernidad, como la posibilidad de observar el amor como uno de estos dominios, fue sugerido en la bibliografía secundaria, pero no ha sido desarrollado en detalle. Desde luego, el último Simmel será el centro de mis reflexiones, pero también aludiré a escritos anteriores.

Hechas estas precisiones, voy a comenzar por evidenciar cuáles son los rasgos generales de los “mundos ideales” (I). Luego, buscaré dar cuenta de las particularidades del amor, interpretándolo como uno de estos universos de sentido (II). A paso seguido, voy a examinar la interpretación que hace Simmel del amor platónico, exégesis que le sirve para mostrar la peculiaridad histórica del erotismo moderno (III). Por cierto, para una revisión contemporánea de la teoría de Simmel sobre los vínculos amorosos resulta insoslayable abordar de manera crítica su perspectiva de género: el binarismo masculino-femenino en el que se basa su enfoque. A esta cuestión le dedicaré la última parte del artículo (IV). Cierro estas páginas subrayando aspectos nodales del planteo bosquejado así como algunas estrecheces de la mirada simmeliana.

## I. Los “mundos ideales”: una teoría de la diferenciación

A lo largo de su obra, Simmel desarrolló una óptica que apunta a echar luz sobre el carácter procesual de la realidad y las estructuras en que esta fluidez queda atrapada, petrificada, estancada. Para comentar solo algunas de las maneras en que exploró este contraste, cabe mencionar que, mediante un enfoque empírico — sociológico, psicológico e histórico—, en *Introducción a la ciencia de la moral* (Simmel 2022 [1892/93]: 35-36) intentó sacudir las categorías de la ética, aparentemente, válidas de manera intemporal. Asimismo, en *Sociología* (Simmel 2014 [1908]: 113) buscó desentrañar lo social en “*status nascens*”, esto es, en su composición, disolución y recomposición incesante. Por eso, describió no solo las entidades más o menos estáticas en que cristaliza esta temporalidad —el Estado, las clases sociales, los partidos políticos—, sino, ante todo, las conexiones sociales efímeras, hilos que se atan, desatan y vuelve a anudarse. El ejemplo más palpable es el cruce fugaz de miradas en la calle. A su vez, en “El concepto y la tragedia de la cultura”, Simmel (2002a [1911]) expuso el antagonismo entre, por un parte, la subjetividad creadora, móvil y cambiante, y, por otra, el objeto, la obra coagulada, existente al margen del tiempo.

En referencia a los textos recién mencionados, el planteo que elaboró Simmel (2001 [1918]) en la obra póstuma *Intuición de la vida* constituye un intento de coronar su proyecto intelectual explicitando las raíces metafísicas del contraste y la unidad de lo fluctuante y lo coagulado. Desde luego, mi exposición de las disquisiciones simmelianas en el primer capítulo de esta obra, titulado “La trascendencia de la vida”, no pretende mostrar todas las implicancias de su noción de “vida”. Aquí referiré de modo esquemático solo a uno de sus aspectos a los efectos de iluminar luego las diversas aristas del concepto de “mundo ideal”.

A propósito, Simmel sostiene (2001 [1918]: 23) que a la “vida” la caracteriza el hecho de que “la trascendencia le es inmanente”. Esto implica que siempre está en desenvolvimiento, en movimiento, pero, a su vez, se plasma en “formas” en las que se torna rígida, “formas” con las que, sin embargo, rompe constantemente. El sociólogo y filósofo berlinés resume esta perspectiva señalando que la vida es “más-vida” y “más-que-vida” (Simmel, 2001 [1918]: 27). Nunca está limitada a un instante

puntual y cerrado, siempre se extiende más allá, rebasándolo. De tal modo, es un plus, un incremento, una potenciación de sí misma. Sin embargo, la “vida” incluye su contrario, o sea, las “formas” en que se estructura y que paralizan hasta nuevo aviso su devenir. Este es el “más-que-vida”. En suma, el concepto que forjó Simmel abarca lo fluctuante y lo estático en una reciprocidad que no hace alto en ninguno de los dos polos. Esta figura especulativa que, por ser de corte metafísico, representa la noción de “vida”, puede expresarse con instrumentos teóricos más usuales como los de sujeto y objeto. Precisamente, en su enfoque de la cultura, como mencioné con anterioridad, Simmel había entendido al sujeto como *locus* de lo fluctuante y al objeto como *locus* de lo estático. En el último libro de Simmel, la “vida” constituye la unidad abarcadora de estos dos opuestos así como su infinita reciprocidad. De acuerdo a Vladimir Jankélévitch (2007: 59), “[l]a vida es un absoluto superior a la dualidad conceptual del objeto y del sujeto”. Vemos, entonces, que Simmel puede considerarse como un antecedente de sociólogos posteriores que, como Pierre Bourdieu, entre otros, intentaron conciliar la supuesta escisión entre el subjetivismo y el objetivismo (*cfr.*, Bourdieu y Wacquant 2005: 30-36).

Recuperando ahora el capítulo segundo de *Intuición de la vida* (Simmel 2001 [1918]: 33-77), que lleva por título “De la vida a la idea”, voy a detallar y sistematizar una serie de características que definen a los “mundos ideales”. En este concepto, como se verá luego, se plasma el dinamismo que se da entre el flujo vital y las estructuras en las que cristaliza. En efecto, los “mundos ideales” son “formas” que se pueden definir a partir de las siguientes dimensiones, a saber:

1. *Universalismo*. Un “mundo ideal” es la unificación de los fragmentos de la realidad bajo un concepto específico. Entre otros, refiere Simmel al “mundo ideal” del arte, al de la ciencia, el de la religión, el de la economía. Estas unificaciones tienen un carácter universal y, por esta razón, son “mundos”: abarcan el conjunto de la realidad bajo un punto de vista. Vale mencionar un ejemplo de este universalismo de los “mundos ideales”. Referiré al caso de la economía, uno de los que Simmel más diseccionó. En efecto, el autor plantea una analogía entre la entidad divina, por un lado, y, por otro, el circulante monetario. “La esencia más profunda de la idea de Dios yace en que toda la multiplicidad del mundo logra su unidad en ella, que esta idea, según las bellas palabras de Nicolás de Cusa, es la *coincidentia oppositorum*”, sostiene

Simmel (2018 [1889]: 275). Y algo semejante ocurre con el dinero: unifica el mundo en cuanto, según expresa el autor, es el “*tertium comparationis*”, la interfaz, de los objetos y las prestaciones más disimiles. Podríamos decir que vislumbrar el mundo con un prisma económico implica cuantificar cada objeto y actividad, ponerle un precio. El capitalismo neoliberal de nuestros días —agrego yo— es un gran “supermercado”, donde, por ejemplo, los sentimientos y la creatividad son recursos que se exigen al ponerle un precio a la mano de obra en un contexto donde se desdibujó la figura del trabajador, convertido ahora en “emprendedor” (Bröckling 2016).

2. *Mutua exclusión*. Los “mundos ideales” implican límites. En palabras del autor: “Esos mundos no son susceptibles de mezcolanza, de propagación, de cruzamientos mutuos, pues cada uno de ellos predica ya en su lenguaje especial toda la materia del mundo (...)” (Simmel 2001 [1918]: 34). Una vez más, un ejemplo claro es el de la economía, en este caso, en su interacción con otros ámbitos sociales. Simmel no menciona la esfera de la política entre los “mundos ideales”, pero, al tratar el tema del soborno en el marco de sus análisis del intercambio dinerario, deja ver cuál es la base de este dominio social. La política es el reino de la acción por convicción personal. Ciertamente, el soborno no es un hecho atípico, en efecto, el dinero moderno es sumamente adecuado para que ocurra. Al ser cada vez más intangible, en contraste con el soborno mediante bienes materiales, facilita que el pase de valores de una mano a la otra quede en el ámbito del secreto. Como indica Simmel (2013 [1900]: 458) “[c]on dinero (...) se puede sobornar a alguien sin que él mismo se dé cuenta [...]”. Sin embargo, el límite entre la política y la economía no queda borrado por la frecuencia y la facilidad con que se da el soborno en la Modernidad, este límite está marcado por la circunstancia de que, “(...) cuando no se puede conseguir [ocultar el soborno], acarrea la degradación más evidente de la persona en cuestión” (Simmel 2013 [1900]: 458). El contraste entre precio y dignidad, que Simmel (2013 [1900]: 446 y 458), en su interpretación de la economía monetaria moderna, retoma de la filosofía moral criticista (Kant 2015 [1785]: 88-89), marca el límite entre la economía y la política.

3. *Objetividad y contingencia*. En cuanto al vínculo del sujeto con los “mundos ideales”, puede indicarse que lo preexisten, son entidades objetivas, o sea, “(...) más parecemos poder descubrir y conquistar que crear [los «mundos ideales»]” (Simmel 2001 [1918]: 38). Cada sujeto, de hecho, actualiza estas estructuras que recibe en herencia. Se trata de “(...) la objetivación en conceptos y formaciones, que, yendo más allá del momento de su nacimiento, pasan a ser *tale quale* posesión reproducible de un número ilimitado de descendientes (...)” (Simmel 2001 [1918]: 20). En tanto sujetos observamos la realidad a partir de diversas ópticas que constituyen estructuras objetivas superiores a nosotros. Sin embargo, no hay en Simmel un determinismo que no deje ningún resquicio para la contingencia. De hecho, en las “formas” se congela la inquietud que caracteriza a la “vida”, pero ésta siempre las trasciende. Como seres humanos nos movemos entre un “más-firme” y un “más-suelto” (Simmel 2001 [1918]: 15), en otras palabras, entre las estructuras estáticas y el acaecer de lo imprevisto, que conmueve las “formas”.

4. *Emancipación frente a los nexos teleológicos*. En cuanto a la génesis de los “mundos ideales”, sostiene el autor que estos reinos son “formas” que produjo la “vida” en su propio devenir, pero se convirtieron en figuras autónomas, que, mediante un giro, pusieron a la “vida” al servicio de ellas. La “vida” en su fluidez, sin estructuras que se sostengan por sí mismas, es el terreno de la praxis que se vale de determinados medios para conseguir ciertos fines. Sumergidos en este encadenamiento de medios y fines, los reinos autónomos posteriores constituyen “preformas”, se hallan en la “vida” en estado embrionario. Un “mundo ideal” emerge cuando un medio, una “preforma”, gana sentido propio, independizándose de las cadenas teleológicas y convirtiéndose en una estructura objetiva. Su carácter “ideal”, precisamente, consiste en haber conquistado esta autonomía frente al finalismo de la praxis.

Aquí vale hacer dos señalamientos que evidencian el desarrollo de este planteo a lo largo de la obra del autor, así como un sutil matiz de *Intuición de la vida* (Simmel 2001 [1918]). En primer lugar, la perspectiva de una emancipación de los “mundos ideales” frente a las cadenas de medios y fines no es otra cosa que una reformulación de una tesis que está desde el comienzo en los escritos de Simmel, esto es, la tesis de la inversión de los medios y los fines. Aquello que en su origen es un simple medio se convierte en un fin último. Por ejemplo, las normas que tienen una

utilidad social clara luego son obedecidas sin ninguna razón evidente. Este planteo sobre el bucle que traslada la importancia del fin al medio y aparece ya en los escritos tempranos de Simmel (2022 [1892/93]: v.gr., 202 ; 2018 [1889]: 260-263) es retomado luego en *Filosofía del dinero* (Simmel 2013 [1900]: 261-284). Entonces, si bien el autor utiliza este enfoque para desentrañar diversos fenómenos, preferentemente, recurre a él para dar cuenta del circulante dinerario moderno: se trata del caso por antonomasia de un simple medio que se convierte en un fin en sí mismo. Tal es la situación con el avaro, por ejemplo. Como se dijo en la introducción de este artículo, en la bibliografía de comentario este planteo ha sido recuperado como una teoría de la diferenciación de la esfera de la economía monetaria moderna (Schimank 1996: 69-78). Ahora bien, la perspectiva de una autonomización de los “mundos ideales” frente al nexo práctico medio-fin va un paso más allá. El planteo vitalista de Simmel deja al margen por completo la categoría de propósito. “El ser humano ha llegado a una fase de existencia que está por encima de la finalidad. Su valor más peculiar es que puede obrar sin finalidad”, se lee en *Intuición de la vida* (Simmel 2001 [1918]: 42. Traducción modificada). La libertad humana consiste en la emancipación frente a la satisfacción inevitable de necesidades orgánicas, es decir, al cumplimiento de ciertos fines naturales inexorables. Este es el matiz peculiar de *Intuición de la vida*: el ser humano toma distancia frente al carácter instrumental de sus actos. Hacer algo totalmente inútil es nuestra libertad. Dicho esto, en segundo lugar, la teoría de los “mundos ideales” se hace eco de la filosofía de la cultura que Simmel venía desarrollando años atrás, enfoque que, asimismo, fue interpretado como una perspectiva de la diferenciación de los órdenes sociales modernos (Petzke 2011). Por una parte, la noción de “preforma” ya se encuentra insinuada, por ejemplo, en el ensayo “La aventura”. Allí sostiene Simmel (2002b [1911]: 39-40) que “(...) en todas partes late la forma artística, la impronta religiosa, la coloración del valor moral (...)” y añade: “(...) solo cuando dejan atrás la medida y la condición fragmentaria y confusa en que aparecen y desaparecen en la vida corriente, y acceden al dominio sobre la materia de la vida, es cuando se convierten en esas formas puras”. Por otra parte, la extensión del planteo marxista del fetichismo de la mercancía a todas las áreas culturales, sugerida en “El concepto y la tragedia de la cultura” (Simmel 2002a [1911]: 350), en

concreto, el hecho de que el sujeto engendre un objeto que luego lo convierte en su sirviente, prelude la dinámica que registra Simmel entre la “vida” y las “formas”.

5. *Historicidad*. Los “mundos ideales”, por último, adquieren una coloración determinada en distintas épocas. Para continuar con el ejemplo de la economía, Simmel (2013 [1900]: 135-227) muestra que, en su desarrollo histórico, el dinero va pasando de un valor sustancial a uno cada vez más simbólico. Este enfoque permite comprender una progresión que sigue hasta el presente: comenzando, *v.gr.*, por las ballenas en Fiji y las ratas en la Isla de Pascua (McLuhan 1996: 147), animales que son empleados como dinero en estas comunidades, pasando por el metalismo y el fin del patrón oro, el auge de las tarjetas de crédito y, en la actualidad, las criptomonedas, el dinero se hace cada vez más intangible. Y con este devenir se universaliza y acelera el intercambio monetario, antes limitado por la materialidad del dinero. Asimismo, la circulación económica se hace cada vez más incolora, impersonal, ajena a los vínculos marcados por la subjetividad. Con esto traza sus límites frente a otras áreas sociales, como ya se vio con el caso del soborno. Por otro lado, este proceso de creciente abstracción es la condición de posibilidad del “(...) viraje perfecto gracias al cual la economía se convierte realmente en un mundo para sí (...)” (Simmel 2001 [1918]: 75). Esta emancipación frente a los encadenamientos de fines y medios vitales se testimonia de la manera más evidente en la dinámica autorreferencial del capitalismo financiero que no responde a ninguna necesidad humana concreta, de hecho, suele ir contra todas ellas: el hambre, el vestido, el refugio. Por último, el devenir histórico de la economía muestra que los “mundos ideales” constituyen estructuras objetivas, pero abiertas a las transformaciones. Las mutaciones del dinero son un ejemplo patente, pero también el ensayo de diferentes modos de organización económica: liberalismo, socialismo, neoliberalismo, terceras vías.

Dicho esto, en *Intuición de la vida*, sostiene Simmel (2001 [1918]: 47. Traducción modificada) que los “mundos ideales” —“formas” desprendidas de la “vida”— componen los diferentes “ámbitos culturales” modernos: refiere a la ciencia, el arte, la religión, el derecho, la economía y la moralidad. Este texto contiene breves alusiones sobre el amor pero no parece considerar el autor que constituya uno de estos dominios autónomos. Esta perspectiva habrá que buscarla en otros escritos póstumos del autor como “El Eros platónico y el Eros moderno” (Simmel 2004a [1923])

y “Sobre el amor” (Simmel 2004b [1923]). En base a estos textos, intentaré explicitar en la siguiente sección cómo los elementos que definen a los “mundos ideales” en general adquieren contornos peculiares en el caso del amor.

## **II. El amor moderno: la autonomía de un horizonte de sentido**

Tras las precisiones generales de la sección anterior, veamos ahora cómo las características de los “mundos ideales” adquieren especificidad en el caso del amor. Al respecto, puede conjeturarse que el universalismo que define a estas esferas de sentido —el primero de los rasgos de estos dominios culturales que detallé antes— lleva a Simmel a delinear un concepto amplio del sentimiento amoroso:

El amor a Dios y a la patria, el amor cristiano al prójimo y [el amor] entre el hombre y la mujer, el amor al amigo y el práctico-racional del ideal humanitario son suficientemente variados; además se habla con razón del amor hacia cosas inanimadas, no solo hacia ideales o estilos de vida, sino también hacia paisajes, cosas útiles y obras de arte. (Simmel 2004b [1923]: 121. Mi traducción)

De tal modo, el amor no implica necesariamente un vínculo entre sujetos, sino, en algunos casos, entre sujetos y objetos. Este enfoque permite concebir vínculos amorosos humano-técnicos, de hecho, la producción cinematográfica de ciencia ficción abunda en ejemplos. Por tomar solo dos: en *Her*, de Spike Jonze (2013), Theodore (Joaquín Phoenix) desarrolla un vínculo amoroso con Samantha (Scarlett Johanson), un sistema operativo. A su vez, en *Titane*, de Julia Ducournau (2021), Alexia (Agathe Rousselle), que a lo largo de la historia se convierte en Adrien, en una de las escenas del comienzo del film, tiene relaciones sexuales con un auto, para, finalmente —*spoiler alert!*— dar a luz a un *cyborg*. No obstante, Simmel centra sus consideraciones sobre la Modernidad en el nexo amoroso intersubjetivo, precisamente, en la diada heterosexual. Volveré más adelante sobre este tema.

Yendo ahora a otro de los aspectos que definen a los vínculos amorosos, mencioné en la sección anterior que los “mundos ideales” se excluyen mutuamente. Cada uno configura la realidad bajo un punto de vista particular. Por eso es que se puede elaborar en base a este planteo simmeliano una teoría de la diferenciación de las grandes áreas de la vida social. Lo distintivo del cosmos amoroso se asoma con

nitidez al contrastarlo con el reino de la economía monetaria, que sirvió de ejemplo en las páginas previas. En el contexto del intercambio dinerario los seres humanos no participan como personalidades completas, sino cumpliendo un rol específico. “[L]a división moderna del trabajo (...) hace desaparecer a las personalidades detrás de sus funciones”, advierte Simmel (2013 [1900]: 345). En otros términos: “El proveedor, el capitalista y el trabajador, de los que el sujeto es dependiente, no actúan en absoluto como personalidades debido a que solo participan en la relación [social] aportando únicamente uno de los rasgos” (Simmel 2013 [1900]: 344). Pero lo que hace al ser humano una entidad única e irremplazable no es una u otra de sus características, sino el conjunto de ellas. Hacia esa unidad e integridad apunta el amor. Se podría decir que, en la Modernidad, la economía es el ámbito del anonimato, mientras que el amor es el escenario de la individualidad. En palabras de Simmel: “Las características de una persona pueden ser muy valiosas, pero el sentimiento [amoroso] se dirige hacia la unidad y la totalidad subyacente (...)” (Simmel 2004a [1923]: 186. Mi traducción). Asimismo, es el ser humano completo el que ama, no una parte circunspecta de su persona. A tal punto el amor no depende de ningún elemento fáctico del alter ego que, por el contrario, la persona amada es construida por el sentimiento amoroso. Así como la persona que tengo en frente es “mi representación”, también es “mi amor”, nos dice Simmel (2004b [1923]: 124. Mi traducción). E igualmente la subjetividad de quien ama es transformada por su sentimiento. Uno de los aforismos que aparece en las últimas páginas de “Sobre el amor” advierte con un tono un tanto críptico: “Lo que en todo caso no es el ser humano erótico: un ahorrador hogareño, un profesional diferenciado, un hipocondríaco” (Simmel 2004b [1923]: 159. Mi traducción). Podría decirse que el amor es un sentimiento que abarca la subjetividad completa, la propia y la ajena. Su opuesto, en primer lugar, es la actitud precavida de la persona económicamente frugal, en segundo lugar, la entrega parcial y especializada que supone la división del trabajo y, por último, el temor sin raíces en lo profundo de la vida que implica la hipocondría, un miedo que anida en la superficie, en lo sintomático, sin correlato en las entrañas del sujeto. En “La aventura”, Simmel (2002b [1911]: 17-41) además sostiene que el vínculo erótico, entre otras cosas, ha de entenderse como un “don gratuito”, lo cual agrega argumentos para su diferenciación frente a la esfera económica. El amor ajeno, se lee en este ensayo, “(...) es un regalo, algo que no se

puede «ganar», ni siquiera con cantidad alguna de amor, porque el amor escapa a cualquier (...) arreglo de cuentas recíproco” (Simmel 2002b [1911]: 31). Pero además el amor tiene una afinidad consustancial con la aventura, ninguna otra circunstancia es para Simmel más propensa a la aventura que el encuentro erótico. La aventura, para señalarlo sucintamente, es aquel instante sin relación con el pasado y el futuro, pero pleno de sentido. Es una vivencia disruptiva frente al encadenamiento secuencial y racional del tiempo cronológico. Cuando el nexo amoroso adquiere una forma aventurera es de breve duración, pero toca una fibra central de las personas. Conjuga “(...) el entusiasmo culminado de forma momentánea y que se desploma abruptamente, y lo imperecedero, en cuya idea cobra expresión temporal la mística destinación de dos almas, la una a la otra y a una unidad superior” (Simmel 2002b [1911]: 32). En breve: el amor es un punto de fuga frente a la racionalidad capitalista moderna en tanto abarca la totalidad de la persona, lo que es más, es un regalo, lo contrapuesto al intercambio monetario. Y tanto más disruptivo es el amor cuanto más aventurero es. Se podría considerar, entonces, que el amor no es una esfera más entre otras, pues presenta un potencial crítico frente a las dinámicas del capitalismo moderno.<sup>2</sup>

Ahora bien, en cuanto al carácter excepcional de los vínculos íntimos, como señala Olga Sabido Ramos (2015: 210) “[e]sta característica [del amor], que consiste en convertir al otro en alguien irrepetible y único es lo que otros autores denominarán «amor romántico»”. A propósito, voy a mencionar dos perspectivas sociológicas recientes que ponen en cuestión la experiencia occidental y moderna del “amor romántico” en tanto eje de un dominio social antagónico a la economía capitalista, vínculo social al que Simmel le da fundamento teórico. Por un lado, Viviana Zelizer (2009) en *La negociación de la intimidad*, examinando situaciones empíricas concretas y revisando críticamente el enfoque que denomina de “esferas separadas y mundos hostiles”, muestra la imbricación cotidiana de la intimidad y las transacciones económicas. Por otro lado, Eva Illouz (2010) en *El consumo de la utopía romántica*, evidencia que el carácter transgresor de los vínculos eróticos modernos es un fuego

---

<sup>2</sup> Un lugar similar ocupa el arte en el enfoque de Simmel (2002a [1911]), perspectiva que conecta su planteo con el de la Escuela de Frankfurt. Al respecto, *cfr.* Prestifilippo (2018), quien, no obstante, hace una crítica de las teorías de la diferenciación en base al planteo de Theodor Adorno.

encendido por las usinas de la economía contemporánea. En sus propios términos: “Mediante su incorporación a la esfera del ocio, el amor romántico se afianza profundamente en la tradición que avala el desorden del individuo frente al orden del grupo, solo que ahora esa convalidación se expresa en el idioma consumista de la cultura posmoderna” (Illouz 2010: 30). Por cierto, Weber y Luhmann, cada uno con perspectivas teóricas distintas, coinciden parcialmente con la interpretación de Simmel que ubica los vínculos amorosos en un lugar excepcional frente a otras áreas de la vida social, lo cual, desde luego, no ha de llamar la atención ya que las tres perspectivas enfocan el tema desde el punto de vista de la diferenciación de ámbitos sociales modernos. En este terreno, la concepción del erotismo que delinea Weber (1987 [1920]) en el “Excurso” es cercana, en gran medida, a la de Simmel, aunque el primero pone mayor énfasis en el acto sexual, mientras que el segundo, como se verá luego, distingue el amor y el sexo, sin excluir, por supuesto, el nexos carnal en el marco del vínculo erótico. Para Weber, al igual que para Simmel, esta área de la vida social es un punto de fuga frente a los encadenamientos racionales modernos. En Weber (1987 [1920]: 546), concebido como el “mayor poder irracional de la vida”, el erotismo es una forma de redención y plenitud intramundana, en competencia con la promesa religiosa de salvación extramundana. No es difícil encontrar notas de la aventura amorosa que retrata Simmel en la interpretación que hace Weber del erotismo moderno: en esta vivencia particular “(...) el amante se siente injertado en el núcleo de lo auténticamente viviente (...) y se sabe sustraído tanto a las frías manos esqueléticas de las estructuras racionales como al embotamiento de la rutina cotidiana” (Weber 1987 [1920]: 550). Sin los destellos redentores que el amor tiene en Weber y Simmel, no obstante, Luhmann comparte con estos clásicos de la sociología la caracterización del ámbito de la intimidad como un islote de excepcionalidad en la Modernidad. El amor es el terreno de la individualidad, mientras que los otros “subsistemas sociales” están definidos por la impersonalidad (Luhmann 1982: 13-19; Luhmann 2008: 12-25; Werber 2012: 157-162). En otras palabras, en la sociedad actual, afirma Luhmann (1982: 14. Mi traducción y subrayado) en *El amor como pasión*, “(...) se posibilitan relaciones sociales en las que se hacen significativas (...) todas las características de una persona individual”. Este pasaje muestra que para Luhmann, como para Simmel, el amor abarca la totalidad y singularidad de la persona.

Por tanto, se puede afirmar que el lugar especial y único que tiene el amor en las teorías de la diferenciación de las grandes áreas sociales lleva a que compartan una misma limitación: la dificultad para dar cuenta del cruce de los vínculos íntimos con las dinámicas económicas.<sup>3</sup> En efecto, una de las tendencias que se deduce del análisis que hace Simmel del intercambio monetario es que el dinero tiende a abarcar cada vez más vínculos sociales, cuestión que entra en contradicción con la perspectiva de la diferenciación, que pretende marcar los límites de cada ámbito social.

Dicho esto, se puede considerar que el fenómeno amoroso está configurado como un “mundo ideal”, una estructura objetiva que precede a cada vínculo amoroso concreto. No obstante, Simmel advierte que estos nexos sociales no son una mera iteración de patrones culturales. Cada amor es singular, como veremos luego, tiene su propia “ley”. Pero no solo todo nexo amoroso tiene un carácter peculiar, asimismo, los tipos de vínculo en que cristalizan las relaciones íntimas se van transformando a lo largo de la historia. La Modernidad no está cerrada a reformulaciones e innovaciones de la intimidad. Así, el autor hace una crítica de la institución matrimonial. En efecto, en el breve ensayo titulado “Fragmentos de una filosofía del amor” (Simmel 2007 [1907]) considera que al asociar el amor y el matrimonio se confunde la intensidad del vínculo con su duración. No es inherente a la profundidad de un sentimiento la extensión temporal. De tal modo, sostiene Simmel (2007 [1907]: 119) que “(...) es totalmente falsa la conclusión de que todo amor auténtico y verdadero debería hallar su expresión única y natural en el matrimonio”. Y agrega que

[E]l proceso de diferenciación de la cultura moderna tiende a sustituir la cualidad de la duración del amor por sus restantes cualidades valorativas, otorgando a estas últimas una existencia cada vez más independiente. Si esto es correcto, representa quizá el momento más íntimo y profundo de un proceso que probablemente lleve a una redefinición de nuestra forma actual del matrimonio e incluso a nuevas formas de pareja, que hoy nadie puede sospechar, ni mucho menos profetizar (...). (Simmel 2007 [1907]: 119)

---

<sup>3</sup> Por supuesto, hay que mencionar aquí, aunque sea someramente, al menos un contraste teórico entre estas perspectivas que no puedo exponer en detalle aquí: Simmel —igual que Weber— ubica el amor en el terreno de lo afectivo, por el contrario, para Luhmann no es un sentimiento, sino un modo de comunicación. Precisamente, este enfoque remite a su abordaje antihumanista de lo social (*cfr.* Werber 2012: 160-161).

Esto muestra que modalidades vinculares, como el “poliamor” y las “parejas abiertas”, que han estado en el centro del discurso público de los últimos años, podrían entrar en la teorización simmeliana del erotismo moderno, el que, si bien constituye una estructura objetiva, da lugar a formas novedosa de nexo social: las mencionadas y otras que en el presente no podemos “sospechar”, ni “profetizar”, como diría Simmel. También aquí el cine ofrece ejemplos sugerentes. En *Crimes of the future*, film distópico de David Cronenberg (2022), Timlin (Kristen Stewart), funcionaria pública que se desempeña en una oficina para el control biopolítico de la población, le susurra al oído a Saul Tenser (Viggo Mortensen), un performer que hace arte sometiendo su cuerpo a prácticas quirúrgicas, una frase provocadora: “*Surgery is the new sex*”.

No obstante, a propósito de la sexualidad y completando este retrato del amor moderno, señalé en la sección anterior que una “preforma” se convierte en un dominio autónomo, en otras palabras, en una “forma” que trasciende a la “vida”, en cuanto deja de ser un simple medio para un fin. En este sentido, en la filosofía que elaboró el Simmel tardío, como correctamente advirtió Martin Heidegger en *Ser y tiempo* (2006 [1927]: 269), no hay “(...) una clara distinción entre la problemática óntico-biológica y la ontológico-existencial”. Por momentos, el concepto de “vida” parece caracterizar al ser humano no solo en su dimensión, por así decirlo, espiritual, sino también biológica. En este plano, el “más-vida” es interpretado por Simmel como la reproducción de la especie. Por tanto, mientras el fenómeno amoroso constituya un medio para el fin de la multiplicación de los ejemplares humanos, todavía no puede ser considerado como un “mundo ideal”, un dominio social autónomo. Es cuando se convierte en “más-que-vida” que adquiere este estatus. En esta instancia, por tanto, el amor no coincide con la reproducción. Sin embargo, tampoco coincide siempre con la sexualidad, incluso si ésta carece de toda finalidad reproductiva. El amor, considera Simmel, difiere del acto sexual en el caso en que éste reduzca a ego y alter ego al aspecto carnal de sus personalidades, a una de sus características. Hay que recordar que, en la óptica del autor, el amor moderno abarca a sus partícipes íntegramente, es decir, a las personas en calidad de individuos. De tal manera, considera Simmel que hay “naturalezas eróticas” tanto sexuales como no sexuales. El nudo de los vínculos amorosos no es aquí la sexualidad, sino que las personas adquieran el carácter de

seres únicos e irrepetibles. También se puede advertir en este punto que en el planteo simmeliano hay pistas para pensar modalidades de vínculo amoroso distintas a la hegemónica, como la orientación “asexual”.

En resumen, el amor moderno, en tanto “mundo ideal”, se caracteriza, en primer lugar, por un universalismo que trasciende los vínculos entre humanos para abarcar también entidades ideales o materiales, aunque Simmel se concentra en la diada heterosexual. Asimismo, en segundo lugar, el límite entre la intimidad y otras esferas sociales se hace patente en la mutua exclusión de las dinámicas económicas y las amorosas. El intercambio monetario es impersonal, mientras el amor abarca a la individualidad completa. Además el nexo dinerario implica una entrega de equivalentes, en tanto el amor es un regalo. En añadidura la vivencia amorosa, cuando toma la forma de la aventura, aparece para Simmel como un punto de fuga frente a la racionalidad capitalista. En tercer lugar, si bien el amor es una estructura objetiva, la crítica que el autor hace a la institución matrimonial muestra su contingencia. Por último, cuando se emancipa de los nexos medio-fin, convirtiéndose en una órbita de sentido por derecho propio, se distingue de la reproducción. Pero también se distingue del encuentro sexual, cuando éste no apunta a la persona en su totalidad. Tras estas precisiones, pasaré a examinar la peculiaridad histórica del amor moderno.

### **III. El amor platónico a través del lente de Simmel**

Con el propósito de mostrar la historicidad de la experiencia amorosa moderna, en “El Eros platónico y el Eros moderno”, Simmel (2004a [1923]) la compara con la concepción del amor de la Antigua Grecia que ve condensada en la filosofía de Platón. La estrategia que utilizaré para presentar la perspectiva del griego será dejarme orientar por los aspectos de este planteo filosófico a los que Simmel refiere. Por tanto, el retrato que ofreceré del amor platónico no pretende hacer aportes sustantivos a su exégesis y tampoco busca ser exhaustivo. El centro de gravedad es Simmel y su definición del erotismo moderno como un fenómeno histórico. Dicho esto, hay que comenzar por mencionar cómo se aproxima Simmel a los escritos de Platón.

En primer lugar, en la interpretación simmeliana esta filosofía se convierte en un documento histórico del amor premoderno. De hecho, esta operación exegetica es

semejante a la de otros textos del autor. Por ejemplo, en *Introducción a la ciencia de la moral* (Simmel 2022 [1892/93]) enfoca de esta manera los conceptos de felicidad, egoísmo y altruismo, libertad y otros tantos. El objetivo de esta obra de juventud — recordémoslo— era dar cuenta de manera empírica de nociones que en la filosofía moral tenían un carácter especulativo. Así, Simmel muestra, por ejemplo, que el concepto de deber no tiene ningún contenido intrínseco, sino que es una forma vacía, que se llena de contenidos heterogéneos, e incluso opuestos, de acuerdo a las circunstancias sociohistóricas. De igual modo, en el último capítulo de *Cuestiones fundamentales de sociología* (Simmel 2003 [1917]: 103-139) distingue el individualismo del siglo XVIII —igualitario— y el del siglo XIX —diferencial—. En este marco, *v.gr.*, la filosofía kantiana, cuyo trascendentalismo la posicionaría al margen de todo contexto específico, es tratada, por el contrario, como un documento de época: el criticismo expone un modo de concebir la individualidad propio del siglo XVIII, un individualismo de la igualdad. La subjetividad trascendental es el núcleo homogéneo de todo ser humano. En este sentido, el amor platónico condensaría la experiencia erótica de la Antigua Grecia. Por cierto, este abordaje no resulta exento de polémica ya que el enfoque de Platón presenta algunos “mensajes revolucionarios para la cultura helénica del siglo IV” (Reale 2004: 40), entre ellos, la consideración de Eros no como un dios, sino como un demonio. Volveré sobre esto.

En segundo lugar, por las nociones a las que alude, cabe suponer que Simmel toma por referencia, sobre todo, el *Banquete*, el más célebre escrito de Platón sobre el amor. En efecto, habitualmente, Simmel alude a otros pensadores sin indicar con precisión qué textos fundamentan sus interpretaciones y esta no es la excepción. Ahora bien, al tomar por referencia el *Banquete*, pero no al *Fedro*, otro escrito importante en este terreno, Simmel deja afuera de su interpretación la relación entre el amor y lo irracional (Dodds 1997: 71 y 205), cuestión que tiene importancia en su propia perspectiva sobre el erotismo moderno. De hecho, en “El Eros platónico y el Eros moderno”, Simmel (2004a [1923]: 178) refiere a la relación entre el amor y la inmortalidad del alma, concretamente, al enamoramiento en tanto “reminiscencia” de lo “bello”, tema central en el *Fedro*, pero no recupera un contraste sugerente con el *Banquete*, a saber: en este otro escrito, Platón entiende el amor como una forma de locura. Así, pone en boca de Sócrates, quien representa al propio Platón, estas

palabras: “[A] través de esta demencia [o sea, el amor], que por cierto es un don que los dioses nos otorgan, nos llegan grandes bienes” (*Fedro*, 244a). Y más adelante afirma Sócrates: “[A]l partícipe de esta manía, al amante de los bellos, se le llama enamorado” (*Fedro*, 249e).

Por último, Simmel abstrae los conceptos de la escritura platónica, dejando al margen los aspectos literarios, donde, de hecho, se pueden descubrir algunos elementos históricos de la vida social en la Antigua Grecia, por ejemplo, el significado que tenía la tradición de realizar banquetes, escenario donde se sitúa el conocido texto de Platón. Asimismo, algunos discursos presentes en el *Banquete*, como el de Pausanias, expresan perspectivas de aquellos tiempos sobre cuestiones moralmente controversiales, como la pederastia (Jaeger 2001: 571-573). En síntesis: el enfoque de Simmel sobre el amor platónico no ha de considerarse como un examen pormenorizado del erotismo en los comienzos de la cultura occidental, más bien, en “El Eros platónico y el Eros moderno” (Simmel 2004a [1923]) busca desarrollar su perspectiva del amor a contraluz de la filosofía desplegada en el *Banquete*.

A propósito, en este texto de Platón vemos desfilar siete discursos en este orden: el de Fedro, el literato; el de Pausanias, el orador político; el de Erixímaco, el médico; el de Aristófanes, el comediante; el de Agatón, el poeta trágico, cuyo éxito dramático es ocasión para la celebración del banquete; el de Sócrates, en el que se expresa el propio Platón, y que, en esta oportunidad, transmite las enseñanzas sobre el amor que obtuvo en sus intercambios con Diotima, la sacerdotisa; finalmente, el de Alcibíades, llegado de improviso al banquete, representa la figura del joven enamorado del filósofo que no logró acceder al sentido profundo del amor, teorizado y retratado poéticamente por Platón. El discurso en el que Sócrates narra sus encuentros con Diotima es la “cúspide del edificio” filosófico desarrollado en el *Banquete* (Jaeger 2001: 570). Y, aunque Simmel (2004a [1923]) no lo explicita, los conceptos que enfoca en “El Eros platónico y el Eros moderno” están contenidos en este discurso.

En este respecto, se puede decir que tanto el amor platónico como el amor moderno implica una metafísica, pero de muy distinto tipo en cada caso. En “El conflicto de la cultura moderna”, Simmel (1923 [1918]: 14-15. Traducción modificada) expresa claramente el contraste en cuestión, no solo en sentido filosófico, sino

también histórico. Así, señala que el concepto clave “[e]n la época clásica griega (...) era la idea del ser único, sustancial y divino”, mientras que en la Modernidad, tras pasar por distintas cosmovisiones, “(...) al principio del siglo XX (...) el concepto de vida se empeña por alcanzar su posición central”. De tal modo, como heredero de Friedrich Nietzsche y Arthur Schopenhauer, coloca el berlinés a la filosofía vitalista en el corazón de la etapa de la Modernidad de la que fue contemporáneo. Entonces, hay dos metafísicas en juego en la contraposición simmeliana del amor antiguo y el amor moderno: por un lado, la metafísica platónica trascendentalista, que recorta dos mundos, el empírico y el de las ideas; por otro, la metafísica simmeliana inmanentista, que no supone otro mundo, más allá del terrenal. Es en el seno de esta contienda metafísica donde Simmel encuentra que el amor platónico se diferencia tajantemente del erotismo moderno: en la metafísica de las ideas, el individuo no tiene ninguna relevancia, individuo que, en la óptica simmeliana, es el punto neurálgico de la Modernidad y, por tanto, del nexo erótico. En efecto, para Platón, el amor está estructurado en una serie ascendente de niveles que, articulados por la idea de “belleza”, llevan del mundo sensible al mundo de las ideas. Como sostiene Hans-Georg Gadamer (1999: 575), “(...) la característica metafísica de lo bello justamente [es] la ruptura del hiato entre idea y apariencia”. El primer escalón es el amor a la “belleza” de los cuerpos; el segundo a la “belleza” de las almas; el tercero a la “belleza” de las normas de conducta; el cuarto a la “belleza” de los conocimientos; y el último escalón es el amor a la “belleza en sí”, a la idea (*Banquete*, 209b-211c). Se advierte aquí que Platón, antes que Simmel, concibe el amor de una manera amplia, pues abarca las normas, el saber e incluso, en su punto máximo, el conocimiento de las esencias. No obstante, en este ascenso hasta la cima del erotismo la particularidad de cada ser humano no tiene ninguna importancia. En efecto, en el discurso de Sócrates, que rememora las enseñanzas de Diotima, queda muy claro: “[E]s una gran necesidad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos (...)”, y comprendido esto, hay que “(...) hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebató por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante” (*Banquete*, 210b). El amor primero a un cuerpo, luego a un segundo, a un tercero... es el trampolín para captar que la “belleza” es una idea y, tiene, por tanto, un carácter general y uniforme. En contrapunto, para Simmel la clave metafísica del amor moderno no está

en el plano trascendente y general de las ideas, sino en el carácter terrenal y peculiar de cada individuo. El eje de los nexos amorosos no es una característica de la persona, como podría ser la “belleza”, potencialmente compartida por muchas otras, como se advierte en la filosofía de Platón, sino la síntesis única de aspectos que hace a la singularidad de cada ser humano. El teórico alemán remite aquí a una noción que desarrolló en el último capítulo de *Intuición de la vida* (Simmel 2001 [1918]: 115-172), esto es, la de “ley individual”. El concepto de “ley individual” busca ofrecer un contraste al universalismo impersonal del “imperativo categórico”. Cada ser humano, por tanto, tiene su propia ley, que es objetiva, en tanto no es elegida. Se trata de ciertos lineamientos ideales inherentes a cada individuo, que buscan llegar a desplegarse en su vida. Por tanto, observa Simmel, del mismo modo

[T]iene que haber algo así como una ley individual de la erótica; en la relación incomparable de individuos incomparables hay un significado que se ciñe totalmente a ellos y sobresale frente a su manifestación superficial, un significado no dominado o justificado por una idea general de la belleza (...), sino solo por la idea de estas existencias individuales y su perfeccionamiento. (2004a [1923]: 186. Mi traducción)

Además de este contraste central en torno a la individualidad, en la óptica simmeliana, el amor moderno y el amor platónico se distinguen por la clase de nexo social que generan. Caracterizado como un ascenso gradual al conocimiento de las ideas, el vínculo erótico tiene un carácter pedagógico en la filosofía del griego. El amor busca procrear no solo en sentido biológico, sino también intelectual, siendo esta última forma de trascender la finitud humana la que mayor valor tiene de acuerdo a esta perspectiva. Hay seres humanos “fecundos según el alma”, se lee en el *Banquete* (209a). El modelo de este vínculo es la relación entre maestro y discípulo. En este caso, el amante

[E]n razón de su fecundidad, se apega a los cuerpos bellos (...) y si tropieza con un alma bella, noble y bien dotada por naturaleza, entonces muestra un gran interés por el conjunto; ante esta persona tiene a tal punto abundancia de razonamientos sobre la virtud, sobre cómo debe ser el hombre bueno y lo que debe practicar, e intenta educarlo. (*Banquete*, 209b)

Frente a esta intelectualización del erotismo, en la Modernidad el nexo amoroso tiene un carácter afectivo. De ahí que para el clásico de la sociología pueda ser un punto de fuga frente a la racionalización científica y económica, cuestión que se advierte sobre todo en el vínculo amoroso aventurero. En efecto, considera Simmel (2004a [1923]: 190) que, como búsqueda de la inmortalidad a través de una descendencia intelectual y como trampolín para acceder al plano ulterior de las ideas, el amor en Platón "(...) gana la coloración racional que es propia de toda relación entre medio y fin". Este punto del análisis es muy significativo, ya que, como señalé antes, según Simmel, el ámbito moderno de la intimidad se constituye precisamente al emanciparse de los nexos teleológicos.

Pero estas no son las únicas discrepancias entre una y otra forma de concebir el amor. Más arriba mencioné que Eros es presentado por Platón como un demonio y no como un dios. De hecho, constituye un "intermedio" entre dioses y humanos que los pone en "diálogo" (*Banquete*, 202b-203a). Precisamente, el amor, de un modo escalonado, eleva a los seres humanos desde el mundo sensible hasta el mundo inteligible, supraindividual. En contrapunto, el amor moderno es una relación terrenal entre seres humanos y ahí anida su metafísica (Simmel 2004a [1923]). Pero para Platón Eros es un "intermedio" en múltiples sentidos: en los términos mitológicos en que se ilustra su alumbramiento en el *Banquete* (203b-204a), Eros es el hijo de Poros, la abundancia, y Penía, la pobreza, engendrado en ocasión de la celebración del nacimiento de la diosa Afrodita. Simmel (2004a [1923]: 188) abstrae el contenido conceptual de la letra de Platón e interpreta que el amor para el griego representa un "intermedio" entre el "tener" y el "no-tener". Como también se advierte en el *Banquete* (200a), el amor "(...) desea aquello de lo que está falto y no lo desea si no está falto de ello". En tanto Eros, asimismo, es un "intermedio" entre, por un lado, lo "feo" y lo "bello" y, por otro, entre lo "malo" y lo "bueno", su anhelo es poseer lo "bello" y lo "bueno".<sup>4</sup> Pero el amor implica un afán de posesión que trasciende la

---

<sup>4</sup> Como señala Gadamer (1999: 567-585), en la filosofía de Platón la idea de lo "bello" tiene un nexo estrecho con la virtud. De hecho, muchas veces lo "bello" y lo "bueno" funcionan de modo intercambiable en la perspectiva platónica. Tanto lo "bello" como lo "bueno" excede lo condicionado y lo múltiple. La diferencia entre la idea de lo "bello" y la de lo "bueno" radica en su manifestación en el terreno de lo sensible: "Lo bello se distingue (...) del bien, que es lo completamente inaprensible, porque se apresa más fácilmente. (...) Lo bello atrae inmediatamente, mientras que las imágenes directrices de la virtud humana solo se reconocen oscuramente en el medio vidrioso de los fenómenos (...)" (Gadamer 1999: 574-575).

finitud. De ahí que, como “intermedio” entre lo “mortal” y lo “inmortal”, se eternice en la procreación, en las dos formas ya señaladas, pero, prioritariamente, en la producción de un legado intelectual. En suma: el amor es una búsqueda de posesión, pero no de la otra persona, sino de una entidad sustancial, esto es, la “belleza en sí”. Al respecto, Simmel (2004a [1923]) señala que el erotismo moderno no puede tener por objetivo alguna especie de posesión. Más allá de que no implica teleología alguna, lo que puede obtener el erotismo moderno es el amor recíproco. En ese sentido, en el alter ego hay algo que no se puede poseer, “(...) el carácter absoluto del yo individual levanta un muro entre un ser humano y otro (...) que convierte en ilusorio todo «tener» que pretenda ser más que hecho y conciencia de ser amado de manera recíproca” (Simmel 2004a [1923]: 188). Ahora bien, aunque el berlinés no defina el amor moderno a partir del “tener” y el “no-tener” platónico, esta dualidad es medular en la coquetería, fenómeno vinculado al erotismo. La coquetería, sobre la cual Simmel (2002c [1911]: 139-181) escribió célebres páginas, implica un comportamiento que reúne el entregarse al alter ego y, a la vez, rechazarlo, por tanto, conjuga la posesión y la carencia. Sin embargo, en su óptica, la dinámica entre el “tener” y el “no-tener” no toca a las profundidades del nexo amoroso: “[C]uando el amor arraiga en los últimos rincones del alma, esta alternancia del poseer y no poseer describe solo la faz de su manifestación superficial. La esencia del amor (...) no puede desaparecer cuando se sacia” (Simmel 2002c [1911]: 140).

Dicho esto, un último punto en que, de acuerdo a la óptica simmeliana, el amor platónico y el amor moderno discrepan tiene que ver con las cuestiones de género: aunque las relaciones heterosexuales no están ausentes en el *Banquete* (208e), puesto que quienes “(...) son fecundos (...) según el cuerpo se dirigen preferentemente a las mujeres (...)”, el vínculo amoroso privilegiado es homoerótico, marco en el que, a través del tándem maestro-discípulo, se trascendería la finitud en virtud del legado intelectual y en el que la “belleza” sensible conduciría la “belleza” como idea. Simmel, por el contrario, considera que en la Modernidad el vínculo amoroso por excelencia es heterosexual, de hecho, este tipo de vínculo es el único que está presente en sus escritos. En “El Eros platónico y el Eros moderno”, Simmel (2004a [1923]: 182) da una explicación sucinta de este contraste. Pues afirmar que en tiempos de Platón la relación entre los seres humanos se fundaba en la “igualdad del ser”, mientras que en

la Modernidad en la “complementación recíproca de lo distinto”. Pero ¿qué quiere decir “lo distinto”? Antes de tratar este tema quisiera compendiar del siguiente modo los contrapuntos señalados en las líneas previas:

Tabla 1: Dos formas del amor

	<b>Amor platónico</b>	<b>Amor moderno</b>
<b>Metafísica</b>	Trascendente y general (idea de "belleza")	Inmanente e individual ("ley individual")
<b>Carácter psicológico</b>	Intelectual	Afectivo
<b>Mediación</b>	Entre humanos y dioses	Entre humanos
<b>Objeto</b>	Posesión	Reciprocidad
<b>Tipo de vínculo</b>	Homorótico	Heterosexual

Fuente: elaboración propia

Pasaré ahora a examinar el binarismo femenino-masculino en el que se apoyan las reflexiones simmelianas del erotismo moderno.

#### **IV. En cuestiones de género: entre lo sociohistórico y el esencialismo**

En las observaciones de Simmel en torno al amor y sobre tópicos vinculados a este tema, como ya señalé, el eje es el vínculo heterosexual. Por cierto, las cuestiones de género atraviesan toda la obra del autor y no podré desarrollar aquí el problema en la complejidad de sus ramificaciones. Por tanto, me limitaré a hacer algunos comentarios sobre el binarismo de género femenino-masculino que está en la base del enfoque de Simmel, señalando cómo esta mirada dicotómica se manifiesta en la interpretación que hace de un fenómeno conectado con el erotismo, a saber: el acto sexual.

Ciertamente, nos resulta objetable actualmente una óptica dual sobre temas de género, óptica que además excluye identidades y vínculos por fuera del *mainstream* heterosexual. Pero no menos polémico es que Simmel inscriba el binarismo femenino-masculino en un plano metafísico —aquí sitúa “lo distinto” que se complementarían en los nexos amorosos modernos— en lugar de considerar esta dualidad como un producto de relaciones sociales en un momento histórico determinado. No obstante, matizando estas afirmaciones, hay que señalar que a Simmel no se le escapa que las relaciones de género implican constelaciones de dominación y que el marco normativo de la vida social moderna lleva la impronta de esta asimetría de poder. Así, en “Lo relativo y lo absoluto en el problema de los sexos”, en una referencia implícita a la filosofía hegeliana, Simmel compara (2002d [1911]:

88-89. Subrayado en el original) los vínculos de género con la relación amo-esclavo y señala que en la Modernidad se equipara aquello asociado al género masculino con lo “humano-general”, es decir, “(...) normas que rigen por igual en las manifestaciones singulares de lo masculino y lo femenino, [lo que] depende, a través de muchas mediaciones, de la *posición de poder* ocupada por el varón”. Y aclarando este punto, agrega que la —Simmel *dixit*— “dominación masculina” se vincula a una tendencia habitual: “[L]a dominación fundada en una prepotencia subjetiva ha tratado de procurarse una base objetiva, esto es, transformar el poder en derecho” (Simmel 2002d [1911]: 90), lo cual “(...) tiene consecuencias funestas para el juicio sobre las mujeres” (Simmel 2002d [1911] 91). Ahora bien, estas observaciones críticas son acompañadas en el mismo texto por una caracterización esencialista de los géneros masculino y femenino, lo cual no deja de ser llamativo en un teórico que se ha esforzado por desmontar todo sustancialismo. Como muestra Cornelia Klinger (2018: 839. Mi traducción), “[e]n ninguna otra parte como aquí se pone Simmel del lado de las «contingencias históricas». Pero tanto más abruptamente después de las cinco primeras páginas se orienta hacia una «distinción de género suprahistórica» (...)”. Entonces, Simmel explicita las relaciones de dominación que implican los vínculos de género, pero, asimismo, sostiene que esta dominación responde a un sustrato metafísico: la “diferenciación interna del hombre” y la “esencia fundamentalmente más homogénea de la mujer” (Simmel 2002d [1911]: 135). Según esta óptica, es inherente al género masculino la escisión sujeto-objeto y, por tanto, la búsqueda de tender un puente entre estos dos polos, en otros términos, que el sujeto se plasme en objetos, asimismo, en la creación de un marco normativo supraindividual. Por el contrario, esta unidad, integridad y homogeneidad que le atribuye Simmel al género femenino supone que “(...) la estructura subjetiva de la mujer posee una significación (...) puramente interna, no proyectada más allá del recinto de su alma (...)” (Simmel 2002d [1911] 119). Por tanto, Simmel muestra el carácter sociohistórico de las desigualdades de género y su marco normativo como producto de relaciones de poder, pero, al mismo tiempo, le da un fundamento metafísico a estas asimetrías. Este sustancialismo —dicho de modo sucinto: masculinidad=diferenciación y femineidad=homogeneidad— presente en muchas reflexiones de Simmel sobre

temas de género, tiene múltiples aristas, pero aquí referiré a sus implicancias para teorizar el encuentro sexual.

De hecho, en *Filosofía del dinero* (Simmel 2013 [1900]: 445-450), sobre todo, pero también en su obra temprana (Simmel 2022 [1892/93]: 224-227; Simmel 2018 [1889]: 273), el clásico alemán bosqueja reflexiones sobre la prostitución, un fenómeno relevante en el contexto de este artículo, ya que permite mostrar cómo se diferencian en esta perspectiva sociológica el ámbito de las relaciones íntimas y el de la economía monetaria. En efecto, el límite está dado, como en el caso del soborno, por el contraste entre precio y dignidad. La equiparación entre una suma de dinero y la entrega sexual supone, desde la perspectiva de Simmel, la pérdida de la dignidad y el rebajamiento de las personas a puros medios. Por cierto, en estas consideraciones sobre la prostitución la mujer siempre es la parte oferente y el hombre la parte demandante, pues Simmel no considera el caso inverso. Para volver a un tema tratado páginas más atrás, lo mismo sucede con la coquetería: como síntesis de la entrega y el rechazo, puede ser un comportamiento transversal a los géneros, pero Simmel refiere, principalmente, a la coquetería femenina. No obstante, volviendo al tópico de la prostitución, ésta resulta más degradante para las mujeres porque en el acto sexual “(...) con la entrega de esta parte de su Yo, la mujer realmente ofrece toda su persona de modo más completo y con menos reservas de lo que lo hace el hombre, más diferenciado (...)” (Simmel 2013 [1900]: 448). Entonces, el acto sexual, incluso por fuera del vínculo amoroso, comprometería a la femineidad en su totalidad, mientras que solo abarcaría un fragmento de la masculinidad, la que únicamente en el contexto de la relación amorosa sería absorbida íntegramente. Para concluir, es en este punto donde el enfoque simmeliano de la intimidad muestra una de sus mayores limitaciones: en el esencialismo con que enfoca los géneros masculino y femenino, como radicalmente diferentes, más allá de las circunstancias sociales e históricas.

#### **V. Palabras finales: tareas para una teoría simmeliana contemporánea de la intimidad**

Sin pretender recapitular los numerosos elementos examinados en este artículo, voy a puntualizar solo algunos aspectos del análisis previo. A propósito, en primer lugar, ha de enfatizarse que es posible elaborar una teoría de la diferenciación en base a la perspectiva vitalista tardía de Simmel. Por tanto, en este clásico de la

sociología, al menos en germen, hay múltiples aportes a la investigación de la diferenciación, no solo una teoría de roles, como la contenida, centralmente, en *Sobre la diferenciación social* (Simmel 2017 [1890]), sino también un abordaje de la autonomización de las grandes áreas de la vida social contemporánea. Dicho de modo sucinto, estos ámbitos de sentido —“mundos ideales”, en los términos simmelianos— se caracterizan por el universalismo, la exclusión mutua, la objetividad y la contingencia, la emancipación frente a los nexos teleológicos y, por último, la historicidad. En segundo lugar, ha de notarse que el amor puede enfocarse como uno de estos órdenes sociales. Al respecto, quisiera destacar que si bien el vínculo erótico que teoriza Simmel responde a las características del “amor romántico”, el autor sugiere posibles reformulaciones y transformaciones de las relaciones íntimas que vayan más allá de esta matriz cultural. Finalmente, ha de advertirse que el contraste entre Simmel y Platón, mediante el cual el primero destaca, ante todo, el lugar que tiene la individualidad en el erotismo moderno, muestra una faceta habitualmente soslayada en la bibliografía de comentario. En efecto, suele interpretarse la obra de Simmel a partir de una doble herencia: del criticismo de Kant y del vitalismo de Schopenhauer y Nietzsche. Desde ya, no se puede negar la impronta de estas perspectivas en los escritos del autor, pero en este artículo se deja en evidencia que Simmel dialoga con toda la tradición filosófica que lo precede, también con el pensamiento de la Antigua Grecia.

Tras lo dicho, señalaré dos problemas que una teoría actual del amor, que recupere los textos de Simmel, trascurrido más de un siglo de su muerte, debería intentar resolver: por una parte, explorar no solo la autonomía de los vínculos íntimos frente a otros “mundos ideales”, sino también su imbricación con estas áreas sociales, por ejemplo, la economía (Sabido Ramos 2015: 230-231). Por otro parte, desde luego, constituye una tarea de máxima relevancia desarticular los esencialismos de género que mostré en la última parte de este texto, así como el protagonismo que tiene la diada heterosexual en los escritos simmelianos sobre el erotismo. A tales fines, sin embargo, no hay mejor herramienta que la propia obra de Simmel. Hace falta llevar hasta sus últimas consecuencias el antisustancialismo (Pyyhtinen 2018: 32) que caracteriza a su proyecto teórico y desarrollar asimismo en el terreno del erotismo el *leitmotiv* de su sociología: rastrear las múltiples y diversas manifestaciones de lo

social, en términos más específicos, el amor en su riqueza y policromía. Esta perspectiva también podría ser fructífera en otras direcciones del pensamiento simmeliano no tocadas en este artículo, por ejemplo, en lo que respecta a su mirada negativa sobre los fenómenos de masa.<sup>5</sup> Si bien la tarea no es sencilla, se trata de leer a Simmel contra Simmel.

### Bibliografía

- Bourdieu, P. y Wacquant, L. 2005. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bröckling, U. 2016. *Das unternehmerische Selbst*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Dodds, E. R. 1997. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.
- Durkheim, É. 1995 [1893]. *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- Frisby, D. 1998. "Introduction to Georg Simmel's «On the Sociology of the Family»". En *Theory, Culture & Society*. Vol. 15 (3-4), pp. 277-281. London/Thousand Oaks/New Dehli: SAGE.
- Gadamer, H.-G. 1999. *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- Heidegger, M. 2006 [1927]. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Illouz, E. 2010. *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones del culturales del capitalismo*. Buenos Aires: Katz.
- Jaeger, W. 2001. *Paideia. Los ideales de la cultura griega. Libro tercero. En busca del centro divino*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Jankélévitch, V. 2007. *Georg Simmel, filósofo de la vida*. Barcelona: Gedisa.
- Kant, I. 2015 [1785]. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires: Losada.
- Klinger, C. 2018. "Simmels Geschlechtertheorie zwischen kritischer Beobachtung und Metaphysik". En H.-P. Müller y T. Reitz (eds.), *Simmel-Handbuch. Begriffe, Hauptwerke, Aktualität* (pp. 828-843). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kron, T. 2014. "Soziale Hybridität – Simmel und die Differenzierungstheorie". En S. Farzin y H. Laux (eds.), *Gründungsszenen soziologischer Theorie* (pp. 109-120). Wiesbaden: VS Springer.

---

<sup>5</sup> Cfr. Simmel (2003 [1917]: 57-76).

- Luhmann, N. 1982. *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 2008. *Liebe. Eine Übung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- McLuhan, M. 1996. *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Buenos Aires: Paidós.
- Petzke, M. 2011. "Soziale Differenzierung im Werk Georg Simmels – mit besonderem Blick auf Wilhelm Dilthey". En T. Hartmann et al (eds.), *Georg Simmels große „Soziologie“. Eine kritische Sichtung nach hundert Jahren* (pp. 1490-180). Bielefeld: transcript.
- Platón. 2018. *Banquete*. En *Platón II* (pp. 303-375). Madrid: Gredos.
- 2018. *Fedro*. En *Platón II* (pp. 377-451). Madrid: Gredos.
- Prestifilippo, A. 2018. "Desmagificación y resto estético en la teoría crítica de la sociedad". *Sociológica* 33 (95): pp. 65-92.
- Pyyhtinen, O. *The Simmelian Legacy*. London: Palgrave.
- Reale, G. 2004. *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Barcelona: Herder.
- Sabido Ramos, O. 2015. "Fragmentos amorosos en el pensamiento de Georg Simmel". En G. Díaz Aldana (ed.), *Una actitud del espíritu. Interpretaciones en torno a Georg Simmel* (pp. 205-235). Bogotá/Medellín: Universidad Nacional de Colombia/Universidad de Antioquia.
- Schimank, U. 1996. *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*. Opladen: Leske + Budrich.
- Schlette, M. 2021. *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. En J. Böhr et al (eds.), *Simmel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (pp. 379-391). Berlin: J. B. Metzler.
- Schwinn, T. 2001. *Differenzierung ohne Gesellschaft. Umstellung eines soziologischen Konzpets*. Weilerswist: Velbrück.
- Simmel, G. 2001 [1918]. *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*. Buenos Aires: Altamira.
- 1923. *El conflicto de la cultura moderna*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

- , 2002a [1911]. "El concepto y la tragedia de la cultura". En *Sobre la aventura. Ensayos de estética* (pp. 317-361). Barcelona: Península.
- , 2002b. [1911]. "La aventura". En *Sobre la aventura. Ensayos de estética* (pp. 17-41). Barcelona: Península.
- , 2002c [1911]. "La coquetería". En *Sobre la aventura. Ensayos de estética* (pp. 139-168). Barcelona: Península.
- , 2002d. [1911]. "Lo relativo y lo absoluto en el problema de los sexos". En *Sobre la aventura. Ensayos de estética* (pp. 87-139). Barcelona: Península.
- , 2003 [1917]. *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- , 2004a [1923]. "Der platonische und der moderne Eros". En *Postume Veröffentlichungen. Schulpädagogik. Gesamtausgabe Band 20* (pp. 176-191). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- , 2004b [1923]. "Über die Liebe". En *Postume Veröffentlichungen. Schulpädagogik. Gesamtausgabe Band 20* (pp. 116-175). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- , 2007 [1907]. "Fragmentos de una filosofía del amor". En *Imágenes momentáneas. Sub specie aeternitatis* (pp. 116-119). Barcelona: Gedisa.
- , 2013 [1900]. *Filosofía del dinero*. Madrid: Capitán Swing.
- , 2014 [1908]. *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- , 2017 [1890]. *Sobre la diferenciación social. Investigaciones sociológicas y psicológicas*. Barcelona: Gedisa.
- , 2018 [1889]. "Sobre la psicología del dinero". En D. López y L. Lewkow (eds.), *El significado social de los precios* (pp. 257-275). Buenos Aires: Teseo.
- , 2022 [1892/93]. *Introducción a la ciencia de la moral. Una crítica de los conceptos éticos fundamentales*. Barcelona: Gedisa.
- Thouard, D. 2018. "Lebensanschauung". En H.-P. Müller y T. Reitz (eds.), *Simmel-Handbuch. Begriffe, Hauptwerke, Aktualität* (pp. 756-765). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Weber, M. 1987 [1920]. "Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo". En *Ensayos sobre sociología de la religión I* (pp. 527-562). Madrid: Taurus.

Werber, N. 2012. *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität (1982)*. En O. Jahraus et al (eds.), *Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (pp. 157-163). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.

Zelizer, V. 2009. *La negociación de la intimidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

### **Referencias audiovisuales**

Cronenberg, D. (Director) 2022. *Crimes of the future* [Película]. Serendipity Point Films.

Ducournau, J. (Directora) 2021. *Titane* [Película]. Kazak Productions.

Jonze, S. (Director) 2013. *Her* [Película]. Annapurna Pictures.