

# Scienza e Pace

## *Science & Peace*

ISSN 2039-1749

Vol. IX, No 1 (2018)

### **Pensar el conflicto. Lecturas de Georg Simmel para una Paz neutra**

Francisco Jiménez Bautista

*Online Journal of the "Sciences for Peace"*  
*Interdisciplinary Centre - University of Pisa*



***This paper has been refereed through double-blind peer review***

Received: 18 May 2018

Accepted: 29 July 2018

To cite this article:

Jiménez Bautista, Francisco (2018), “Pensar el conflicto. Lecturas de Georg Simmel para una Paz neutra”, *Scienza e Pace*, IX (1), pp. 255-278.

Creative Commons BY-NC-SA 4.0



## Conflitto e Pace. Malintesi e Terza Via

**Tiziano Telleschi** \*

*Non bisogna estinguer la passione colla ragione,  
ma convertir la ragione in passione.*

Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, 22 ottobre 1820

*Il mondo si lascia meglio intendere riconducendolo  
al conflitto e al contrasto tra categorie opposte.*

Donald Levine, "Georg Simmel as Sociologist",  
1972.

Con la *call* "Teorie del conflitto e filosofie della pace. A 100 anni dalla pubblicazione di *Der Konflikt der Modernen Kultur* di Georg Simmel" abbiamo ambito riaprire una discussione su conflitto e pace in un confronto fra la teoria simmeliana del conflitto e altre teorie del conflitto e filosofie della pace, e infine di verificarne la portata euristica nello spiegare conflitti di varia natura, sia tradizionali e noti che inediti, da quelli nel quotidiano ai conflitti sociali e culturali fino a quelli armati.

---

\* Ex Docente di Sociologia e Antropologia presso l'Università di Pisa. Co-fondatore del Centro Interdisciplinare Scienze per la Pace (CISP) nella medesima Università. Borsista Fulbright alla Vanderbilt University di Nashville, TN. Professore a contratto presso la Jaume I di Castellón. Attualmente Senior Fellow presso il CISP. Membro di redazione e/o comitati scientifici di riviste internazionali e *advisor* in congressi. Suoi temi di ricerca: conflitti sociali/guerra; democrazia partecipativa, deliberativa, radicale; interculturalità; educazione ai valori; mediazione scolastica. Ha pubblicato tra l'altro i seguenti volumi - *Gli immigrati extra-comunitari in un Distretto Industriale. Studio di comunità* (2000); *Per una cultura del conflitto e della convivenza* (2004); *Educazione permanente alla Pace. Democrazia e local governance* (2004); *Presente e futuro delle migrazioni internazionali* (2011); *L'officina della Pace. Potere, conflitto e cooperazione* (2011) - e i seguenti saggi ed articoli - "Intercambio de valores: el papel de las ONGs" (2004); "Desigualdad, Minorías y Democracia radical", *Ra Ximhai*, 2012, VIII, 2; "Inter-culturalidad, poder y cambio social: el desafío del Mediador escolar", *Ra Ximhai*, 2013, IX, 2; "L'indulgenza del pensiero filosofico e sociale verso la guerra: riflessioni per una razionalità nonviolenta" (2009); "Developing and intercultural value-based dialogue", *Scienza e Pace*, 2015, vol.6, n.3; "La teoría de la Paz Imperfecta desde un diferente punto de vista", *Co-Pa-La (Construyendo Paz Latimericana)*, 2016, II, 4; "Educación en valores para una convivencia intercultural menos conflictiva: perspectivas morales y religiosas", *Paz y Conflictos*, vol. 10, n. 2 (2017). Email: [tiziano.telleschi@cisp.unipi.it](mailto:tiziano.telleschi@cisp.unipi.it)

1. Parafrasando Jean Cocteau, che riteneva che la massa può amare la poesia solo per malinteso, si può dire che si ama la pace se, almeno inizialmente, le attribuiamo connotazioni che non le appartengono, per poi superarle con un plus di riflessione. Ovvero se la si concepisce come eliminazione del conflitto o come emancipazione attraverso il conflitto, due concezioni alternative che hanno costituito fin dall'antichità, la prima, e a partire dagli Anni 60 del secolo scorso con lo sviluppo del movimento della "peace research", l'altra, i gavitelli entro i quali doveva incamminarsi la nostra civiltà. Esposte al fuoco degli insuccessi specialmente sul piano empirico, entrambe le concezioni si sono appalesate come malintesi, ma hanno tuttavia aperto la strada a riflessioni più approfondite e a strategie più mirate.

La prima posizione, che considera che la società e la convivenza crescono solo perché l'accensione continua di conflitti è il motore del cambiamento e della storia, si regge sull'idea di conflitto come bene: il conflitto deve intensificarsi fino a scoppiare affinché cambino i rapporti asimmetrici riferibili al possesso di risorse, mezzi di produzione o potere. Questa tesi sposa una concezione positivista (non solo materialistica) del divenire umano mai del tutto superata: alla società percorsa da contrasti succede infine la società pacificata e la lotta è il mezzo principe di questo fine, l'armonia, la quale rimane comunque futura e utopisticamente non definita. Un determinismo strutturale che focalizza il conflitto sul piano economico o quello politico e lascia ben poco spazio all'intenzionalità dell'individuo il quale, in ultima istanza, è invece l'unico che può decidere di trasformare il conflitto, fino a quel momento solo potenziale, in uno scontro reale. È la tesi a cui si ispirano in varia misura le teorie conflittualiste ortodosse in accordo, nello specifico, con le teorie della Pace negativa. Qui si intende il conflitto (e la guerra) come bene e per ciò stesso si prefigura l'accendersi continuo e necessario di una lotta che neutralizzi i differenziali in essere per obiettivi di equità e giustizia; quindi Pace come fine da costruire e lotta come mezzo essenziale di cambiamento: vi rientrano quelle teorie conflittualiste e le filosofie della pace il cui fine è di creare un *nuovo ordine* a venire (di coppia, sindacale, organizzativo, politico, etico...) i cui contenuti tuttavia non vengono esplicitati.

La seconda posizione, che l'uomo e la società crescono perché liberati dai conflitti, si regge sull'idea di conflitto come automatico generatore di violenza perché guidato da una visione quaresimale dei rapporti umani, visti sempre alla mercé di forze negative dominanti (siano esse la malvagità dell'uomo,

l'alienazione insita nella società, la iniqua distribuzione della ricchezza e del potere con le conseguenti forme di disuguaglianza e povertà o la cieca oppressività della tecnologia). Tale posizione considera il conflitto come un male – inteso volta a volta come fisiologico, malattia o disfunzione del sistema – e di conseguenza elabora mezzi per mitigarlo, estirparlo o ripararlo. Intende che la natura umana è orientata al bene, tanto che la parte 'buona' dell'essere umano prevarrà su quella 'cattiva' e la società completamente 'sanata' o pacificata succederà a quella 'malata' o disfunzionale: appare evidente che il fine implicito è l'armonia, intesa come condizione originaria e pura da ripristinare o ritessere in quanto venuta meno perché corrotta o lacerata. E' la tesi che accomuna le varie teorie funzionaliste del conflitto, le teorie della Pace positiva e quelle filosofie spiritualiste che mettono l'armonia-ordine a principio originario da ricostruire o ri-scoprire (come dire che combattendolo, alla fine, il male dovrà riunirsi al bene: accampa qui l'idea di purificazione o redenzione come pure quella di guerra 'giusta'...).

Entrambe le concezioni risultano solo apparentemente alternative poiché concordano sul fatto che qualcosa si opponga ad uno stato non conflittuale – la Pace – sia esso esistente, originario, oppure da creare, futuro. Insomma, condividono il medesimo malinteso: Pace come armonia, conflitto come opposto di Pace. E per raggiungere quel fine, implicitamente condividono un secondo malinteso: che vi sia una gerarchia naturale (tra positivo e negativo, tra bene e male: ovvero tra interessi opposti dei contendenti...), che esse cercano di superare – mediante la *dialettica hegel-marxiana* – l'una, con mezzi diretti a eliminare il negativo ossia il male, il 'diverso', infine la guerra (Pace negativa), e l'altra a ridurlo o attenuarlo con mezzi diretti ad aumentare il positivo attraverso più altruismo, carità, welfare, empatia, *empowerment*, accordi internazionali, giustizia sociale ecc. (Pace positiva). Viene alla mente la parabola biblica secondo cui alla fine dei tempi le spade diventeranno aratri e i lupi pascoleranno con gli agnelli. I nostri contemporanei sembrano avere abbandonato questa speranza, ma aderiscono ancora saldamente alla sua versione laica, l'idea che esista un senso della storia.

In buona sostanza, il duplice malinteso accredita l'assunto che la Pace negativa si realizza per sottrazione, la Pace Positiva per sommatoria. Perciò avalla il senso comune che vede i due poli negativo e positivo, cioè le parti contrapposte, indipendenti per interessi, motivazioni, obbiettivi e per questo rinforza la convinzione che, come in una Partita Doppia, basterebbe cambiare

l'entità di una sola colonna, ad esempio potenziare la colonna dell'Avere (aumentando o diffondendo il positivo: le risorse cognitive pacifiste, welfare, diritti....) oppure ridurre il Dare, le passività (diminuendo o depotenziando il negativo: la violenza, l'aggressività distruttiva, il potere, gli armamenti) lasciando intatta l'altra colonna affinché accresca il Patrimonio Totale (la Pace). Queste equivocazioni hanno sollecitato nei secoli un'infinita serie di riflessioni che hanno prodotto argomenti per un'enorme retorica. Il mondo, la vita, l'uomo, la società sono stati pensati come un composto, ogni volta sezionato in due sfere di differente valore ove una sta subordinata all'altra oppure oscilla verso e contro l'altra senza trovare una stabile collocazione. Quel che colpisce è che ciò che viene subordinato o negletto fino ad essere escluso è proprio il principio che consente il transito dall'una all'altra. Su questo tema torneremo più avanti.

La *call* ha lanciato la sfida di pensare un percorso che salti la biforcazione che da un lato vorrebbe perseguire il 'bene' secondo cui ogni conflitto troverà un giorno soluzione e, dall'altro, vorrebbe combattere ed eliminare ciò che vi è, nel conflitto, di 'male'. Con Georg Simmel abbiamo una riflessione di respiro, una "Terza via" che sottrae negativo e positivo a un destino di separazione poiché considera come biunivoca la relazione tra di essi, ne focalizza la genesi congiunta e la dinamica pressoché infinita che ne sorte. In tal senso, la "Terza via" oltrepassa le teorie della Pace positiva e della Pace negativa.

2. La *rete del conflitto* di Simmel intende che non c'è una gerarchia naturale tra parti in contrasto, bensì opposizione tra parti complementari in competizione che formano una unità. Unità non è assenza di negativo, lo include a pari dignità del positivo. C'è una fondativa "relazione reciproca" o "effetto di reciprocità" (*Wechselwirkung*) in virtù della quale le parti – qualsiasi attore e fenomeno sociale - stanno in interazione interdipendente; l'una è interfaccia dell'altra, non ha senso pieno se non attraverso il suo opposto. Simmel rifiuta la spiegazione funzionale a cui sostituisce la ricerca di corrispondenze, delle influenze reciproche o causazione reciproca. Il negativo non è necessariamente 'nemico' del positivo, l'uno è assieme servo e padrone dell'altro: il negativo *non rappresenta il vuoto ma il compimento di un ruolo solo a lui riservato* (Simmel 1989, 215, Nota 1), e questa posizione annulla *il pregiudizio da pedanti* [per il quale] *tutti i conflitti e i problemi siano là a bella posta per essere risolti* (*Id.*, p. 134).

Ciò che Simmel attesta non è l'estromissione preventiva del negativo o l'enfasi

sul positivo, bensì la coabitazione di bene e male, di armonia e disarmonia; e al contempo che il conflitto è permanente, fisiologico, costitutivo dell'essere umano e di ogni sua oggettivazione, per ciò non va sanato o superato. La 'Terza via' concepisce una *dialettica non conciliatoria* dove il polo negativo (Alter, il diverso, l'escluso, il nemico, il male....) svolge un ruolo solo a lui riservato, quello di dialogare con il positivo e insieme formare una "unità contraddittoria" in cui "le direzioni convergenti degli elementi [sono] inscindibilmente pervase da direzioni divergenti" (Simmel 1989, 214). Non vi è una semplice relazione tra le parti, bensì è lo svolgersi del principio di relazione reciproca che istituisce quelle parti. Allo scatenarsi del conflitto vengono alla luce le componenti che formeranno l'unità, prima l'unità non esisteva, era latente.

La logica che presiede al conflitto secondo Simmel è la medesima che guida la sua originale *Lebensphilosophie* (Simmel 1997). Al centro sta un principio incondizionato da cui procede ogni manifestazione dell'attività umana. Questo assoluto che è la Vita, dal fluire indefinito e amorfo, non può realizzarsi se non attraverso qualcosa di definito e concreto, la "Forma" (linguaggio, arte, scienza, religione, istituzioni, ruoli, oggetti, legami, processi.....), che è il medium essenziale affinché la Vita prenda esistenza e realtà. Per ciò stesso la Vita è destinata a convertirsi in qualcosa di determinato e concluso che inequivocabilmente sempre sta *fuori* da se stessa, dalla differente natura, ogniquale volta diversa e soprattutto mai definitiva: la Vita non può riversarsi e condensarsi che nel suo opposto, la Forma. Si crea un dualismo (che troviamo già nella *Filosofia del denaro*), fra il principio della continuità (della Vita) e il principio di stabilità (della Forma).

La contraddizione è ineliminabile perché rappresenta il peculiare modo di esprimersi della Vita, la quale ha bisogno di porre dei limiti a se stessa per superarli, limiti che sono dati dalla Forma in cui la Vita non può fare a meno di trasformarsi e con i cui prodotti oggettivati fatalmente non può che scontrarsi. Il dualismo oppositivo tra Vita e Forma ingenera una "azione di reciprocità" (*Wechselwirkung*), di dipendenza/indipendenza che, trasportata da Simmel dalla dimensione trascendentale kantiana a quella pratica, unisce l'una-e-l'altra rendendole co-essenziali nel *divenire* di una unità o "sociazione" (*Vergesellschaftung*) geneticamente contraddittoria. Con nostre parole: le parti con-nascono *nel* e *dal* conflitto. Dal piano ontologico a quello fenomenologico: il dualismo, e l'azione di reciprocità che questo ingenera, si riflettono nel tempo

come “effetto emergente” (Donati 2014, 13) nei meccanismi che reggono i fenomeni sia individuali che sociali, costituiscono il comburente di un incessante gioco di rimandi tra Ego e Alter (il ‘diverso’ nelle sue variegate configurazioni), tra soggetti e gruppi in contrasto, attivando una rete di relazioni intersecantesi indefinite e conflittuali. Nessuno sfugge all’esperienza del conflitto: *il conflitto è la scuola in cui l’io si forma* (Simmel 1968, 54).

Quando mutano le condizioni che attivano le relazioni di reciprocità, allora muta la dinamica della società.

La centralità del conflitto nella vita individuale e sociale impone di ripensare il conflitto non soltanto in vista del suo superamento o cancellazione, ma soprattutto in vista di che cosa possa significare che il conflitto è fisiologico e permanente. Data come irrevocabile questa natura, Benasayag invita a domandarci in che modo l’essere umano, con il suo fondo di costitutiva dualità, riesca a “costruire le condizioni di un vivere comune *malgrado* il conflitto e anzi *attraverso* il conflitto” (Benasayag, Del Rey 2008, 9). Di nuovo, si rende plausibile che sia messo un freno al sogno romantico di un accomodamento del conflitto per ritornare ad una armonia originaria (Pace positiva) nonché un limite alla tracotanza di chi vorrebbe eliminare ciò che si frappone ad una meta ideale agognata quanto irraggiungibile (Pace negativa).

3. La grandezza di Simmel sta nell’aver posto in tutta la sua portata, facendone il motore della propria riflessione e della storia, il concetto che le parti in contrasto stanno in co-appartenenza (*Zusammengehörigkeit*) in una medesima unità o “sociazione” (*Vergesellschaftung*) e che in forza dell’universale “relazione reciproca” (*Wechselwirkung*) diventa centrale quello che chiama magistralmente “lo sguardo dell’altro”, l’Alterità (la relazione fra l’Io e il Tu, fra gruppo interno e gruppo esterno), che costituisce l’intero complesso dei processi che nel linguaggio comune viene chiamato “società” o “convivenza”.

Simmel ci ha fatto capire che tutto è in relazione, e che la dualità è vissuta come correlazione tra elementi in competizione. Ne consegue che le parti in opposizione vanno lette non tanto come ‘differenze’ rispettabili e federabili quanto nella loro articolazione reciproca (che, vedremo, è anche differenziale).

Può apparire paradossale al comune modo di vedere la domanda se già la lotta in sé, senza riguardo alle manifestazioni che ne conseguono o l’accompagnano, sia una forma di associazione. [...]. In effetti l’elemento



propriamente dissociante è costituito dalle cause della lotta. [...]. Se esse soltanto hanno fatto esplodere la lotta, questa costituisce propriamente il movimento riparatore contro il dualismo che divide e una via per giungere, anche attraverso l'annientamento di una delle due parti, a qualche specie di unità. [...]. La lotta stessa è già il riscatto della tensione tra le antitesi. Essa costituisce una sintesi di elementi, un l'uno-contro-l'altro che rientra, insieme all'uno-per-l'altro, sotto un unico concetto superiore. [...]. La lotta indica il momento positivo che s'intreccia col suo carattere di negazione in un'unità separabile soltanto concettualmente, ma non di fatto. [...]. La contraddizione e il contrasto non solo precedono tale unità, ma agiscono in ogni istante della vita, così non potrebbe esservi alcuna unità sociale in cui le direzioni convergenti degli elementi non siano inscindibilmente pervase da direzioni divergenti. Un gruppo che fosse del tutto centripeto e armonico, cioè una semplice 'unione', non soltanto è empiricamente irreali, ma non presenterebbe un vero e proprio processo vitale. [...]. La società ha bisogno di un qualche rapporto quantitativo tra armonia e disarmonia, tra associazione e concorrenza, tra sfavore e favore, per giungere a una determinata configurazione (Simmel 1989, 213-14).

Lungi dal presentarsi come patologico o disfunzionale, il conflitto è un processo positivo della vita sociale: esso è *un elemento del rapporto stesso, non è soltanto mezzo per conservare il rapporto complessivo, ma è una delle funzioni concrete in cui questo sussiste in realtà* (Id., 217).

Non è l'opposto dell'ordine sociale; l'opposto sarebbe invece l'indifferenza o l'isolamento. Non conduce unicamente a una società riconciliata o utopica e non è neppure il segno di una carenza di integrazione, anzi la dinamica oppositoria assicura l'unità della vita individuale e della vita sociale; le "relazioni di contrasto" uniscono dividendo e separano unendo, poiché *il conflitto è una forma di unità, infatti l'unità della lotta è spesso più grande di quella di una pacifica convivenza* (Simmel 1968, 47).

Come scrivono Schermer e Jary: "It is crucial that Simmel echews dualism. For him, polarities/dualities are not dichotomies but *continua*...A dialectical approach can be summed up as involving 'a unity of opposities'. Compared with Hegelian dialect or Marx, where one endpoint constitutes a final synthesis, fusions of polarities are identifies in myriad social forms, *without a final synthesis*" (Schermer, Jary 2013, 5; *corsivo mio*).

La dualità della vita e della realtà è la chiave d'ingresso a tutta l'opera

simmeliana. Declinata secondo una dialettica non conciliatoria, sul versante di una teoria del conflitto e della pace essa è, per così dire, il commutatore attraverso il quale l'intera opera di Simmel ruota intorno al proprio asse, adattandosi ai più disparati problemi senza mai smarrire il proprio baricentro. Tutte le esperienze e le attività umane, nei fatti piuttosto che nella loro logica, incorporano una dualità oppositiva: l'individuo è altruista-e-egoista, socievole-e-asociale, il denaro lo emancipa da scambi 'in praesentia'-e-lo asservisce alla propria logica anonimistica universalizzante, la città lo realizza-e-lo ottunde, la moda lo personalizza nel privato-e-lo massifica nel pubblico, l'amore unisce-e-separa, la differenza di genere arricchisce la cultura-e-limita la libertà dell'individuo singolo, assieme vanno menzogna-e-veridicità, emotività-e-razionalità, lo straniero è colui che traccia frontiere-e-le trascende, la morte è confine-e-matrice della vita, l'aggressività è distruttiva-e-costruttiva, la società in quanto inclusiva-e-escludente segna uguaglianze-e-differenze.

La *dialettica non conciliatoria* si riconosce essere senza sintesi, senza il ricorso alla circolarità integrale che porterebbe all'unione perfetta "dell'intelligenza e dell'intelligibile" (Hegel), allo spirito assoluto, aristotelico. Con essa si intende che gli aspetti contraddittori della vita materiale e spirituale, per massimizzare le rispettive potenzialità, non si fondono gli uni con gli altri nell'unità dell'identico, ma il loro rapporto rimane sempre aperto, e in virtù del mantenimento della *durée* nella loro interazione reciproca *in divenire* determinano combinazioni nuove e possibili (associazioni, interdipendenze, intersezioni, scarti, recuperi, sovrapposizioni) fra parti disparate che rimangono dissimili. Questo metodo fa capo ad una teoria della conoscenza (Rammstedt 2007, 23) la cui logica è la logica dell'apertura al nuovo, della durata, della connessione dell'eterogeneo e non quella dell'omogeneizzazione, la logica per la quale le parti in contrasto mantengono irrevocabile il nucleo delle proprie 'differenze' e non quella in cui, in virtù del "terzo" momento dialettico della conciliazione tra gli opposti, i caratteri dell'una si adattano e sfumano per uniformarsi all'altra.

La dualità - che Simmel definisce essere "dualismo fluido" (1968, 50) - svolgendosi, per *Wechselwirkung*, dà luogo a una sintesi disgiuntiva per la quale si instaura una distanza positiva tra i differenti della relazione. Applicati alla sociologia, i concetti di *in divenire* e di *reciprocità* trascendono l'ambito dello studio delle strutture sociali stabili e ben definite per indirizzare alla investigazione di tutti i fenomeni di legame sociale, finanche all'analisi di ciò che

è impercettibile nel legame, così ridefinendo il compito della stessa sociologia: “non più lo *studio* della società come *ready made object*, ma *ricerca* della società (o meglio della “associazione”), in tutti i luoghi dove essa *accade*” (Mele 2007, p.13): dalle relazioni tra ragazzi e tra loro e l’insegnante, tra staff e dirigenti, intorno al desco familiare come negli incontri al pub o durante una escursione in bicicletta, e così via. Queste relazioni ‘dal basso’ danno luogo a un circuito labirintico di legami minuti e solo apparentemente di superficie che, sulla spinta dei conflitti che vi si ingenerano, producono istituzioni, regole, leggi, in una parola creano la società.

Molti altri autori dalla differente impronta disciplinare stanno all’interno della concezione non conciliatoria, chi in indipendenza o assonanza, chi in filiazione. Tra questi: l’etnologo Claude Lévy-Bruhl, il filosofo e sociologo Walter Benjamin, lo psicoanalista autore della bi-logica Ignacio Matte Blanco, il filosofo francofortese Theodor Adorno, il filosofo della microfisica del potere Michel Foucault, il sociologo e ‘guerrillero’ Michel Benasayag.

Dal principio di dualità originaria si apprende che il comune non si dà in anticipo, non è qualcosa che prima è diviso da qualcos’altro e che, dopo, attraverso sforzi e mediazioni, si ricostituisce: come dire che, alla fine, il male dovrà riunirsi al bene perché l’essere umano possiede un fondo unico, comune e buono, che basta ri-scoprire (sta qui l’origine della rivendicazione del concetto medievale di *bellum justum* come dell’idea di purificazione e redenzione o di emancipazione ideale). Se il comune (l’intesa, la pace) fosse primigenio – ma ricerche empiriche di biologia evolutiva contrastano l’ipotesi - basterebbe che le parti in conflitto entrassero in interazione e concordassero delle regole per comunicare e ricomporre i contrasti sopravvenuti. Ma ciò non è sufficiente, perché quelle stesse regole per essere assunte richiedono la *preesistenza* di un codice superiore, la società, quale matrice e prodotto dell’insieme delle regole e dei codici che permettono le interazioni. Ossia i singoli contendenti sono impossibilitati a interagire tra di loro in base a codici solo individuali, è la società che è primigenia rispetto alla pace. Per ciò stesso la pace non è generata da un *previo* contratto o patto che gli uomini stringono per raggiungere mete e obiettivi comuni, sebbene questo a sua volta istituisca obbligazioni per i contraenti, bensì la pace viene *dopo* la percezione intuitiva che qualcosa di previo e sovraordinante unisce noi-e-gli altri intorno a mete obbliganti: la pace è una scelta di tipo morale con cui la società esalta o deprime l’*immagine* che si dà della relazione con Alter (come amico, nemico o

avversario) e, poi, la organizza per mezzo di un patto normativo. Così che al cambiare la dinamica della società cambia il 'modo' di concepire Alter e quindi l'idea di pace e i mezzi per conseguirla.

Per altro verso, il comune come punto di arrivo vorrebbe dire immaginare una pace o una società priva di conflitti, al contrario una società che sia completamente integrata e al contempo predisposta al cambiamento, culturalmente innovatrice, è da considerarsi irrealistica. Una società spogliata di ogni conflitto non implicherebbe necessariamente stabilità e integrazione, bensì biografie predeterminate, cioè conformismo, e staticità implosiva ovvero annullamento di prospettive di cambiamento, come ha evidenziato l'antropologia culturale: nelle società 'semplici' o 'primitive' nelle quali la soglia di manifestazione delle tensioni veniva trascritta in modelli culturali includenti formule e rituali di drenaggio e gli eccessi venivano rimandati all'appello alla Divinità, l'alta coerenza interna le ha rese totalmente chiuse ed anelastiche, non in grado di assorbire senza spezzarsi i conflitti provenienti dall'esterno né di accogliere le aspirazioni al nuovo che sorgevano dai singoli soggetti, così che quelle società hanno finito per sgretolarsi o autodistruggersi perdendo la sfida di porsi all'umanità come *modello a-conflittuale*. Una società priva di conflitti vorrebbe anche significare un essere umano naturalmente selezionato a perseguire obiettivi con mezzi solo pacifici ossia alieno dell'istinto di uccidere il con-simile, ipotesi falsificata dagli studi di biologia evolutiva.

Nella prospettiva simmeliana, il comune esiste non appena una delle parti che ribollono in una qualsiasi situazione entra in tensione esplicita con altre. E' allora, allo scatenarsi del conflitto, che emergono le parti che formeranno il comune, fino a quel momento soltanto distinte: il comune, l'unità, si costruisce, quindi è il *divenire* della tensione fra parti in contrasto che produce una realtà comune, continue "unità tra diversi" temporaneamente in equilibrio. La vita vive della continua tensione tra i due poli, della continua e necessaria corrente tra essi. Ritroviamo qui esaltata la funzione associativa o socializzante del conflitto: porta alla luce ciò che unisce le parti in opposizione, è generativo e rigenerativo, "collante" oltretutto "solvente". E' solo perché tendiamo ad attribuire un giudizio di valore positivo all'interazione pacifica escludendo quella conflittuale che permettiamo alla prima di monopolizzare il termine 'ordine sociale' come se *l'individuo fosse diviso, mentre invece sono soltanto le categorie [conoscitive] che sono insufficienti* (Simmel 1968, 52):

*La lotta indica il momento positivo che s'intreccia col suo carattere di negazione in una unità separabile soltanto concettualmente, ma non di fatto* (Simmel 1989, 213).

Se non c'è una gerarchia naturale (fra positivo e negativo, io e Alter) ma opposizione fra complementarità in competizione, allora la cooperazione (come l'altruismo, la pace, l'integrazione sociale) si regge sul suo contrario, l'egoismo, l'individualismo, la dissociazione: l'essere umano è contemporaneamente cooperativo e individualista, sociale e asociale, e la società è armonica e assieme disarmonica. Insomma, il comune (unità, pace, integrazione) lo si costruisce *rendendo compatibili* parti e forze che sono sia sociative che dissociative, cooperative che egoiste. Né negare né rimuovere il negativo, quanto far emergere i contrasti, le divergenze di idee, gli scontri di interessi e valori, la profondità delle differenze; al contempo scoprire il legame che unisce le diversità, quindi "star dentro" il conflitto, attraversarlo con mezzi nonviolenti, non distruttivi o reattivi né unicamente cooperativi. Ciò fa della pace essere un *momento* del processo conflittuale, non un dono acquisito indefinitivamente, bisogna pensarla piuttosto come un gioco effettivo della vita, un combattimento senza posa, come una "utopia necessaria" (nel senso di Th. Adorno): l'insuperabilità del conflitto e la sua perenne trasformazione verso nuove e temporanee forme e tipologie - essendo trasformabile soltanto, le "Forme" essendo soltanto trans-formazioni - crea quell'equilibrio sempre evolvente che è la pace. Che l'equilibrio, la Pace, è un momento in divenire del processo conflittuale significa che non ha senso cercare la "soluzione" del conflitto, bensì ha senso individuare le condizioni in grado di trasformarlo in altre forme dal sempre minor tasso di conflittualità, quindi dalla maggior quota di pace. Chi, al contrario di Simmel, identifica il conflitto come un momento dell'equilibrio significa che appoggia il malinteso che vuole pace come ordine originario o da ripristinare.

L'idea di conflitto che si trans-forma e trans-forma le parti in causa vuol significare che già di per sé il conflitto è una fenomenologia composta e multipla, col che Simmel ha aperto la porta a una teoria pluridimensionale del conflitto (o "rete del conflitto"). In particolare ha individuato vari tipi e gradi di conflitto e vari tipi e densità di contatto sociale (alleanza, stabilità sociale, varianza, mutamento): una parte può opporsi all'interesse centrale di un'altra però coincidere con questa su altri interessi o anche frammentarsi in più gruppi alcuni dei quali trovarsi d'accordo su certi interessi con altri gruppi ancora; tali convergenze e dissociazioni cambiano secondo il tipo di interesse implicato, le

alleanze, la forza di persuasione o il potere, e infine in virtù del momento storico o del contesto situazionale. Inoltre, per il suo stesso divenire in quanto “rete”, il conflitto, può estendersi a nuovi attori inizialmente non coinvolti.

Esemplarmente in un conflitto ambientale - per l'installazione di un impianto chimico di riciclo dei rifiuti tossici - la “rete del conflitto” può grosso modo così configurarsi: un gruppo di cittadini del quartiere si unisce in un movimento ‘ad hoc’ per contrastare l'industria che lo produce o lo installa, un'altra parte aderisce agli interessi dei proprietari del terreno, un'altra ancora condivide il progetto alternativo promosso dall'Amministrazione pubblica comunale, mentre lo Stato lo avversa, e così via. In gioco, in questo conflitto – di tipo inedito – troviamo in interdipendenza la salute, il prestigio, l'interesse economico, il potere di decisione, il senso di appartenenza a una comunità, l'ideologia politica, l'idea di bene comune. Per il carattere di interdipendenza ogni mutamento dei fattori nella “rete” (nuovi attori che entrano e altri che ne escono, nuovi interessi e alleanze...) produce effetti multipli di retroazione sulle cause e sull'evoluzione della “rete” come un tutto: con ciò Simmel mette in guardia i sostenitori del principio olistico per il quale la conoscenza di un tutto richiede non solo la conoscenza di tutti i fattori che lo compongono, ma anche la conoscenza delle pressoché infinite azioni e delle retroazioni che continuamente intervengono fra le parti e il tutto.

Per altro verso, l'equilibrio nell'accezione simmeliana sempre precario e contingente, fa sì che il conflitto distruttivo, la violenza e la guerra, non posseggano una dimensione ineluttabile. Con le parole di Simmel:

Non esiste un animo al quale sia negata l'attrazione formale della lotta e quella della pace; e poiché appunto ognuna delle due sussiste in qualche misura, al di sopra della loro attrazione cresce la nuova attrazione dell'alternarsi tra le due. [.....]. Il primo motivo di composizione del conflitto, il bisogno di pace, è quindi qualcosa di molto più ricco di contenuto che non il semplice stancarsi della lotta, è quel ritmo che ora ci fa richiedere la pace come uno stato del tutto concreto, il quale non significa affatto mancanza di conflitto (Simmel 1989, 280).

Presentando l'irriducibile duplice tendenza dello spirito umano al conflitto-e-alla pace, Simmel toglie al *male* l'intangibilità di uno spazio sacro, il destino, e contemporaneamente, dichiarando che il *male* c'è, fornisce all'uomo la garanzia morale di poter essere dalla parte del *bene* e poter trasformare ciò che gli è

dato, il destino, in scelta di senso o destinazione.

La logica ossimorica della “Terza via”, dettata dal bisogno naturale di contrastare uno stato di conflitto e rovesciarlo nella forma di pace, si riverbera nei meccanismi che reggono i fenomeni sia individuali che sociali portando effetti tanto di inclusione e di esclusione quanto di identificazione e differenziazione. La doppia dinamica la troviamo corroborata esemplarmente da indagini *cross-cultural*. Simon Harrison (2006) evidenzia che una ‘sana’ relazione interculturale è quella in cui dapprima si sollecitano somiglianze tra le parti facendo in modo che ciascuna pur ‘combattendo’ l’altra assorba alcune convinzioni e credenze di quella e viceversa, poi che si interrompa tale catena di uniformità affinché ciascuna cultura conservi desti, come esito dell’incontro-scontro, alcuni tratti della propria diversità e identità, altrimenti le somiglianze condurrebbero a conformismo ed assimilazione. L’identità così rafforzata, come pure l’individualità così affermata, costituisce una solida piattaforma per scambi di modelli culturali e credenze religiose. Quasi a mò di slogan: “prima il multiculturalismo, poi l’interculturalità” (Giménez Romero 2008). Si intende che la cooperazione che, come la Pace, non è originaria né pura, ma intrinsecamente duale dovrà, per mantenere questo carattere, essere alimentata e sostenuta continuamente da incentivi tanto esterni di natura materiale e simbolica (p.e: servizi di welfare, il sistema giuridico, accordi internazionali), quanto da disincentivi interni che riducano il tasso di aggressività distruttiva (p.e. potenziando le doti pacifiste attraverso l’educazione).

Il ‘quid’ che mette in moto l’interazione o il legame sociale, che poi si farà cooperazione, è la fiducia (la troviamo già in *Filosofia del denaro*).

Facendo propria questa lezione simmeliana, Robert Axelrod (1997) individua nel *Tit for tat* la strategia atta a risolvere il problema del dilemma del prigioniero ripetuto nella teoria dei giochi, un meccanismo di contenimento del conflitto che porta, tendenzialmente, alla cooperazione. Un attore, utilizzando tale strategia, dovrà ‘credere’ senza prove di partenza che Alter si comporterà con lui (in futuro) in maniera corrispondente a come egli ha (ora) fatto e per ciò sarà inizialmente cooperativo; se l’avversario risponde con ‘mosse’ dello stesso segno allora l’accordo di cooperazione prende piede, in caso contrario no.

4. Le conseguenze del non riconoscere che i poli negativo e positivo stanno in una relazione duale indissolubile sono ben documentate. Ne riferiamo alcune.



Nella sfera dei diritti, intesi come una unità - la solidarietà sociale- , si assiste negli ultimi decenni a una non detta opposizione nella quale una parte, quella dei diritti civili (a favore di disabilità, malattie mentali, maternità assistita, unioni civili, eutanasia, etc.), è fatta prevalere sull'altra che concerne i diritti sociali (tutela del lavoro, salari adeguati, pensioni dignitose, contrasto alla povertà e le ingiustizie, etc.) (Magris 2018, cap. 1).

Le *politics* privilegiano i diritti civili, perché relativamente facili da accordare seppur dietro la spinta di una intensa mobilitazione culturale e intellettuale, ma soprattutto senza elevati costi e perché ripagano in ritorni mediatici, mentre i diritti sociali sono molto costosi oltretutto obsoleti così che, a causa di un eccessivo indebitamento pubblico e sotto l'egida di un pensiero neoliberista, sono oggetto di azioni deflazionistiche ragion per cui sono investiti di lotte sempre più flebili. La conseguenza è la riduzione degli interventi di Welfare e una incrinatura della solidarietà sociale che regge la convivenza. Un caso esemplare di polo negativo negletto è rappresentato dagli 'esclusi/scartati' quali sono i migranti internazionali, i senza casa, gli abitanti dei *barrios* del Sud America o delle bidonville africane e asiatiche, i *campesinos sin tierra*, insomma le varie 'diversità'. Se si riconosce che gli esclusi sono la parte opposta e complementare degli inclusi con i quali formano una unica unità, quindi si attribuiscono loro, in potenza, certe qualità (da ricercarsi nelle costanti antropologiche: senso di appartenenza, percezione della salute o della malattia, vissuto del tempo e delle pause, senso di autenticità, sentimento della morte o del trascendente, concezione delle relazioni di genere e delle regole sociali etc.) che si sviluppano nella relazione dinamica con gli inclusi, ecco che entrambi i poli si arricchirebbero e la società evolverebbe verso nuove forme di vita e di convivenza, verso *nuovi mondi possibili*.

Se al contrario la società considera affermativamente il solo polo positivo e quindi vede gli esclusi non facenti parte dell'unità, come se fossero 'privati' di qualcosa che gli inclusi invece posseggono e offre il rimedio corrispondente (empatia, carità, sussidi economici....) e non, invece, chances di miglioramento e capacità di negoziazione e autonomia (le *capabilities* di Amartya Sen), allora non fa altro che negare la complementarità e, nel migliore dei casi, attraverso quei rimedi, appianare nell'immediato il conflitto ottenendo però, nel lungo termine, il risultato di rinforzare le frontiere fra le parti.

Molti sono i campi, nella storia delle idee, in cui il conflitto è stato pensato



prevalentemente nella prospettiva del suo superamento. Esemplarmente, la democrazia, intesa come elaborazione civile del conflitto. Consiste nella ricerca costante di tutti i partiti del sistema di giungere, attraverso regimi di negoziazione pubblici ed effettivamente condivisi, a compromessi razionali sulle decisioni "collettivamente vincolanti" tra i rappresentanti degli interessi legittimi nella società (Sartori, 1957). Nel campo della scienza, troviamo la psicoanalisi. Essa disciplina la contraddittorietà poiché considera che la conflittualità umana, almeno quella fondamentale, sia frutto di una personale e rimediabile imperfezione che dovrà essere superata: il terapeuta ripara dagli incidenti di percorso, ricompone a unità le frantumazioni contraddittorie della vita infondendo la pretesa illusoria che essa abbia un senso nascosto, armonico e vero, raggiungibile (Benasayag e Del Rey 2008, 39-40).

Fra le conseguenze del conferire il primato al negativo, Roberto Esposito (2018) annota esemplarmente la logica giuridica. Essa procede sempre da un registro negativo, derivando ogni categoria positiva (equilibrio, stabilità sociale, integrazione, pace) dal suo opposto. Per determinare la qualità di un atto, delimita i comportamenti attraverso vincoli, impedimenti, divieti: l'ordine (la pace) è tutto ciò che rimane una volta che il codice legale avrà impedito con la sanzione tutto ciò che è vietato. Piuttosto che favorire l'incremento delle forze positive e generare comportamenti utili, è interessata al loro controllo. Con il primato del negativo, la logica giuridica prospetta non un modello propositivo di società, ma un modello di convivenza formata da ciò che resta una volta proibito tutto quello che ne minaccia la stabilità: è dalla sottrazione, dal superamento del negativo, che scaturisce l'opposto positivo, il lecito (la pace).

In buona sostanza, siamo eredi di una cultura e di una educazione che aspirano alla concreta possibilità di porre fine, un giorno, a ogni forma di conflitto (Pace negativa) o almeno alla sua attenuazione (Pace positiva), a dimostrazione che nel pensiero occidentale convivono resistenti ambiguità foriere di effetti non previsti, finanche perversi. Il negativo, Simmel sottolinea, se non adeguatamente bilanciato con il positivo crea una ambigua relazione con quest'ultimo, contaminandolo, con l'effetto inevitabile di un dissolvimento dei confini reciproci, una identificazione fra gli opposti in cui il negativo rischia di prendere il sopravvento sul positivo o quantomeno di privare, in alcuni casi, il positivo di certe sue qualità. Le considerazioni di Simmel appaiono, ancor'oggi, utilmente fruibili. Nel primo caso, all'affermarsi del negativo vediamo corrispondere strategie politiche securitarie, fondamentaliste e neoigieniste che

patrocina quelle condotte che dividono il mondo secondo una logica binaria e manichea in amici e nemici e con ciò inibiscono la capacità di includere - o coesione sociale - che è infine lo scopo della democrazia. Nel secondo, con l'affermarsi di Internet degli oggetti, delle biotecnologie e la robotica, sembra profilarsi la corrosione del positivo: quanto più per via empirica e scarsamente intenzionale gli oggetti tecnici incorporano, attraverso il sapere che li ha costruiti (*cognitive computing, machine learning*), una sorta di vita soggettiva, tanto più va incrinandosi il modello duale che regge sia l'esperienza individuale che quella collettiva. Dal cuneo sembrano già trapassate dal discorso politico al linguaggio quotidiano alcune espressioni: far muro, far fronte comune, chiamare a raccolta le persone responsabili, voto utile, etc.; segni eloquenti di una mistica potenzialmente totalitaria dell'unione degli opposti.

Consapevole che intervenire su uno solo degli opposti poli non fa compiere un passo avanti nella ricerca della pace, Galtung già diversi anni fa (1995) aveva maturato la proposta di combinare pace positiva e pace negativa attraverso otto differenti cammini (a livello militare, economico, politico, culturale) a beneficio del sistema inter-statale, e applicabili con alcuni adattamenti anche a sistemi inter-genere, inter-generazione, inter-classe, inter-nazione a loro volta completabili in ulteriori strategie di pace e adattabili a specifiche condizioni locali.

Agli effetti dello squilibrio fra i poli positivo e negativo Simmel ha dedicato un breve accenno. Lo sbilanciamento non provoca necessariamente un conflitto aperto perché, precisa Simmel (1989, 216), il conflitto stesso possiede freni e meccanismi interni di autolimitazione. Non ne fornisce una spiegazione approfondita ma, con il procedimento analogico che gli è proprio, porta una testimonianza storico-politica, il sistema di casta indù, con la quale apre la strada ad ulteriori analisi. Il sistema di casta indù è una struttura che poggia su un rigida gerarchia ma in maniera diretta anche sulla repulsione reciproca tra i membri dei vari gruppi; e la repulsione, pur se non impedisce la scomparsa delle distinzioni oppositive tra le caste, consente a ciascuna di sopportare l'altra e contenere il conflitto; al contempo conferisce a ciascun gruppo il senso dei confini e dell'identità. In aggiunta, Simmel suggerisce che la limitazione del dualismo conflittuale affinché non precipiti in violenza e distruzione non avviene unicamente dall'esterno, in nome di valori astratti e universali secondo i quali l'evento distruttivo *non deve essere*, ma procede anche dall'interno, in nome della preservazione del principio stesso della discordia. Tra i meccanismi di

specie dell'essere umano Simmel individua *l'esistenza a priori di un istinto di lotta [...] un impulso formale all'ostilità quale contrappeso del bisogno di simpatia* (*Id.*, 224, 226).

Ossia individua nell'essere umano contraddittorio la coabitazione di un istinto aggressivo-distruttivo assieme a un istinto aggressivo-proattivo. Gli etologi chiameranno quest'ultimo avversività, intendendo la capacità squisitamente umana di affermazione di sé, che mira a superare l'altro come avversario e non ad annientarlo in quanto nemico. Questa capacità naturale viene segnalata in tutti i comportamenti assertivi, quali i "dibattimenti" e i "giochi" nel corso dei quali ciascuno desidera avere la meglio sull'altro, ma all'interno di regole e 'mosse' convenute e al solo scopo di affermare la giustezza delle proprie opinioni e vedute. L'avversività degli etologi (in altro registro chiamata competizione) produce fini affiliativi. Su un piano più generale, mantenere e assieme contenere la discordia significa che

la società ha bisogno di un qualche rapporto quantitativo tra armonia e disarmonia, tra associazione e concorrenza, tra favore e disfavore, per giungere a una determinata configurazione (*Id.*, 214).

Vuol dire che le società, per mantenersi, hanno sviluppato nel percorso storico-evolutivo una razionalità nonviolenta mirante a una 'modica quantità di conflittualità' o di intolleranza in modo da preservare un tasso relativamente 'sufficiente' di pace o integrazione sociale nella quale all'esaltazione ideologica dell'integrazione venga in parte sostituita la consapevolezza del valore delle differenze.

In realtà, con Simmel dobbiamo pensare che il conflitto è in se stesso una forma molto forte di ordine in senso sia strutturale che comportamentale, e di conseguenza pace e conflitto appaiono meno antagonisti di quanto non si supponga.

4. Tirando le somme di quanto finora annotato, osserviamo che il conflitto porta con sé il germe della pace e che per conseguire quest'ultima dobbiamo conoscere e agire sull'*itinerario* che va dal conflitto alla pace essendo che la pace dipende dal *modo* in cui la società concepisce la relazione conflittuale Io-Alter, gruppo interno-gruppo esterno. E' decisivo imparare a *pensare insieme il conflitto e la pace*. Posta la co-appartenenza, al variare della percezione di Alter cambia l'idea di conflitto e la strategia per affrontarlo. Ciò implica che non ci sono 'leggi' per costruire la pace ma ermeneutiche, interpretazioni del rapporto

con Alter e disegni di convivenza sempre mutevoli, mai compiuti né perfetti.

Declinare il conflitto non è operazione nominalistica, in quanto agendo sul contesto conflittivo – per es. in una situazione interculturale, nella relazione fra staff e dirigenza all'interno di una organizzazione, nei rapporti fra Stati - si deve pensare quale profondità di risultato, cioè quale relazione con Alter, si vuole ottenere. Il fine più alto dell'intervento sul conflitto non è unicamente facilitarne in qualche modo la chiusura, bensì contribuire a una convivenza sociale superiore. Bisogna essere consapevoli che secondo lo scopo perseguito e i mezzi usati l'intervento sul conflitto ha una diversa incisività sugli attori e finanche sul sistema sociale e culturale. Di conseguenza, secondo il modo di concepire la relazione ambivalente lo-Altro, gruppo interno-gruppo esterno, ma anche in forza della corrispondente tipologia del conflitto - che include quali risorse come potere, prestigio, forza etc. Sono a disposizione di ciascuna delle parti e lo scopo prefigurato - verranno attivate differenti strategie di affrontamento del conflitto in vista di ottenere una pluralità di differenti forme di Pace, ciascuna dalla differente efficacia, durata e profondità, tenendo fermo il monito che *la pace assoluta [...] rimane il segreto divino* (Simmel 1976, 134)

Vale qui l'assunto tipicamente simmeliano che all'uomo non è dato sapere quale sia la verità, essa appartiene solo a Dio e soltanto la si può intravedere negli atti, così che l'impossibilità di raggiungere la pace una volta per tutte - essendo un *momento* di un processo conflittuale - non nega che la pace esista, bensì riconosce all'uomo il compito di ricercarla, di avvicinarsi il più possibile ad essa senza tuttavia raggiungerla pienamente.

Fermiamo un punto. Esistono differenti strategie di intervento sul conflitto quanti sono i differenti scopi (le distinte forme della pace) da raggiungere. La distinzione porta a rivedere le etichette di tipo definitorio. Se si cerca di appianare le divergenze in modo che le conseguenze non siano distruttive lasciando pressoché intatta la posizione degli attori coinvolti, stiamo mirando alla gestione del conflitto. È il caso in cui gli interessi appaiono accertabili e si ritiene che quel conflitto abbia un principio e una fine (es. conflitto di coppia, sindacale, organizzativo, fiscale...). Qui il Mediatore facilita relazioni cooperative eminentemente pragmatiche e intransitive che non aspirano a cambiamenti di rilievo nei rapporti, seppur asimmetrici: concerne esemplarmente la mediazione linguistica e la mediazione civile (nei conflitti violenti concerne anche il *peacekeeping* in quanto contenimento degli stessi). Quando l'obiettivo è di intervenire sul disequilibrio di potere dando luogo a relazioni *nuove* sul piano

personale, di gruppo o fra organizzazioni e istituzioni, stiamo cercando la trasformazione del conflitto ovvero di far evolvere le condizioni oggettive e soggettive verso nuove e più sostenibili forme di conflitto. In questo caso l'opera del Mediatore mira ad aumentare la capacità di comprensione reciproca e al *disempowerment* della situazione in modo che tra le parti si apra una negoziazione degli interessi per una equiparazione delle opportunità decisionali (siamo nella fattispecie del potere relazionale, nei termini foucaultiani, e del *peacemaking* nei termini galtunghiani): tale azione ha come risultato di contribuire a una convivenza sociale superiore.

Con risoluzione del conflitto si vuole che il conflitto una volta tra-sformato non ritorni sotto altre spoglie e contesti (forme), bensì ulteriormente porti un beneficio aldilà di quello ottenibile dalle parti in causa in quella determinata situazione, un beneficio che ricada su altri attori finanche estendendosi alla collettività. In tal caso il Mediatore ha il compito strategico di incidere sulle cause strutturali del conflitto, cercando di sradicare la disuguaglianza e attivare una morale della reciprocità che impregni la vita quotidiana (ovvero stabilizzi il passaggio dal potere relazionale al potere circolare). È lo stadio più alto, del *peacebuilding*, a cui corrispondono progetti di pace e convivenza per una società ideale *che vorremmo*, a cui rapportare le relazioni che nasceranno quale *ideale sperato* di vita personale e collettiva.

A queste modalità di chiusura del conflitto Simmel guarda senza preoccupazioni morali. Non essendo interessato alle cause dell'origine dei conflitti, ma unicamente alle forme 'pure' dell'associazione, egli tende ad escludere ciò che determina o influenza l'azione degli individui e della collettività, come il potere, la differenziazione in classi sociali, la dimensione normativa che concerne le istituzioni sociali e culturali.

Nondimeno la simmeliana sintassi del conflitto, proponendosi di cogliere la struttura universale, i fattori e i meccanismi fondanti del conflitto, si allontana da quelle teorie che organizzano la casistica del conflitto secondo l'ampiezza o grandezza delle parti (conflitto micro, meso, macro), o suddividono il conflitto in una scala di "campi" secondo l'intensità (conflitto interpersonale, inter o intra-organizzativo, politico e sociale, ambientale, di genere, fra stati, armato, etc.). Individuando invece fattori e meccanismi universali, Simmel congetture una tipologia pressoché infinita di conflitti: conflitto realistico o non realistico; tradizionale o inedito; negoziabile o non negoziabile; esterno o interno (rispetto

al gruppo di appartenenza); integrale o strumentale-pragmatico (rispetto ai valori o ai mezzi e alle tecniche), e così via.

Quanto finora riportato discopre affinità profonde tra la teoria simmeliana del conflitto e il Metodo TRANSCEND di Johan Galtung (2008). Con la *trascendenza positiva* il sociologo norvegese propone una prospettiva sia/sia, di natura squisitamente dialogica orientata allo stesso tempo alla disgiunzione dei fenomeni e alla loro sintesi (dialettica non conciliatoria), in tutte quelle situazioni dove esiste un contraddizione. Non intende una vittoria o una rinuncia né un compromesso 50/50, ma creare una nuova realtà al di là degli gli obbiettivi espliciti o latenti che le parti contrapposte esprimono, rendendo possibile il cammino verso obbiettivi superiori che coinvolgano il bene comune, la collettività, e al contempo salvaguardino l'identità di ciascuna parte e i bisogni dell'individuo singolo. Ritiene quindi la *conflict prevention* priva di senso, perché il conflitto, che egli vede alla radice di ogni contraddizione ed ineliminabile, non può essere definitivamente risolto ma solo trasformato o, per meglio dire nei suoi termini, quando la trasformazione è accettata, e in più sostenibile, allora si può parlare di "risoluzione" (il conflitto è "trasceso"), ossia tendenzialmente quando la trasformazione riesce a dar vita a legami non violenti, più coesi e ampi. Qui sta la tipologia *peacemaking*, *peacekeeping*, *peacebuilding* (si veda il parallelismo con i concetti simmeliani di contraddizione, dialettica non conciliatoria, conflitto ineliminabile/socializzante, pace come momento conflittuale, gestione/trasformazione/risoluzione del conflitto, combinazione di pace negativa e pace positiva). Per tale filosofia relazionale e dialogica dell'umano il sociologo norvegese si ispira a Martin Buber, a sua volta allievo di Simmel. In buona sostanza Galtung deve a Simmel più di quanto si vedrebbe obbligato ad ammettere.

5. Nel transito dal conflitto alla pace, avverte Simmel, la pace non promana in maniera meccanica e diretta dallo sciogliersi del conflitto. Le parti in causa trovano una concordia, seppur temporanea, nel caso in cui

il conflitto finisce in una delle maniere consuete – con la vittoria e la sconfitta, con la conciliazione, con il compromesso – questa struttura psichica [che lo ha mosso] si ricostituisce nuovamente in quella dello stato di pace passando dall'eccitazione alla quiete (Simmel 1989, 281).

Diversa è la situazione che si prospetta

quando l'oggetto del contrasto vien meno improvvisamente [...], quando movimenti psichici sorti per un determinato contenuto ne vengono improvvisamente spogliati (*Ibidem*).

In questo caso nasce

un processo del tutto irrazionale e turbolento, un infruttuoso incolparsi a vicenda [...] un vuoto proseguimento del conflitto.... un risorgere di divergenze precedenti da lungo tempo sepolte: questa è la persistenza dei movimenti del conflitto, che prima di acquietarsi devono sfogarsi in qualche modo tumultuoso e del tutto privo di senso. [...]. Ciò avviene forse nel modo più significativo nei casi in cui l'oggetto del contrasto viene riconosciuto da entrambe le parti come illusorio, come indegno del contrasto stesso (*Ibidem*).

Siamo nel caso della transizione alla pace in seguito di eventi per loro natura ostinatamente refrattari alla pacificazione quali una guerra civile o l'uscita da una dittatura. Qui i concetti e gli assiomi della teoria simmeliana del conflitto offrono validi elementi per una *road map* della transizionalità.

Il primo elemento su cui Simmel focalizza l'attenzione è la particolare struttura psichica delle vittime e degli offensori, attizzata dalla guerra civile, per la cui violenza *è stato ucciso qualcosa che non può essere richiamato in vita, neppure con lo sforzo più appassionato* e che prende la forma di un coacervo di rancore, odio, senso di rivincita e di vendetta. In ogni tentativo di riconciliazione *vi è qualcosa di irrazionale, quasi una smentita di ciò che si era ancora poco fa* quando i contrasti e la rottura dei rapporti invalidavano fortemente la convivenza che ora si vuol ri-attivare.

Dovrà intervenire un atto della "volontà" "per essere [la rottura] ricomposta su una nuova base". Il secondo elemento chiama all'appello la dualità conflittuale. La relazione fra parti contiene in sè elementi associativi che mirano alla concordia congiuntamente ad elementi dissociativi, come "turbolenze e resistenze" nei confronti di una possibile intesa. Per ciò per comporre la "nuova base" della convivenza, la riconciliazione dovrà lavorare su entrambi i poli: disimparare la violenza e rinfocolare sentimenti aggregativi. Altro elemento è la memoria. Con essa Simmel intende che le cause profonde che hanno innescato il conflitto non vengano rimosse *non si deve dimenticare troppo presto*, così che rimanga la memoria del passato, quindi delle responsabilità degli orrori perpetrati, per progettare il futuro. In caso contrario, nell'oggi si aprirebbe un grumo insoluto ("un risorgere di divergenze precedenti da lungo



tempo sepolte”) che impedirebbe il proseguo di ogni processo di riconciliazione. Dall’effetto di reciprocità, che vuole corrispondenza e influenza biunivoca tra negativo e positivo, traiamo il quarto elemento della *road map*: affrancare sia vittime che offensori. Ovvero evitare che compensazioni (giuridiche, morali) alle vittime e punizioni (atti riparativi) agli offensori vengano calcolate come in una partita doppia.

“Lo sforzo appassionato” della volontà, quindi dall’esterno, non è sufficiente a creare uno spirito conciliativo in assenza di una concezione di Alter. Solo se i ricordi di quegli orrori, di vite spezzate e disastri materiali *sono inseriti come elementi organici nell’immagine dell’altro* [allora] *non agiscono come sottrazione*, non vengono nè sottaciuti né accantonati, *ma per così dire localizzati, assunti come un fattore nell’intera relazione, la cui intensità centrale non ne soffre necessariamente* [ecco che] *lo strascico psicologico del contrasto viene per così dire isolato, come un elemento singolo, per essere poi ricompreso nel rapporto complessivo* che darà uno slancio nuovo (una “forma” nuova) alla futura relazione con Alter – in modo analogo, dice Simmel con il suo originale stile del montaggio, capace di collegare dettagli alla totalità che li costituisce - a come ponderiamo pregi e difetti della persona amata, che amiamo malgrado tutti i suoi difetti perché li consideriamo solo una parte, non inficiante, dell’intera personalità (Simmel 1989, 285-88).

La filosofia e la prassi degli esperimenti di transizione alla pace nel post-conflitto, detti di *restorative justice*, si avvicinano per i punti fondanti al modello di riconciliazione che abbiamo ricavato dall’assetto del pensiero simmeliano. Cambia l’enfasi su uno o l’altro elemento variando secondo la realtà culturale, il contesto storico e la tradizione di un determinato Paese, ma nel complesso – se ne contano almeno 40, tra i quali spiccano quelli di Sudafrica e recentemente di Colombia – la “giustizia riparativa” si contraddistingue per il fatto di attribuire, per la prima volta nella storia, un ruolo fondativo della pace alla relazione con Alter, qualunque esso sia, riconoscendolo come società nel suo insieme o riconoscendolo nelle sue sfaccettate componenti (le vittime, gli offensori, i militari, i guerriglieri e i corpi paramilitari, le istituzioni tra cui ‘in primis’ lo Stato) qualunque ruolo ciascuna abbia avuto nella guerra civile. In considerazione di ciò fa emergere quel che unisce le parti in contrasto, il passato, con le differenze e comunanze di interessi e il carico rispettivo di orrori; chiama i distinti gruppi a costruire collettivamente una nuova relazione col passato e a costruire sulla piattaforma di questa memoria un immaginario di convivenza a



venire improntato a una visione condivisa e a lungo termine: il comune si costruisce (seguendo il criterio di un quanto più possibile di condivisione delle aspettative del futuro). Gli strumenti adottati per questo patto, variabili da un esperimento all'altro, sono principalmente il ricorso a etiche dialogiche e del riconoscimento – es. assemblee pubbliche, dibattiti televisivi con contraddittorio, ecc. - e a organismi mediatori oggettivi quali l'istituto del Referendum e tribunali ibridi (ordinari, interni, accanto a quelli internazionali, esterni). In altri termini il patto, che si ispira a una visione multidisciplinare dell'intreccio tra giustizia, riconciliazione e convivenza, prende l'avvio dall'interrompere la spirale dell'odio e inflettere fiducia con l'obiettivo di dar vita, attraverso iniziative di partecipazione della società civile, a una nuova società.

Il bilancio di queste esperienze (Portinaro 2011) è apparso a molti tanto positivo da venire additato come una 'terza' forma di giustizia, che ripara anziché sanzionare e punire, guarda al passato ma prospetta un futuro negoziato, restaura i diritti delle vittime, non perdona o amnistia gli offensori ma li responsabilizza attraverso atti riparativi in sede pubblica (*accountable amnesty* o amnistia in quella particolare variante che vuole una preliminare assunzione di colpa).

In buona sostanza, il progetto di restorative justice trova nella rete del conflitto di Simmel l'architettura concettuale di supporto teorico per le sperimentazioni della transizionalità dal conflitto alla pace.

In queste formulazioni tanto della *road map simmeliana* quanto della *restorative justice*, accanto a elementi di forza appaiono elementi di debolezza, riassumibili nella risposta inevasa alle fondamentali domande sociologiche: chi garantisce l'*obbiettività* del patto? quale *tipo di controllo* affinché il patto vada avanti? bastano *organismi mediatori oggettivi*? quali *compromessi* da sostenere per un intreccio fecondo tra giustizia, impunità e ristoro dei diritti delle vittime in vista di una convivenza *sperata*?

6. Nell'operosità saggistica di Simmel sono pronunciati e passati in rassegna con una originalità da nessun altro eguagliata molti dei temi che ancor oggi continuano a nutrire le discussioni di vari *maîtres à penser* nonché le domande di chi vive nel concreto quotidiano.

Gli articoli che compongono questo fascicolo descrivono meditazioni e proposte

che ambiscono ad offrire un contributo parziale e provvisorio nello spirito e nelle direzioni che abbiamo testé segnalato ed aperto con la *Call*. Campeggia, ovviamente, un certo tasso di ripetitività degli argomenti, mentre gli articoli, suddivisi in tre Sezioni, offrono tracce e indizi originali a tutti coloro che desiderano incamminarsi ad approfondire il cruciale problema del conflitto e della pace.

La Prima Sezione **Permanenza del conflitto, perché?** si apre con *Simmel e il conflitto nell'ontologia dell'umano* di Antonio De Simone. L'A. disegna un quadro ben argomentato delle dimensioni metafisiche, filosofiche, sociologiche dell'idea di conflitto in Simmel. *A lezione* da Simmel, apprendiamo dell'impossibilità di porre fine a ogni forma di conflitto, perché esso è antropologicamente pervasivo della *condizione umana* e quindi immanente alla struttura sociale. Domandandosi come sia possibile l'esperienza individuale e collettiva *malgrado* il conflitto e anzi *attraverso* il conflitto, De Simone asporta considerazioni lungimiranti dall'opera labirintica simmeliana mettendo alla prova il concetto di dualità originaria vita/forma su molteplici tematiche; tra queste la dialettica spazio-tempo e al significato della morte. Nel postmoderno, contraendosi l'esperienza dello spazio – come reticolo che si sviluppa nel tempo – e diventando ogni relazione a portata di mano, il vissuto del tempo subisce una torsione: stacca le esperienze dalla continuità fluente, ma le inanella orizzontalmente in spezzoni irrelati e pressoché equivalenti infiammati da un'emotività tanto intensa quanto breve, quindi volatili, appiattendoli su un presente infinito (qui il richiamo implicito allo hegeliano “infinito cattivo” allude alle ricadute nefaste dell'esperienza digitale). La morte non è la ‘falce’ che, improvvisamente, dall'esterno, interrompe e dissolve il flusso della vita; non è antitetica alla vita ma parte complementare della stessa “unità contraddittoria”, così che la vita ha bisogno della morte (il negativo) per dare senso compiuto ai prodotti che essa stessa oggettiva: non si tratta di trovare un momento di sintesi e domandarci quando l'una inizia e l'altra finisce, bensì di scoprire l'unità dell'antitesi. E nel momento in cui ‘scegliamo’ di non considerare accidentali gli eventi che accadono, bensì complementari di un'unico svolgimento, ecco che li inseriamo in un consapevole disegno esistenziale in modo che diventino il nostro singolare destino (o destinazione).

Francesco Mora in *Senso del vivere e conflitto. Georg Simmel interprete inattuale della contemporaneità* ripercorre l'idea di conflitto in Simmel alla luce della sua *Lebensphilosophie*. *Attraverso* Simmel mostra che ogni

manifestazione dell'esistenza sociale, materiale e spirituale procede da un principio incondizionato: il dualismo originario, mai conciliabile (*Aufhebung*), fra il carattere di continuità (della Vita) e quello di stabilità (della Forma), che fa sì l'interazione reciproca mentre mette le parti in conflitto produce una unità che le comprende; è la logica dell'apertura al nuovo, della *dialettica non conciliatoria* e non quella per la quale, in virtù del "terzo" momento dialettico della sintesi tra gli opposti, i caratteri dell'una si integrano nell'altra sfumando. In quanto potenzialmente creativo, il conflitto non è la tragedia del Moderno, bensì tragedia è il conflitto che non riesce a produrre potenzialità di nuove forme storicamente sedimentabili, cioè credi, modelli e valori capaci di valere. Si ricava un punto sociologico: compito delle scienze sociali è individuare le 'regole' in base alle quali l'individuo attiva le "forme della convivenza", i comportamenti reciproci nei confronti di Alter (individuo, gruppo, istituzioni, ecc.).

La seconda sezione raccoglie **Varianze e gradienti del conflitto**. Ricorrendo al tema dell'opposizione della vita al principio della forma, Andrea Millefiorini in *Georg Simmel e il problema della forma nella società di massa* si cimenta nell'ipotesi che la modernizzazione (dall'ascesa della borghesia negli ultimi decenni del XIX secolo al Primo Novecento) sia da connettersi alla lotta fra processi di semplificazione e complessificazione avvenuti nel campo delle forme produttive, organizzative, urbanistiche e comunicative della vita quotidiana. Un processo non di superamento quanto di trans-formazione innescato da movimenti artistici – che non esaurirono la spinta innovativa nel settore di provenienza (architettura, pittura ecc.) - e dalla ascesa del bisogno di affermazione individuale sospinto dalle istanze egualitarie insite nella società di massa. Anna Wozniac nel solco del tema centrale del pensiero di Simmel - il dualismo vita/forma – si ingegna a mostrare che tale contraddittorietà non è assoluta ma, a certe condizioni, un conflitto di tipo morale può creare la stabilità del gruppo stesso e, come valore aggiunto, ordine sociale. A questo proposito, *Georg Simmel on Communal Life, Purpose and Faithfulness to Reality* presenta alcune osservazioni sulla bugia nelle dinamiche di gruppo e sulla discrezione/segretezza nella vita sociale. Attingendo implicitamente al *Fedro* di Platone, l'A. apre uno spiraglio. Come il saggio è colui che è capace di mettere in stretta corrispondenza – il termine è congruenza - i modi di sentire con i modi di pensare e dire e si comporta fedelmente rispetto ad essi (guadagnando integrità autenticità, trasparenza, fusione di piacere e dovere), insomma quando diventa *tutt'uno* con le proprie oggettivazioni e per ciò stesso non vuole mai

staccarsene né tradirle, allo stesso modo per Simmel all'uomo è concessa la chance di conseguire la pace (assoluta) allorché ri-solve cioè annulla la distanza fra sé e le proiezioni oggettive (il contrario, per Simmel, è alienazione).

Parallelamente, il fattore che concilia il dualismo è la fedeltà alla realtà ovvero un comportamento congruente con la verità, la chiave di volta che fa sì che la pace non sia un 'segreto divino'. Corrobora queste considerazioni teoriche con ricercati esempi dalla letteratura, cinema e giornalismo politico, e da qui offre la cornice per la spiegazione di fenomeni sociologici più ampi in cui è in gioco un conflitto sulla verità. In *Simmel, il conflitto e le sue molteplici forme. Un'analisi critica*, Angelo Zotti seguendo il paradigma della sociologia formale simmeliana individua nelle interazioni che riempiono i più minuti ambiti della vita quotidiana due tipi ideali di relazione conflittuale: conflitti 'soggettivizzati' e conflitti 'oggettivizzati', dei quali l'A. mostra lo slittamento dai primi ai secondi. I primi, caratterizzati dalla scarsa presenza del sociale, si distinguono in due sottotipi: i conflitti valoriali, originati da un comandamento ideale a testimoniare/imporre i propri valori; qui la spinta auto-affermativa può portare ad effetti deleteri o di chiusura verso l'altro; i conflitti sentimentali, quelli in cui il conflitto è quasi uno strumento di piacere (chi vive il conflitto per il conflitto, come l'attaccabrighe, il polemista ad ogni costo o il cavilloso) e per ciò stesso può trasformarsi in una risorsa 'passionale' per uno scontro ideologico. I conflitti 'oggettivizzati' sono quelli in cui il sociale è presente seppur come un *Tertius* invisibile. Anch'essi sono suddivisi in due sottotipi: conflitti utilitaristici, originati dal mero possesso di un ruolo (economico, come nel commercio, o psicologico, come riguardo la gelosia verso il partner); conflitti normativi, motivati in nome della fedeltà al gruppo e diretti a difendere o contrastare le ragioni di un sistema di norme e di consuetudini (es. un conflitto sociale ma anche la lotta tra tifoserie sportive).

Jorge Arzate Salgado in **Georg Simmel y el festin de la socialidad** riprende e porta avanti le intuizioni simmeliane riguardo la socievolezza. Le sue varie forme (la civetteria, il tatto, le buone maniere, le conversazioni da salotto, la moda, il corteggiamento), in quanto componente ludico-empatica e sensuale dell'agire quotidiano affiancata ma non subordinata alla ricerca razionale di scopi, danno luogo a un circuito labirintico di relazioni minute e solo apparentemente di superficie che condensandosi producono istituzioni, regole, leggi, in una parola creano la società. Sono i conflitti che si dispiegano in questi 'giochi' sociali (a cui si possono aggiungere tutti quei 'giochi' che riempiono la vita quotidiana come gli incontri al pub o le chiacchiere intorno al desco

familiare o quelle tra amici in bicicletta, e così via) che rinforzano l'intramato del tessuto sociale.

Claudius Härpfer esplora il concetto di competizione in Simmel ipotizzando che certi episodi della sua vita abbiano influenzato la scelta e la trattazione scientifica di alcuni temi. Così come non fu una coincidenza fortuita che Simmel scrivesse sulla psicologia delle donne negli anni in cui si sposò o le riflessioni sulla metropoli avendo trascorso gran parte della vita a Berlino, allo stesso modo per Härpfer il concetto di competizione sembra essere forgiato a seguito della partecipazione a un'importante competizione accademica a Berlino negli anni precedenti che lo aveva visto perdente. L'articolo *Georg Simmel and the Synthesizing Effects of Competition. Some Reflections on the Connection of Life and Work* mostra che, se come in una vicenda personale che coinvolse Simmel, la competizione è mossa da uno scopo comune superiore (l'aumento della conoscenza in campo scientifico) e non contro l'avversario, la competizione ha un effetto socializzante: non rende i *competitors* come nemici anzi nel tempo li riavvicina, costringe i rivali a dedicarsi in misura maggiore ai loro circoli sociali, attenua i conflitti dei primi *competitors* nei confronti dei membri dell'altro circolo sociale rinforzando questi ultimi, infine può avere l'effetto di costruire la società.

Proseguendo nell'analisi delle sfaccettature del conflitto, Horst J. Helle si domanda non se deve esserci pace o conflitto, bensì quale tipo di conflitto dovremmo incoraggiare. Come dal titolo del paper *Simmel's multi-level approach to conflict*, lo declina su tre livelli. Nel primo il conflitto è tra le visioni del mondo costruite da religione, arte e cultura poiché ciascuna non è surrogabile dall'altra né irrevocabilmente in opposizione, bensì esse possono sviluppare i propri modelli di vita mantenendosi in competizione pacifica. Il secondo investe il mondo degli affari: se qui il conflitto non viene portato alle estreme conseguenze, ma governato da prescrizioni provenienti da fonti legali e morali, si trasforma in concorrenza vantaggiosa per i singoli individui e per l'evolversi dell'intera società. Nel terzo livello, il conflitto è provocato da una immigrazione massiccia e repentina che si riversa sulla società di arrivo, di cui l'emblema è lo straniero. Lo straniero inaugura modi di vita nuovi e inediti: per essere in grado di una ampia mobilità geografica, essere flessibile, cercare il successo ed essere disponibile ad adattarsi a nuove sfide è il precursore di individualizzazione, ovvero il portatore delle caratteristiche richieste dai mercati del lavoro e dalla scienza; lo straniero facendosi il propagandista che c'è un

premio da guadagnare nel coltivare la propria unicità, sposta il conflitto con i nativi dal terreno della concorrenza alla individualizzazione, ciò che costringe entrambe le parti a enfatizzare le rispettive originalità e minare sempre più quel che accomuna al gruppo originario ma al contempo a sostituire le richieste di conformità con una solidarietà di tipo moderno basata sull'unicità individuale condivisa da tutti. In sintesi, Helle mostra che il conflitto nelle *facies* non violenta della competizione e della concorrenza è principio di coesione voluto dalla società e vantaggioso per i singoli individui.

La terza sezione comprende articoli che tracciano il cammino **Dal conflitto alla pace**. Attraverso la figura del Mediatore, Annalisa Tonarelli in *Rileggere "il Mediatore" di Simmel nella prospettiva di uno sviluppo delle tecniche di risoluzione alternativa dei conflitti* mette all'opera il concetto che il conflitto è *in divenire*. Il compito del mediatore è già implicito nell'essere appellato: ricorrendovi le parti proiettano fuori di sé, nella "persona dell'arbitro", che credono nella pace. Investito di questa 'credenza', il mediatore guida le parti affinché avvino una comprensione reciproca, così facendo il *divenire* del conflitto resta sempre nelle mani delle parti ed è indipendente dal fatto che giunga a risoluzione: lo scopo della conciliazione è trasformare il conflitto, ovvero instaurare fiducia nell'esperienza relazionale, instillare l'attitudine al riconoscimento di Alter. Così intesa la mediazione, sottolinea l'A., rappresenta un contesto di socializzazione dove si prefigurano e si apprendono - come valore aggiunto - modi e possibilità di produrre relazioni etiche, ciò che corrisponde alla funzione propria dei sistemi democratici di superare la logica della contrapposizione per giungere alla scoperta di valori comuni.

Francisco Jiménez Bautista in *Pensar el conflicto. Lecturas de Georg Simmel para una Paz neutra* confronta la teoria dei conflitti di Simmel e quella di Pace neutra seguendo il principio metodologico per il quale la realtà (il bene, il male, la violenza, la pace...) è una costruzione sociale che prende forma dalle interazioni reciproche fra parti in conflitto. Si dà l'obiettivo di rendere feconda questa energia duale originaria giacché, sulla scia di Simmel, il conflitto è il germe della pace. Jiménez traccia un itinerario che va da una sociologia dell'antagonismo a una antropologia della neutralità: passando dalla diagnosi di importanti differenze fra non violenza, noviolenza e no-violenza matura una nuova idea di Pace che gli consente di disegnare una *Cartografia delle paci* (ne rileva almeno 12 tipi). In questo cammino incontra e analizza alcune tensioni della contemporaneità (il povero, il migrante...) ed alcuni *impasses* dovuti a

situazioni di post-conflitto, in special modo in Colombia, a proposito delle quali, trovando una sponda in Galtung, conia il concetto di pace ibrida (*hybrid peace*) con cui ipotizza alternative di futuro.

*Conflitto e Pace nella società globalizzata. I contributi di Georg Simmel* di Raimondo Strassoldo disegna una ricca panoramica storica che intreccia gli studi su pace, guerra, relazioni internazionali e l'influenza di Simmel nello studio dei conflitti in ambiente accademico americano agli inizi del '900, e da qui, a ricaduta, in quello europeo, a partire dagli Anni '60. In Europa nascono alcuni centri di *Peace Research* (presto riuniti nell'*International Peace Research Association* - IPRA), intorno ai quali iniziano a ruotare vari filoni del pacifismo; in Italia, a Gorizia, viene fondato pionieristicamente l'Istituto di Sociologia Internazionale - ISIG, nel 1968. Istituzioni e movimenti che si caratterizzano per l'interesse non ai conflitti, ma alla pace, ciò che in anni successivi vedrà una animata concorrenza tra l'approccio americano, della risoluzione dei conflitti e delle relazioni internazionali, e quello europeo della "pace positiva". Il paper, nei paragrafi finali, affrontando le 'differenziazioni spaziali' di Simmel dedica letture contrapposte alla società globale (mondializzazione) e ai problemi etici da essa sollevati.

La sezione si chiude con H. A. Botia Merchán e E. Mosquera Acevedo che in *Desacuerdos en el Acuerdo* si cimenta nell'analisi del precario processo di transizionalità da un conflitto armato alla pace tra l'ex-guerriglia FARC e lo Stato colombiano. C'è qui il tema dell'immanenza del conflitto, per la quale immaginare una società del futuro equivale a immaginare un diverso scenario comunque non libero da conflitti, e il tema del cambiamento, che per la loro complessità mettono alla frusta la capacità delle scienze sociali di comprendere le forme di socializzazione nella trans-formazione diacronica. L'Accordo di pace è stato rifiutato dalla maggioranza della società civile chiamata ad esprimere la propria volontà tramite un Referendum il 2 ottobre 2016. Per capirne le ragioni e guardare al futuro, gli AA. cercano di comprendere l'immagine della transizionalità che si è fatta la popolazione colombiana e lo scenario divulgato dalla sfera pubblica, avvalendosi della simmeliana "teoria del conflitto" e del metodo "immaginario del futuro". Nel primo caso individuano il perché della bocciatura nella difettosa o incurante coscienza della popolazione verso le cause profonde del conflitto armato perciò, sostengono, tale lacuna verso il passato impedisce la coesistenza con la ex-parte opposta e amputa la proiezione verso il futuro. Nel secondo, trovano che le proposte avanzate dai

candidati nella ultima campagna presidenziale, chiusasi il 17 Giugno 2018, non sembra abbiano sufficientemente pensato *quale* società costruire. Queste evidenze portano gli AA a suggerire che un progetto di post-conflitto dovrà rendere compatibili il passato collettivo traumatico, il progetto di una nuova società e le condizioni della sua realizzabilità, e muoversi nell'ambito della *restorative justice*.



## Riferimenti bibliografici

Axelrod R. (1997), *The complexity of cooperation*, Princeton University Press, Princeton.

Benasayag M., Del Rey A. (2008), *Elogio del conflitto*, Feltrinelli, Milano.

Donati P.P. (2014), "Relational sociology, critical realism and social morphogenesis", *Sociologia e Politiche sociali*, 17/1, pp. 9-26.

Galtung J. (1995), "Visioni di pace per il 21<sup>o</sup> secolo. I prossimi cento anni del processo di pace". In Id. *Storia dell'idea di pace*, Torino, Satyagraha (trad. di Andrea Tamietti) ("The coming one hundred years of peacemaking: vision of peace for the 21<sup>st</sup> century", IPB Centenary Conference, Helsinki, August 30, 1992).

Galtung J. (2008), *Affrontare il conflitto. Trascendere e trasformare*, Pisa Plus University Press, Pisa.

Giménez Romero C. (2008), "Interculturalismo", in G. Mantovani (a cura), *Intercultura e mediazione. Teorie ed esperienze*, Carocci, Roma, pp. 149-189.

Gomez J.M., Verdù M., Gonzales-Megías A., Mendez M. (2016), "The Phylogenetic Roots of Human Lethal Violence", *Nature*, 13 October, vol. 538, pp. 233-237.

Gurvitch G. (1962), *Traité de Sociologie*, vol. I, PUF, Paris.

Harrison, Simon (2006), *Fracturing resemblances: identity and mimetic conflict in Melanesia and the West*, Berghahan Books, New York/Oxford.

Magris F. (2018), *Libertà totalitaria*, La Nave di Teseo, Milano.

Mele V. (2007), a cura di, *Le forme del moderno. Attualità di Georg Simmel*, Angeli, Milano.

Portinaro P.P. (2011), *I conti con il passato. Vendetta, amnistia, giustizia*, Feltrinelli, Milano.

Rammstedt O. (2007), "L'attualità di Simmel per la teoria sociologica contemporanea. Una conferenza", in V. Mele, a cura di, *Le forme del moderno*.

*Attualità di Geog Simmel*, Angeli, Milano, pp. 21-28.

Sartori G. (1957), *Democrazia e definizioni*, Il Mulino, Bologna.

Schermer H., Jary D. (2013), *Form and Dialectic in George Simmel's Sociology: A New interpretation*, Palgrave Macmillan, New York.

Simmel G. (1968), *L'etica e i problemi della cultura moderna* (tr. it G. Calabrò), Guida, Napoli (ed. or. 1903).

Simmel G. (1976), *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi* (a cura di C. Mongardini), Bulzoni, Roma (ed. or. 1918).

Simmel G. (1989), "Il contrasto", in Id., *Sociologia*, cap. IV (Introduzione di A. Cavalli), Ed. di Comunità, Bologna (ed. or. 1908).

Simmel G. (1997), *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici* (tr. it di G. Antinolfi), ESI, Napoli (ed. or. 1918).

Somit A. y Peterson S. A. (1997), *Darwinism, Dominance and Democracy. The Biological Basis of Authoritarianism*, Praeger, Westport-Coon.

## **Simmel e il conflitto nell'ontologia dell'umano**

**Antonio De Simone** \*

### **Abstract**

Attraverso gli originali saggi di Simmel noi comprendiamo perché il fluire dinamico della vita e della storia, l'io fallibile, reciproco, non si possiede mai totalmente con se stesso come identità, affidabile e sicura. Ciò non traduce una negatività che si disloca nel mezzo, tra il negativo e l'io: cioè l'alterità, il navigante nell'in-finito. Il non-proprio-dell'io, giammai identico a se stesso, è fatto e generato dall'altro, nel conflitto. Come per Hegel, anche per Simmel l'io è costituito dal rapporto con l'altro. Una alterità che lo (ri)compone e lo erode nella vita delle forme dell'io reciproco. Non si può pensare-di-pensare la vita come flusso in cui si dislocano la coscienza, i corpi e le cose fuori da questa relazione. Le trame di questo intrico fanno sì che la vita, la società, la filosofia, la politica, la scienza e l'arte, cioè la cultura, possono farci ri-conoscere come soggetti individuali di desiderio, di potere e di sapere, nel nostro limite, in un'ontologia dell'umano e del sociale non depoliticizzante, in cui il principio reciprocità assurge a dimensione costitutiva dell'inquieto divenire dell'essere, a cui non ci si può sottrarre dal momento che l'umano è un essere imperfetto e mancante.

Through the original essays of Simmel we understand why the dynamic flow of life and history, the fallible, reciprocal self, never fully possesses itself as an identity, reliable and secure. This does not translate a negativity that is displaced in the middle, between the negative and the ego: that is, the otherness, the navigator in the in-finite. The non-proper-ego, never identical to itself, is made and generated by the other in conflict. As with Hegel, the ego is made up of the relationship with the other also for Simmel. An alterity that (re) composes it and erodes it in the life of the forms of mutual self. One can not think-of-thinking life as a flow in which consciousness, bodies and things are displaced out of this relationship. The textures of this tangle make life, society, philosophy, politics, science and art, that is culture, make us re-know as

---

\* Filosofo e saggista, professore di *Storia della filosofia* e *Filosofia della cultura* all'Università di Urbino. Si è occupato del pensiero filosofico, politico, etico-giuridico, estetico, ermeneutico e sociologico moderno e contemporaneo; ha contribuito alla ricezione nazionale e internazionale dell'opera di Georg Simmel e di Jürgen Habermas. È autore di oltre una quarantina di volumi; tra cui: *Lukács e Simmel* (1985); *Georg Simmel* (2002); *L'ineffabile chiasmo* (2007); *L'inquieto vincolo dell'umano* (2010); *Conflitti indivisibili* (2011); *Conflitto e socialità* (2011); *L'arte del conflitto* (2014); *L'io reciproco* (2016); *Destino moderno* (2018). Ha inoltre curato le raccolte di saggi *Leggere Simmel* (2004); *Identità, spazio e vita quotidiana* (2005); *La vita che c'è* (2006, 2 voll.). Ha ricevuto premi e riconoscimenti di prestigio per la sua attività scientifica. Collabora con riviste nazionali e internazionali, di alcune delle quali è membro del Comitato Scientifico. È direttore di collane editoriali. Coordina il Seminario permanente di filosofia e teoria politica, giuridica e sociale. Email: [antonio.desimone@uniurb.it](mailto:antonio.desimone@uniurb.it)

individual subjects of desire, power and knowledge, in our limit, in an ontology of the human and of the non-depoliticizing social, in which the principle of reciprocity rises to a constitutive dimension of the uneasy bond of the becoming of being, to which we can be subtracted from the moment that the human being is an imperfect, missing being.

### **Parole chiave / Keywords**

Simmel, filosofia, ontologia dell'umano, conflitto, reciprocità, cultura  
Simmel, philosophy, ontology of the human, conflict, reciprocity, culture

## **1. Sul conflitto come “scuola dell'io”**

I nodi problematici delle ricostruzioni abbozzate in questo mio contributo mi spingono ad alcune considerazioni preliminari sul *conflitto* che valgono anche come ulteriori prospettive interpretative. Nella sua peculiare fenomenologia, anche il conflitto non può che essere pensato processualmente nelle sue variazioni storiche, sociologiche e politiche compostibili che segnano l'*ontologia dell'umano*. Il riferimento al compostibile è ineludibile nella sua stessa differenza, cifra della relazione agonica, eccedenza che pervade ogni reciprocità, scandalo esistenziale che corrompe la ragione concettuale e la getta nel vortice vertiginoso del limite. Ragione e giudizio sono sufficienti per comprendere nella logica e nella vita del vivente che ruolo giocano il *conflitto* e il *potere*? Il conflitto c'è ed è antropologicamente pervasivo della *condizione umana*, agonica, antagonistica e contingente. Esso abita la vita del vivente e la sua *dimensione intersoggettiva* che caratterizza sia la fisiologia che la patologia sociale, i fenomeni e i processi biopolitici, economici, culturali e normativi.

Sul piano filosofico, giuridico, sociologico e politico, il conflitto non solo s'insinua ma si disloca nelle complesse trame, spesso antinomiche e contraddittorie, che strutturano e danno forma al rapporto tra *corpo*, *persone* e *cose*, riconfigurando la stessa scala dei valori (Esposito 2014). Storicamente nessuna società è riuscita *ancora* a neutralizzare e a concludere il conflitto, perché esso è immanente alla struttura sociale. La vita, nel flusso del suo divenire, non può che oggettivarsi in forme che la contraddicono in una struttura dialettica che affonda le proprie radici nella realtà, anche nei momenti tragici della storia in cui si esprime acutamente la massima lacerazione dell'essere. Nella differenza ontologica emerge il carattere intersoggettivo del conflitto: quel “*démone*” che irradia, in ogni essente, le relazioni umane che lo determinano. Il conflitto c'è e

si dice in molti modi, ma contemporaneamente disvela e indica la polivocità dei modi in cui si dice e si palesa nella determinazione di ogni sua specificazione. Per l'interrogazione filosofica è dunque fondamentale rispondere alla domanda: come è possibile il conflitto? Come comprendere la natura della cosa e della sua in-finita ri-presentazione nella scena dell'umano e nella connessione del suo molteplice e delle sue forme nel segno della sua, nel tempo, irriducibile, differente, *ipseità*?

Ciò premesso, come va intesa la presenza plurale del conflitto? Essa può forse essere ipostatizzata come se fosse un "oggetto" universale? Essa è segnata da una assoluta disvelatezza? In che modo, nelle condizioni del suo divenire, disegnandola, essa si manifesta nella sua materia, nella sua forma? La presenza del conflitto implica la predicazione con l'altro da sé. Questo riferirsi è condizione costitutiva di ogni predicazione e di ogni giudizio su di esso? Qual è la "verità" del suo apparire? Nel limite del definibile, nella *pensabilità del conflitto*, il circolo del sapere non può che essere salvato, perché occorre un *epistème* che ne possa determinare gli elementi e le forme. Venendo a mancare la relazione con l'altro da sé si nientifica ogni possibilità di comprensione della propria, in-definibile, concretissima, singolarità agonica (materia di un tutto che forma un tutto). Come si può annientare la possibilità dell'alterità che abita la vita, di cui siamo "ospiti" (Bodei 2013, 10), dal momento che questa esigendo il suo "contrario" può acquisire, a livello esperienziale, tra biografia e storia, tra opposizione e conflitto, senso e forma nello spazio della libertà? A *lezione da* Simmel abbiamo appreso che tutto è in relazione: il soggetto, in quanto individualità, nel limite della vita, esperisce l'alterità, nella sua drammaticità, come esperienza di riconoscimento nel gioco reciproco di responsabilità e libertà che segna l'*inquieta vincolo dell'umano*. Per l'essere umano, il soggetto contingente, che vive la "dissonanza" del dualismo cooriginario tra individuale e sociale come correlatività, il conflitto "è la scuola in cui l'io si forma". L'io, frammento della vita, nella dimensione individuale/sociale, creando alterità, è sempre "a caccia di se stesso": ciò segna pervasivamente il "mistero della socialità".

La presenza del conflitto (tema pervasivo e centrale dell'opera simmeliana) eccede, perciò non è mai dominabile anche nell'infinita destinazione del pensare, rimanda a una causa e la ragione filosofica viene chiamata a dare spiegazione e interpretazione delle sue componenti essenziali. Se l'Uno del potere è numerabile, il conflitto è plurale, la sua traccia porta oltre, marca la sua

cifra nell'ontologia politica dei soggetti, ne timbra la singolarità irriducibile di ognuno nella finitezza del loro essere, del loro apparire, del loro *esistere*. Nelle sue variazioni, il conflitto appare. Il suo apparire, però, non ne riduce il fenomeno al mero contingente. La morfologia errante del fenomeno non annulla il suo conseguente e cangiante apparire. Pensare l'annullarsi del conflitto è come pensare astrattamente l'annullarsi del finito, l'irriducibilità della sua presenza determinata. Nessuna esperienza può dire aprioristicamente quale sia il destino del conflitto: anche il senso comune pensa e dice del conflitto come qualcosa di "reale" che persiste. Tutti facciamo innegabilmente esperienza del conflitto. La certezza negativa del suo esserci c'è *sub specie aeternitatis*. Ma noi non possiamo dire che c'è, se non quando appare, quando esplode e implode, quando lo rendiamo compossibile nel suo *actus essendi*, sempre finito, differente. La filosofia politica e la teoria sociale del conflitto, nel limite della loro validità, trattano criticamente della materia del suo apparire, cercando di comprenderne il senso e di spiegarne e rappresentarne l'oggetto come *res* che non è costruita dalla ragione stessa, ma che ha a che fare con il potere, con i suoi luoghi, le sue forme, le sue pratiche, le sue simboliche, le sue tragedie.

*Attraverso* Simmel (De Simone 2016), navigando, nella modernità e oltre, con mappe non più servibili, ci si è resi conto criticamente nel tempo dell'impossibilità di porre fine a ogni forma di conflitto e ci si è posti nella prospettiva di ripensare il conflitto non soltanto nella possibilità del suo superamento, ma soprattutto in quella di pensare cosa possa significare, sia tanto a livello individuale quanto sociale, la "permanenza del conflitto". In altri termini, nelle morfologie del contemporaneo, come è stato osservato, "si tratta di capire in che modo l'essere umano, l'essere umano così com'è, l'essere umano con il suo fondo di costitutiva oscurità, possa costruire le condizioni di un vivere comune *malgrado* il conflitto e anzi *attraverso* il conflitto, mettendo fine al sogno o all'incubo di chi vorrebbe eliminare tutto ciò che vi è, in lui, di ingovernabile" (M. Benasayag, A. Del Rey 2007, 9). Se l'ingovernabilità costituisce una delle cifre ontologiche essenziali della realtà dell'umano, della socialità umana, allora occorre comprendere l'impensabilità di ogni possibile rimozione del conflitto in quanto tale, dal momento che, con Eraclito, "*polemos*, il conflitto, di tutte le cose è padre, di tutte le cose è re, e gli uni rivela dei, gli altri umani, gli uni schiavi, gli altri liberi" (Eraclito 2013). Nei paesaggi frastagliati del conflitto, da una parte, c'è chi persegue una palese negazione e rimozione (sradicamento) dell'alterità e del conflitto che formano l'opacità, nella pratica del senso comune, dell'esigenza contemporanea di una possibile trasparenza

securitaria delle relazioni individuali e sociali. Dall'altra parte, invece, in modo oppositivo nei confronti di chi persegue la rimozione del conflitto, c'è chi sostiene esplicitamente la "necessità" dell'accettazione del conflitto quale espressione intrinseca del riconoscimento del pluralismo delle posizioni, ovvero di una molteplicità irriducibile a unità. I nostri contemporanei si trovano, dunque, come sconcertati di fronte al quesito eracliteo se riconoscere o meno che "il conflitto è padre di tutte le cose". Ancor di più lo sono quando vivono conflittualmente le metamorfosi che attraversano le loro relazioni di *fiducia* reciproca in tutte le possibili declinazioni che essa esprime nella percezione e nelle difficoltà del presente.

Nella condizione conflittuale emerge una profonda crisi di fiducia (Natoli 2016) e la diffidenza guadagna il sopravvento su tutto e la contingenza del sé si carica di diffidenza, rischio, ambivalenza, menzogna, relativismo eccessivo, e tutto si scorpora e si accorpa, come direbbe Canetti, in "cristalli di massa liquida". Le metamorfosi della politica e della società riflettono specularmente quelle del potere e del suo "segreto velenoso". Sì, "perché il potere è malattia e medicina, male e cura allo stesso tempo" (Preterossi 2011, 4). Per proteggere la vita occorre creare le condizioni necessarie per poterla risparmiare. Il che significa che "alle origini delle funzioni 'positive' del potere, del suo addomesticamento, vi è la dilazione della sua violenza, che crea lo spazio e il tempo della sopravvivenza, ma mantiene al potere medesimo di tornare a manifestarsi quale pura forza" (*ibid.*).

## 2. Perché Simmel. Un ritratto filosofico e un archivio concettuale

Quanto ho detto sopra retroagisce significativamente anche per un "classico" nostro contemporaneo come Georg Simmel. Non ci sono più i tempi storici (e storiografici) per ritenere che la sua sia stata una "lezione" inascoltata. Niente affatto e soprattutto oltre ogni "impressionismo filosofico" (De Simone 1985) e ogni "impressionismo sociologico" (Frisby 1981). Se *ieri*, attraverso il ruolo giocato dal proprio magistero, il suo pensiero ha impregnato di sé non solo il fiore dell'*intelligenza* berlinese ma anche intere generazioni di allievi europei e americani, interpreti suoi contemporanei e importanti pensatori della cultura del Novecento (Rilke, George, Rickert, i coniugi Weber, Mamelet, Adler, Lukács, Benjamin, Adorno, Bloch, Kracauer, Jankélévitch, Heidegger, Cassirer, Ortega, Banfi, Rensi, Mannheim, Small, Park), *oggi* la sua opera filosofica, sociologica,



psicologica, etica, estetica e saggistica ci può *ancora* aiutare a comprendere le metamorfosi, le aporie e le contraddizioni del nostro tempo che, sotto il segno dell'incertezza, marca sia la *quotidianità* che la *relazione reciproca* con l'altro. Ci sono uomini, quasi sempre i più grandi, che non si possono facilmente classificare, la cui scrittura non si lascia etichettare o imprigionare negli specialismi disciplinari. Tra loro c'è anche Georg Simmel. Oggi occorre *leggere* Simmel con molta e più rinnovata attenzione non soltanto con "gli occhi e la testa", ma per di più guidati dalla sua peculiare *curiositas* per la *profondità dell'apparenza* con cui ogni aspetto della vita - compreso ogni suo dettaglio (il più marginale e ovvio), non solo degli *individui* ma anche dello *spazio fisico e simbolico* delle cose nella loro significatività nel flusso ininterrotto della *vita* – diventa degno di essere indagato *sub specie aeternitatis*.

*Perché* Simmel, il "filosofo e sociologo della modernità", con la sua *sagesse* filosofica, epistemologica, storica, etica, estetica e sociologica, con tardiva fama, è giunto a noi con inaudita "attualità"? La "mobile inquietudine" del suo pensiero dimostra come il suo intento non fosse quello di registrare le *impressioni* provenienti dal mondo esterno, ma di porsi al "confine" tra interno ed esterno, sguardo e oggetto, in modo da restituire un quadro della *modernità*, e dei suoi *frammenti*, che richiedesse la partecipazione dell'osservatore. Un'inquietudine che non lo fece distrarre nel cogliere le contraddizioni della sua epoca sollevate dallo scontro tra *Kultur* e *Civilization* e acuito dal problema della *guerra* (Simmel 2003). Simmel, "l'uomo di Berlino", era un *saggista* per natura. Filosofo e anche sociologo. Sociologo in quanto filosofo egli ricostruiva fenomenologicamente il reale e il senso della totalità del mondo e della vita sin dentro la *prossimità delle cose stesse*. La sua predilezione per la *forma saggista* esprime la volontà di non ridurre la *varietà fenomenica del reale* muovendo da un unico modello interpretativo, bensì di comprenderla con lo "sguardo obliquo" capace di ricercarne, nella "colleganza" tra dettagli e totalità, gli elementi che la costituiscono e le forme e gli effetti di reciprocità che in essa si stabiliscono. Certo, due dei suoi libri più significativi, *Filosofia del denaro* (1984) e *Sociologia* (2018), ma anche *I problemi fondamentali della filosofia* (1996), i *Saggi di cultura filosofica* (1993), *La moda* (1998), *Il conflitto della cultura moderna* (1976b), *La legge individuale* (1995) e l'opera filosofica testamentaria *Intuizione della vita* (1997), solo per citarne alcuni, non erano dei trattati o scritti di impianto tradizionale, ma erano pensati e scritti nella *forma* di un complesso mosaico di acuti e originali *saggi*. Ciò che interessa a Simmel è "l'apparenza delle cose", l'immagine, che tanto più è eloquente, quanto più è



marginale, periferica, apparentemente insignificante, paradossalmente inapparente, superficiale (Pinotti 2009, 120); ciò fa di Simmel nel Novecento filosofico uno dei primi e più fini cultori dell'atteggiamento micrologico riscontrabile nella generazione successiva di "simmeliani" (tra i quali Benjamin, Bloch e Kracauer). La persuasione di Simmel (1993) è quella di pensare che sia possibile render conto anche dei "fenomeni superficiali più fuggevoli e isolati della vita", a tal punto che la stessa *filosofia* possa divenire "più fedele e più arrendevole ai sintomi delle cose stesse". In ciò consiste, dice Simmel, l'essenza della "cultura filosofica", ovvero un "*habitus* filosofico", uno stile di pensiero che ha come scopo produttivo esclusivo "l'approfondimento che muove dalla superficie della vita, il scoprimento dello strato ideale che è sempre sotteso a tutti i suoi fenomeni - quel che si potrebbe chiamare la loro *donazione di senso*". In virtù di un secondo aspetto, estetica è la riflessione di Simmel in quanto è interessata all'*aisthesis*, alla sensazione e alla percezione, alla dimensione della sensibilità: sotto questo aspetto "estesilogico", la riflessione simmeliana è contestuale alla metamorfosi del "trascendentalismo kantiano", avviata nel XIX secolo, riassumibile nell'assunto secondo cui le "condizioni di possibilità" della nostra *esperienza sensibile* sono da ricercarsi nell'organizzazione del "corpo senziente", cioè nei suoi "organi di senso" e nei loro relativi "rapporti reciproci". Sensibilità e relazionalità sono inoltre per Simmel non solo costanti antropologiche e funzioni sociologico-culturali, ma anche forme comunicative imprescindibili per il formarsi dell'esperienza intersoggettiva intesa come *dialettica della prossimità*. Simmel ha saputo restituirci una fisiognomica e una prossemica della *relazione* sociale, e per certi aspetti, anche, una "*théorie sensitive de la modernité*" (Füzesséry, Simay 2008) e una "nuova fenomenologia dello spirito". Non si sottolineerà mai abbastanza che in questo è stato emulato soltanto da Walter Benjamin nei suoi *Passages* di Parigi (Benjamin 2000).

Oggi possiamo sondare pure "un Simmel ulteriore", riconducibile anche ai problemi della filosofia politica e della teoria del riconoscimento e del dono che ci spingono a considerare criticamente, tra l'altro, le aporie dell'*homo reciprocans* nello "spazio del conflitto" *entro* e *oltre* il Simmel della *Soziologie* (cfr. Guareschi-Rahola 2018). Quello di Simmel è un pensiero *chiasmatico*, nel senso che nella vita del soggetto, nella colleganza tra diade, triade e gruppo, l'individuo sociale si scopre in relazione alla totalità della vita. Il *soggetto* di Simmel non è un'unità in sé conchiusa, assoluta e conciliata con se stessa: i bordi che definiscono l'individuo non coincidono mai con il "ritaglio" effettivo

della sua "identità". Dilatando e rendendo più elastico l'orizzonte dischiuso dal trascendentalismo kantiano, Simmel ha fatto sua l'idea secondo cui non solo "le condizioni di possibilità" devono essere pensate come plurali, ma che si debba ammettere una fondamentale "azione reciproca" (*Wechselwirkung*) fra "il soggetto e il mondo concreto" in cui esso vive: mondo costituito da "forme soggettive" che esso stesso nel contempo contribuisce a costituire. Nell'analizzare il rapporto tra soggetto/oggetto, io/mondo, individuo/società, Simmel rifiuta ogni forma di determinismo e di univocità: le cause che producono certi effetti sono "causate da quegli stessi effetti", il che comporta che si deve "abbandonare" il modello "causante-causato" a tutto vantaggio del *paradigma della reciprocità*.

Come ho sostenuto ne *L'ineffabile chiasmo* (De Simone 2007a), per Simmel la *reciprocità* è uno dei "possibili": ovvero denota la *rete* complessa delle possibilità interattive della vita socio-culturale. La *reciprocità* costituisce un principio fondativo e consustanziale della dinamica immanente della *socialità* umana che si esplica nelle relazioni e nelle pratiche della vita quotidiana. La sua filosofia e sociologia della modernità elabora una complessa *analitica* ed *ermeneutica* della *reciprocità* e della *interrelazionalità*, sviluppando sul piano epistemologico una *concezione relazionale* della conoscibilità del mondo umano facente perno sulla peculiare *diversità irriducibile* delle forme dell'agire sociale e delle relazioni intersoggettive. Attraverso l'originale saggismo di Simmel noi comprendiamo perché il fluire dinamico, nel tempo e nello spazio, della vita e della storia, l'io fallibile, reciproco, non si possiede mai totalmente con se stesso come identità, affidabile e sicura. Ciò non traduce una *negatività* che si disloca nel mezzo, tra il negativo e l'io: cioè l'alterità, il navigante nell'infinito. Il non-proprio-dell'io, giammai identico a se stesso, è fatto e generato dall'altro, nel *conflitto*. Come per Hegel, anche per Simmel l'io è costituito dal rapporto con l'altro. Una *alterità* che lo (ri)compone e lo erode nella *vita delle forme* dell'io reciproco. Non si può pensare-di-pensare la vita come flusso in cui si dislocano la coscienza, i corpi e le cose fuori da questo rapporto, da questa relazione. Le trame di questo *intrico* fanno sì che la vita, la società, la filosofia, la politica, la scienza e l'arte, cioè la cultura, possono farci ri-conoscere come soggetti individuali di desiderio, di potere e di sapere, nel nostro limite, in un'ontologia dell'umano e del sociale non depoliticizzante, in cui il principio reciprocità assurge a dimensione costitutiva dell'*inquieto vincolo dell'umano*, del divenire dell'essere, a cui, nella contingenza ineffabile e chiasmatica del vivente, non ci si può sottrarre dal momento che l'umano è un essere

imperfetto, mancante. Da ciò consegue, come ritengo, che Simmel possa essere considerato “un nostro contemporaneo” proprio per l’“attualità” della sua filosofia e sociologia della *relazione*, ovvero dell’*azione reciproca* (*Wechselwirkung*) e del *conflitto*, cioè per la sua peculiare capacità fenomenologica di descrivere le dinamiche della *vita*, della *cultura* e della *socialità umana* nella loro pluralità e complessità entro i *limiti*, i *confini*, i *frammenti* e i *conflitti* che fluidificano continuamente le *forme* esistenziali specifiche. Nei confronti del dinamismo che subordina la *vita* alle *forme* astratte della sua esistenza, Simmel - come oggi si può sostenere - ha dimostrato che l’individuo non può altro che assumere una posizione “adattiva” rispetto all’azione performativa delle *forme*. Perciò egli pensa che la società sia il prodotto di una *tensione duale* instabile tra due forze opposte: quella centrifuga del mondo esterno degli oggetti e dei gruppi diversi e quella centripeta che produce cultura in termini di *objektiver Geist*.

Questa separazione tra *soggettivo* e *oggettivo* segna alternativamente la “crisi”, la “tragedia” o la “patologia” della cultura nel conflitto della modernità. Per Simmel, non si dà mai una *verità* semplice e unitaria quale mero rispecchiamento del mondo, ma è l’*azione reciproca* tra gli individui che contribuisce a costituire le *reti relazionali* entro cui essi ricercano la verità sul proprio e altrui conto: i rapporti *intersoggettivi* si fondano sulla *conoscibilità dell’altro*, una conoscenza reciproca che necessita di una *dimensione simbolica* e che deve essere pensata come “relativa” e “vera” anche nel suo contrario: costruiamo l’immagine dell’altro come risultato di un processo “analogico”, in un incessante gioco di rimandi tra l’Io e il Tu, in un rapporto di reciproca “dipendenza/indipendenza”. La “verità” che dell’altro riusciamo a conoscere non è quella che realmente gli appartiene. L’*ambivalenza* presente in ciascun individuo e in ogni interazione, è riconducibile al fatto che “l’essere per sé” e “l’essere sociale”, la volontà e il bisogno di affermare contemporaneamente *individualità* e *intersoggettività* sono intessuti di ragioni e passioni, interessi ed emozioni che non preesistono nell’individuo a prescindere dalle relazioni in cui si trova, ma si creano, si fanno e si disfanno “nell’incontro con l’altro”. Non si può mai predire il comportamento dell’altro. L’altro è uno “straniero” non solo perché lascia intravedere consapevolmente o inconsapevolmente “solo ciò che desidera”, ma anche perché non conosce mai completamente la natura mutevole e l’esperienza molteplice del proprio sé, perché *ineffabile* è la morfologia delle singole particolari relazioni in cui vive. Il *principio di reciprocità* simmeliano e la sua “scienza delle relazioni” umane che governano l’azione

individuale/sociale *oggi* ci consentono di non rimanere più bloccati in una contrapposizione binaria nella lettura della *condizione intersoggettiva globale*, soprattutto per quanto attiene alla percezione quotidiana, sociologica e politica dell'*altro*, del *nemico*, dello *straniero*. In una disseminata moltitudine planetaria, questi "altri" si confondono "con noi, *tra* noi: diventano *stranieri interni*" (Escobar 2009, 60): la loro esperienza individuale e collettiva, ha molto da rivelare "a noi su noi stessi" (*ibid.*). In quanto "altro-da-noi", lo straniero-nemico minaccia il nostro mondo: è colpevole perché trama la nostra morte, ci odia, perciò noi dobbiamo odiarlo e volere la sua morte.

È stato proprio Simmel a scrivere nella sua *Sociologia* che non soltanto "l'odio contro colui che ci odia è una misura preventiva di carattere istintivo", ma soprattutto che "di solito noi odiamo colui al quale abbiamo fatto del male" (Simmel 2018, 347). Parimenti, è sempre Simmel a ricordarci che la società si disintegrerebbe senza la comunanza, la reciprocità dello sguardo (De Simone 2016), cioè senza quell'importante "forza sintetica" che è la *fiducia*: un *medium* comunicativo della socialità umana insostituibile per orientarsi – in condizioni di libertà e/o dipendenza, contingenza e insicurezza, paura e rischio – nell'arcipelago relazionale e nel *negotium* sociale che vincola gli umani nell'ambivalente dialettica intersoggettiva dell'uno *per/con/contro* l'altro.

### **3. La vita e le forme. Sul conflitto tragico della cultura**

Ricollegandomi qui di seguito, per beneficio del lettore, ad alcuni passaggi che ho percorso altrove - e in cui, come è noto, ho già ampiamente declinato criticamente l'analisi simmelliana del conflitto *anche* in riferimento alla sua *Soziologie* del 1908 (cfr. De Simone 2002; 2007; 2016) - soprattutto nell'"*ultimo*" Simmel - nel quale diventa centrale l'elaborazione filosofico-metafisica del tema della vita che egli svolgerà nella *Lebensanschauung* del 1918 (Simmel 1997) -, la dialettica tragica e il conflitto tra la *vita* e le *forme* spinge il filosofo berlinese a vedere - come già era accaduto nel 1911, nel saggio *Concetto e tragedia della cultura* (Simmel 1976a, 83-109) - la storia come campo e teatro di conflitti tragici che aumentano la complessità della cultura umana. La magmatica vischiosità costituita dal flusso della *vita* si scontra fatalmente con i prodotti oggettivati e "cosalizzati" costituiti dalle *forme*. Nella complessità e tragicità della dialettica *vita-forme*, il soggetto è dualizzato, posto in un precario e instabile equilibrio: da un lato, il suo bisogno di affermazione vitale lo sospinge

ad aprirsi-al-mondo producendo forme che diano senso e unità al fluire intenso della vita; dall'altro è costretto dai "vincoli" che le forme oggettivate della vita, della cultura e della società gli impongono.

Tra la *vita* che avanza di continuo nel suo corso, con energia sempre più crescente, e le *forme* uniformemente rigide e permanenti della sua manifestazione storica, c'è, secondo Simmel, un conflitto tragico, un "destino" che riempie pervasivamente di sé la storia che è della cultura, della vita spirituale degli uomini che la forgiavano. Che "la dinamica tragica della cultura" debba essere considerata un "destino", come pure "un'autocontraddizione" della cultura stessa (Monceri 1999, 91), lo conferma ampiamente Simmel allorché formula il concetto di "tragedia della cultura" nella sua ultima conferenza del 1918 incentrata sul tema *Il conflitto della cultura moderna* (1976c, 105-134). Qui Simmel sostiene che possiamo parlare di cultura quando "il moto creatore della vita ha espresso certe formazioni, nelle quali esso trova la propria estrinsecazione, le forme della sua realizzazione, e che dal canto loro sussumono in sé le fluttuazioni della vita che segue e danno a esse contenuto, forma, sfera di azione, ordine" (*ivi*, 105). La peculiarità di queste formazioni, cioè dei prodotti culturali, è quella di possedere già al loro nascere "una loro propria permanente fissità, la quale non ha più nulla a che fare con l'incessante ritmo della vita stessa" (*ibid.*): questi prodotti sono "costruzioni della vita creatrice", che questa poi abbandona, di quella vita che scorre, ma che finisce "per non fluire più in essi". Simmel riconduce dunque la "tragedia della cultura" alla *vita* che, nel corso del proprio processo creativo, si oggettiva in *forme* con le quali entra ineludibilmente in conflitto: la tragedia della cultura è questo conflitto fra vita e forme, fra universale e particolare (Monceri 1999, 92).

Simmel, in modo singolare, come ha detto Jürgen Habermas, si presenta a noi come *Zeitdiagnostiker*, "diagnostico" dell'epoca moderna, ovvero come "il critico della cultura" che ci è "nel contempo vicino e distante": nella storia degli effetti della sua diagnosi della *tragedia* della cultura, le sue conseguenze "proseguono il loro cammino" (Habermas 1993, 174). Nel pensiero e nell'opera di Simmel non è presente soltanto una riflessione sul ruolo, la funzione e la struttura sociale della cultura nella vita quotidiana polimorfica e polisemica della modernità, ma, ed è ciò che lo rende ancora per noi un punto ineludibile di approfondimento teoretico, egli ha soprattutto sviluppato un'originale e complessa *filosofia della cultura* che poggia su una diagnosi e prognosi del *conflitto* della cultura moderna tutto esemplato, nella matrice ontologica che

pervade l'*inquieto vincolo dell'umano* (De Simone 2010), sulla tragica e lacerante contraddizione (non mediabile) che segna, nel suo fluire dinamico, la *Vita* nella lotta contro le *Forme* che ineludibilmente la oggettivano, la manifestano e la cosalizzano, un conflitto, una scissione e una dissonanza che si esprimono nell'estrema e stabilmente instabile metamorfosi e mutevolezza del divenire dell'essere, della sua storicità: esse ci dicono *con* Simmel che quando l'intero congegno della cultura sprofonda in una crisi patologica allora "in ognuno di noi c'è consapevolmente o meno, la crisi della propria anima".

Simmel da *Zeitdiagnostiker* è filosoficamente consapevole, come ha scritto Remo Bodei in *Destini personali*, che "quando gli elementi soggettivi si riversano rapidamente in stampi oggettivi (in istituzioni, rapporti interpersonali, macchine o cose) o quando quelli oggettivi sorreggono e orientano efficacemente la condotta dell'individuo, succede che, a ogni accrescimento di ruolo della soggettività, si produca – come contraccolpo – una dilatazione della sfera dell'oggettività (e viceversa)" (2002, 183). Accertato comunque che "tra la soggettività e l'oggettività i dispositivi di sincronizzazione non sempre funzionano, il metronomo della storia individuale rallenta: i singoli, allora, non mantenendo il passo con l'incalzare degli eventi, perdono la capacità di cogliere in tempo utile il mutare delle forme e, con essa, di dare senso alla propria vita" (*ibid.*). Nella crescente oggettivazione dei contenuti della vita anche l'anima individuale si oggettiva a fronte di margini sempre più ampi di "libertà" che il denaro consente in termini di prestazione, oggettiva, tecnica e impersonale entro un contesto processuale di oggettivazione che sfocia in una "razionalità priva di coscienza" (*ivi*, 184). Nel quadro di una razionalità oggettiva agita solo in forma di automatismi anonimi e senza un "supplemento di energia soggettiva", l'*individuo moderno* è come costretto "ad abbandonare le sue esorbitanti pretese di essere depositario di una razionalità poggiante sull'autocoscienza, centro tolemaico dell'universo" (*ibid.*): di fatto, "quanto più la razionalità emigra dalla coscienza soggettiva verso automatismi e supporti materiali (come nella macchina o nel denaro), tanto più tende a diventare priva di senso e tanto più il singolo vede le proprie facoltà inesorabilmente assorbite da dispositivi anonimi" (*ibid.*). Nella scena umana si percepisce così "un pesante *deficit* soggettivo di senso" nel mentre, in modo globale, "il tasso di razionalità oggettiva" invade e pervade rapidamente tutte le sfere della vita. Il risultato è un generale indebolimento e ottundimento delle "capacità di elaborare e controllare i processi di scambio tra il livello delle strutture razionali oggettive e quello delle modalità di comprensione e di ideazione soggettiva,



stabilendo tra loro canali di comunicazione efficienti” (*ibid.*).

L’esito simmeliano di tutto ciò è appunto il *conflitto e la tragedia della cultura*. La coscienza speculativa di Simmel si disloca altrimenti dai “filosofi della vita” come Dilthey e Bergson: la sua *intentio recta* non si traduce affatto, come rileva opportunamente Bodei, “nel rafforzare l’interiorità o la spiritualità soggettive a spese dell’oggettivazione”, in un incarnarsi della “ragione nel denaro” (*ivi*, 185). Simmel registra la reificazione dell’umano nel Moderno e riconosce comunque che “il trasferimento della spiritualità entro automatismi oggettivi e acoscienziali lascia, da un lato, un più ampio spazio di possibile libertà agli individui, mentre dischiude loro, dall’altro, abissi di tragicità (in quanto il tragico non giunge dall’esterno, ma scaturisce dal dissidio dell’uomo e della civiltà con se stessi)” (*ibid.*). La separazione, scissione e dissonanza tra *soggettivo* e *oggettivo* segnano alternativamente, come già detto, la “crisi”, la “tragedia” o la “patologia” della cultura nel *conflitto della modernità*, le cui propaggini si riflettono in modo vistoso anche nel mondo globale contemporaneo, un mondo nel quale, nella scena del quotidiano dominata dalla frammentazione, è sempre più difficile erogare un *surplus* di senso e di significato che sappia eliminare la frequente denutrizione intellettuale e affettiva degli individui. Un mondo nel quale, nel “recinto del presente” l’uomo della contingenza può arrivare a depauperare e uccidere se stesso attraverso la ragione utilitaria e produttivista, dove, come diceva paradossalmente Simmel, “tutto è interessante, nulla è più significativo”.

Per Simmel, come ha scritto Massimo Cacciari, “non è necessario che un soggetto si presenti come testimone del *Verum-Bonum* perché si determini il conflitto, il conflitto è immanente alla struttura sociale, immanente alla differenziazione degli elementi propri di *questa* struttura. E nessun elemento potrebbe, attraverso la sua azione, concluderlo” (2011, XIII). Di conseguenza, “proprio il fatto che i valori si diano oggettivamente sempre in correlazione, impedisce a ciascuno di dimostrarsi *superiore* all’altro” (*ibid.*): quindi, “dimostrabili sono soltanto correlazioni-differenze significative; ma la gerarchia di valori che un soggetto assume e deve cercare di far valere (se davvero se ne sente *responsabile*) è frutto della sua *decisione*” (*ibid.*). Qui, secondo Cacciari, “Simmel coincide con Weber”. Secondo Simmel, “la vita non può esprimersi che in *forme* che la contraddicono, che la esprimono cioè contrastando il suo flusso, non per arrestarlo, ma nell’intenzione di *dare senso* a esso”, la vita contraddice “ogni possibile fissazione dei suoi contenuti”, poiché “è proprio il loro conflitto a

costituirne *il proprio*: forma e conflitto sono relativi “l’una all’altro”, e questa relazione costituisce di fatto “la chiave di volta” della struttura che “lo storico e il filosofo sono chiamati a interpretare” (cfr. *ivi*, XIV-XV).

La cultura ha una *storia*, dice Simmel, pertanto tale conflitto non può che svolgersi e attuarsi *nella* storia, perché le *forme* create dalla vita, “conchiuse in sé”, hanno “pretesa di durata, anzi di atemporalità” (Simmel 1976b, 106), di conseguenza esse “hanno bisogno della categoria del tempo storico, della *cronologia*, che conferisce loro la durata e la stabilità dell’essere” (Monceri 1999, 92). Tuttavia, prosegue Simmel, “la vita scorre incessantemente più oltre, il suo ritmo senza posa si compone in ogni nuovo contenuto nel quale essa crea a sé una nuova forma del suo essere, in contraddizione con la permanente durata o la validità atemporale di quello” (Simmel 1976b, 106). Se il terreno della storia, considerata dal punto di vista della cultura, è profondamente solcato dal conflitto tra la vita e le forme create dal proprio “eterno divenire”, l’incessante “scorrere oltre”, il suo *oggetto* appare essere così “il continuo mutamento” delle forme culturali, mutamento dinamico che si identifica conflittualmente con l’infinita fecondità del processo della vita e con la profonda contraddizione in cui sta il suo “eterno divenire e mutarsi di fronte all’obiettiva validità e l’autoaffermazione delle sue manifestazioni e forme”, con le quali o nelle quali la vita stessa vive: essa, infatti, “si muove tra morire e divenire, divenire e morire” (*ivi*, 107).

Questo tema, sappiamo, è tutto simmeliano. A suo tempo, infatti, già Simmel, nella *Lebensanschauung* (1918), ha sperimentato - in quanto singolo soggetto - il rapporto metafisico che intercorre fra individualità e singolarità: l’uomo è l’essere-limite la cui esistenza si svolge sempre compresa fra “l’aspirazione all’Assoluto e la limitatezza della sua forma sensibile” (Monceri 1999, 122). Quello della vita è dunque “un movimento oltrepassante: un incessante porre e negare limiti” (Desideri 1993, 115). Il *continuum* della vita si relativizza e si oltrepassa, frangendosi nel *discontinuum* delle forme. L’uomo è consapevole di questa sua peculiare posizione “metafisica” perché è lui soltanto che ha il senso della morte, come Simmel sostiene nel suo saggio *Zur Metaphysik des Todes* apparso su “Logos” (1910-11) (Simmel 1976a, 83-109), poi sostanzialmente ripreso e modificato nel terzo capitolo della *Lebensanschauung* (*Tod und Unsterblichkeit*) (Simmel 1997, 79-122). Una filosofia quella simmeliana che definisce la vita come un continuo oltrepassamento delle forme e dei limiti non può eludere una riflessione sull’ultima frontiera che è la morte. Simmel affronta



il tema della morte come forma-limite. Nel “più-vita” (*Mehr Leben*) è implicito l'estraneo alla vita: il suo altro - la morte del “più-che-vita” (*Mehr als Leben*). La morte “è il momento costitutivamente formale della vita, il suo ‘confine immanente’, connesso alla vita ‘fin dal principio e dall'interno’. E in ciò essa rivela lo stesso segreto della forma” (Desideri 1993, 115). Scrive infatti Simmel: “Il segreto della forma sta nel fatto che essa è limite; essa è la cosa stessa e a un tempo il cessare della cosa, il territorio in cui l'essere e il non-essere-più della cosa sono una cosa sola” (1997, 79). La forma è “confine” spaziale e temporale e la morte è ciò che delimita la vita dell'uomo, ciò che appunto le conferisce forma: “proprio per il fatto che il vivente muore, che il morire è posto con la sua natura stessa [...], la sua vita riceve una *forma*” (*ibid.*). La morte, intesa come limite invalicabile della vita, “è propriamente ciò che giustifica la vita stessa, conferendole un senso: l'esistenza individuale, in quanto forma irripetibile, è ciò ch'è destinato a essere superato dal procedere incessante della vita universale” (Monceri 1999, 123). Secondo Simmel, per comprendere appieno il significato della morte, occorre liberarsi dalla rappresentazione delle “Parche” “in cui si esprime il suo aspetto consueto per cui in un determinato momento del tempo il filo della vita, fino ad allora dipanatosi come vita ed esclusivamente come vita, verrebbe “reciso” d'un sol colpo” (Simmel 1997, 79).

Questa concezione meccanicistica che simboleggia la morte come la “falce” che coglie il vivente “dal di fuori”, misconosce in realtà il fatto che “la morte è congiunta a priori e intrinsecamente alla vita” (*ivi*, 80): essa è “un momento formale della nostra vita”. Pur essendone “l'antitesi materiale della vita”, questa antitesi della vita non ha altra origine se non la vita stessa: “è la vita stessa che l'ha prodotta e che la racchiude in sé” (*ivi*, 81). Come leggiamo nel suo *Rembrandt* (1916), per Simmel, “sin dall'inizio la morte è *dentro* la vita” (Simmel 1991b, 106). “Certo - aggiunge Simmel - essa raggiunge una evidenza macroscopica, una sorta di autocrazia, solo in quell'attimo. Ma la vita sarebbe diversa sin dalla nascita, e in ciascuno dei suoi momenti e in ciascuna delle sue fasi, se noi non morissimo. La morte non si pone rispetto alla vita come una possibilità che prima o poi diverrà realtà, ma la nostra vita vien resa ciò che noi conosciamo solo dal fatto che, crescendo o appassendo, al culmine della vita come all'ombra del suo declinare, noi *siamo* sempre *destinati a morire*” (*ibid.*). La morte, dunque, è sin dall'inizio “un *character indelebilis*” della vita. “Se la vita è essa stessa duplicità, il movimento di costituzione dei valori non potrà essere un movimento di costituzione *sulla* morte, *contro* la morte, bensì solo e necessariamente *attraverso* la morte, *attraverso* il nulla. Già nel più-vita è

implicito il suo altro, o più precisamente, se stessa come altro” (Antinolfi 1997, XIX). Coabitando con la vita, la morte è in essa costantemente presente. La morte però non è l'ultima forma, ma soltanto “un momento” formale della nostra vita. Tutto il movimento verso il valore, cioè lo sviluppo delle forme culturali, è dunque inteso da Simmel “sullo sfondo di questa metafisica della morte” (Desideri 1993, 115). Affrontando il rapporto tra morte e immortalità, Simmel ritiene che “se noi vivessimo in eterno, la vita resterebbe presumibilmente fusa in modo indifferenziato con tutti i suoi valori e i suoi contenuti, non vi sarebbe alcuno stimolo reale per pensarli al di fuori dell'unica forma in cui essi possiamo conoscerli e spesso viverli senza limitazioni” (Simmel 1997, 89). Ma noi, precisa Simmel, “moriemo e quindi sperimentiamo la vita come qualcosa di casuale, di caduco, come qualcosa che può, per così dire, essere anche diversamente. Solo per questa via sarà sorta l'idea che i contenuti della vita non necessariamente devono condividere il destino del suo processo” (*ibid.*). L'idea sembra dunque possa derivare il proprio valore e il proprio diritto dal fatto “di essere *l'altro* dalla vita, di rappresentare cioè la liberazione dalla casualità, dal fluire temporale” (Antinolfi 1997, XIV). Solo l'esperienza della morte dissolve quella fusione, quella solidarietà dei contenuti della vita con la vita stessa.

Simmel spiega questa concezione della morte in una delle pagine centrali del suo *Rembrandt*, allorquando scrive che “finché la morte si pone al di fuori della vita, finché è lo spettro scheletrico (secondo il simbolo spaziale che la caratterizza in tal senso) che ci balza di fronte all'improvviso, essa è naturalmente unica per tutti gli individui. Perdendo la sua antitetività alla vita, essa perde contemporaneamente la sua natura sempre uguale e generale; nella misura in cui diventa individuale, e ‘ognuno’ muore ‘la sua morte’, essa è legata alla vita in quanto tale e quindi alla sua forma di realtà, all'individualità. Se dunque si coglie la morte non come un'entità brutale che aspetta dal di fuori, come un destino che ci colpisce solo in un certo istante, ma si coglie la sua indissolubile, profonda immanenza alla vita stessa, allora la morte [...] non diviene che un sintomo del modo incondizionato con cui [...] il principio della vita si congiunge con quello dell'individualità” (Simmel 1991b, 115). Se le forme sono limiti che la vita si pone da se medesima per autotrascendersi, nel loro superamento avviene un processo di distruzione che si propone come possibilità esistenziale, vita rinnovata: la morte, quindi, è “un principio immanente” decisivo per la comprensione e valutazione della vita. Nella “metafisica della morte” di Simmel, “la morte, pur essendo un limite, non è comunque un *terminus ad quem*, bensì è il fattore condizionante di tutti i

momenti dell'esistenza. E dunque la vita come vive della morte, così vive delle forme che muoiono, e che perennemente trascende" (Di Giovanni 1968, 49). La morte, intesa come limite, "conferisce un senso all'apparente accidentalità (*Zufälligkeit*) della configurazione specifica che la vita individuale assume, e la trasforma in destino (*Schicksal*), nel momento in cui l'individuo 'sceglie' di non considerare casuali gli eventi, ma di inserirli consapevolmente in un coerente svolgimento della propria vita" (Monceri 1999, 123). In questo senso, come scrive Simmel, "i singoli 'destini' vengono determinati essenzialmente dall'esterno, ossia in essi il fattore oggettivo appare quello predominante, ma la loro totalità, ossia il 'destino' di ciascun uomo viene determinato dalla sua *natura*" (Simmel 1997, 101).

Da tutto ciò consegue, secondo Simmel, che la vita umana, concepita come consapevole costruzione di un destino, "non ha bisogno di postulare l'idea dell'immortalità individuale, e anzi finisce per aver bisogno della morte per dare senso compiuto alla forma che essa stessa rappresenta: solo la vita universale non muore, ma nel suo procedere infinito sperimenta la morte delle infinite forme che crea, di cui la vita umana è la più consapevole" (Monceri 1999, 123). La vita vince la morte, non eliminandola, piuttosto riportandola dentro di sé, cioè facendola di volta in volta di nuovo essere come a sé contrapposta: qui "non si tratta di trovare un momento di sintesi, ma di scoprire l'unità dell'antitesi" (d'Anna 1996, 131). Un'unità, questa, in cui la morte è un *a priori* e nel contempo pure è vinta: "così sono soggetto alla morte per quanto, come individuo vivente, ho una determinata conformazione, ma per quanto partecipo della vita in generale sono immortale" (*ibid.*). Il mio essere immortale è a partire dall'anima, che è "la radice unitaria dell'esperienza, al di là e più in profondo di ogni contrapposizione".

Simmel distingue l'individuo dall'anima: "entrambi singolari ma in modo differente" (d'Anna 1996, 131). Diversamente dall'individuo, l'anima non è una forma: "ciò che rende mortale l'uno, rende immortale l'altra" (*ibid.*). "Immortalità", dunque, per Simmel, significa soprattutto "non già prefigurazione di un piano trascendente l'esperienza, ma che nella vita, quasi costringendola, l'anima torna a manifestarsi" (*ivi*, 134). Nella *Lebensphilosophie* dell'ultimo Simmel, la vita in generale è "unità assoluta, in ultima istanza atemporale, mentre l'individuo nel tempo muore" (*ibidem*, 134). L'anima, invece, ha qualcosa dell'una e dell'altro: "è immortale e individuale; come i prodotti dell'arte e della filosofia [...] anch'essa è individualità essenziale, al di là del relativo, tanto dei contenuti

storico-obiettivi che psicologico-soggettivi” (*ibid.*). Come sostiene d'Anna, qui Simmel “si lascia alle spalle il dualismo, con la scoperta di un punto di coincidenza di essere e divenire”. L'anima è immortale “non in quanto al di sopra del divenire della vita ma in quanto vi sta dentro, e a tal punto vi partecipa che ne è la trasposizione dell'assolutezza in una specifica modalità di esistenza, in un io che vive in eterno. E questo perché la vita è sempre in una certa determinazione individuale, e se essa - pur nel tempo - è atemporale, allora farà in qualche modo atemporale anche l'individuale della determinazione” (*ivi*: 134-135). L'eco e l'influenza di queste riflessioni filosofiche di Simmel sulla vita e la morte, come è noto, accompagneranno significativamente l'intero itinerario filosofico di Vladimir Jankélévitch (2009).

Simmel è stato il primo a comprendere nella sua intima struttura *l'ambivalenza del conflitto* tra la vita e le forme. Per Simmel, il conflitto che il Moderno manifesta, come scrive Cacciari, “non sembra pre-correre potenze *costituenti*. I soggetti che lo interpretano non esprimono *forme* capaci di “raccolgere” le correnti contraddittorie della vita. Il loro discorso suona formale appello alla possibilità e alla decisione. Ma non ogni decisione è *formante* e non ogni forma è accogliente-raccogliente” (Cacciari 2011, XXI). Dunque, quest’epoca vuole pre-correre, ma non sa dare-senso al suo ‘in-avanti’”. Da ciò consegue che “non il conflitto è tragedia, ma questo conflitto che non riesce a produrre potenzialità formatrici storicamente concrete, valori capaci effettivamente di valere” (*ibid.*).

#### **4. Simmel, un secolo dopo. Sviluppi problematici**

Un *siècle après* la diagnosi simmeliana permane, intempestivamente, *ancora* in tutta la sua problematica e cogente “attualità”. Quest’ultima, tra l’altro, la si può spiegare e interpretare in modo complementare e comparativo *anche* con altre esperienze del *lavoro filosofico* e *sociologico* con cui nell’opera di Georg Simmel prendono corpo non solo un pensiero genetico della complessità e della reciprocità e una scienza della cultura contemporanea che riflettono un dialogo fertile tra filosofia e sociologia, (cfr. Thouard, Zimmermann 2017), ma anche le tematiche del *divenire temporale e storico dell’essere* e del *divenire spaziale e urbano dell’essere*. Il tempo, la vita, le forme, la storia, lo spazio, la città, la metropoli, le metamorfosi dell’individualità, così come nel loro insieme si appalesano nella *condizione umana*, ma anche come sono vissute dall’*occhio soggettivo* che pervade la percezione e la rappresentazione della natura, del

paesaggio, della bellezza e dell'arte. Nello specifico, le riflessioni esposte da Simmel oltre un secolo fa sul rapporto fra *storia*, *epoca storica* e *filosofia della storia* presentano una certa problematica rilevanza epistemologica ed ermeneutica. È indubbio merito di Simmel aver riflettuto tra i primi su questo complesso rapporto, nonché sull'altrettanto rilevante problema filosofico e sociologico del *tempo*, che congiuntamente costituiscono senz'altro alcuni dei motivi centrali del pensiero filosofico novecentesco. Occorre ricordare, anche in prospettiva comparativa (con Walter Benjamin), un tema simmeliano particolarmente congeniale del "metodo Simmel": il divenire spaziale e urbano dell'essere nelle sue specifiche determinazioni e configurazioni.

Per Simmel, lo spazio non è mai unicamente un aspetto oggettivo, un *a priori* meramente kantiano che, insieme al tempo, è indifferente ed equivalente in tutte le sue forme, ma dev'essere considerato anche in relazione a determinate funzioni specificamente psichiche e a peculiari sue configurazioni storiche, esso è "un'attività dell'anima", ovvero è nel contempo "*condizione e simbolo* dei rapporti tra gli uomini". Di queste risonanze simmeliane e della loro fondamentale rilevanza personalmente me ne sono accorto con molta attenzione già da tempo. Oggi una nuova stagione di ricerche e di riflessioni, in cui con mia soddisfazione, si parla sempre di più, in ambito filosofico e geofilosofico, di *spatial turn*, di *spatial thinking* e di *spatialization of the temporal*, si sta aprendo, non solo grazie ai miei studi simmeliani, ma anche alle innovative letture e interpretazioni avanzate da seri studiosi e interpreti di Simmel attenti a riconsiderare l'importanza, *a partire da* Simmel, del tema dello spazio, del luogo, del territorio, della città, del paesaggio, del ponte e della porta e della metropoli, così come della prossimità, della distanza e della mobilità quali manifestazioni (estetiche, psicologiche, sociologiche, storiche e politiche) diverse della spazialità entro le quali l'*umano* si appalesa quale *mobile essere sociale* che intrattiene a partire dal suo corpo proprio percezioni, appropriazioni, dislocazioni e relazioni personali e interpersonali di *prossimità* e di *distanza* tutte "intramate" dal processo dell'*azione reciproca* che conferisce loro senso e significato non solo al loro principio d'identità ma anche in relazione alla vita delle cose, alla loro coscienza psichica-simbolica come pure al loro rapporto con il mondo esterno e che coinvolgono pienamente i sensi dell'organismo umano vivente.

*Attraverso e dopo* Simmel, abbiamo potuto sempre più e meglio comprendere perché la città è un complesso esperimento del dare forma al divenire

dell'essere, del donare forma alla contraddizione, al conflitto. La città del conflitto, la città dei conflitti. La storia della città è la storia delle differenti forme d'organizzazione dello spazio e della spazializzazione del tempo vissuto in questa forma. Questo comporta l'insorgere di crisi della forma spaziale, perché noi non abitiamo soltanto più città, ma territori che ci impediscono di fissare limiti, confini, alla forma urbana, alla città, al divenire urbano dell'essere che vive sempre più una complessa contingenza post-metropolitana sia geopolitica sia geografica e sociale. Dell'umano abitare significa stabilire, nella dialettica del conflitto vita/forme, pratiche di relazioni, connessioni, interdipendenze, attraversamenti di paesaggi ibridi e ibridati, tutti come abitanti di passaggio nel paesaggio umano dello spazio, naufraghi nell'in-finito de-territorializzante. Un paesaggio senza luoghi.

Ma se non siamo più luoghi, se non abitiamo più luoghi, come può la città pre-disporre luoghi? Quale *forma urbis* e quale *architecturae scientia* - come dice Cacciari - ci riserva il futuro nella contingenza del vivente? Sappiamo. I problemi che l'umanità si pone sono i problemi che può risolvere. Il problema permane come l'orizzonte della soluzione, ma non esiste come tale in essa. Non c'è somiglianza tra problema e soluzione. Il cammino che va dal problema alla soluzione non è lineare, poiché la soluzione si appalesa comunque come una determinazione del problema, che è poi l'essenza di un mistero che inerisce alla verità come evento, che nel suo accadimento si configura sempre determinata attraverso le sue determinazioni, autocreandosi in esse. Nell'epoca della mondializzazione del riconoscimento, che è anche l'epoca dello spazio come reticolo che si sviluppa nel tempo, "vivere insieme" *da qualche parte* significa comunque riconoscere l'altro nella sua differenza: il passaggio all'altro è ciò che segna la legge dell'essere e del luogo nella nostra esistenza quotidiana. Ciascuno si vede nell'altro, e ognuno vede attraverso l'altro. Questo *principio reciprocità* che pervade la società moderna implica conflitto nelle relazioni di prossimità. Ma il conflitto, come ha detto Simmel, è "la scuola dove l'io si forma", e come tale delinea anche una spazialità delle dislocazioni del politico e dell'etico tra responsabilità, scelta e libertà. Questa è anche, tra l'altro, la grande *lezione* ereditata *a partire* da Simmel nel nostro tempo e che ci pone nella condizione di rispondere, tra l'altro, *anche* al problema: all'ombra di chi si svilupperà il nostro secolo filosofico? Speriamo che questo problema non ci deluda e conservi ancora tutto il fascino della novità. Nel frattempo, quella di Simmel prosegue nella *nostra* contemporaneità.



## **Riferimenti bibliografici**

Antinolfi G., 1997, "Introduzione", in Simmel G. (1997), pp. V-XXXVI.

Benasayag M., Del Rey A. (2008), *Elogio del conflitto*, tr. it. di F. Leoni, Feltrinelli, Milano.

Benjamin W. (2000), *I "passages" di Parigi. Opere complete di Walter Benjamin*, vol. IX, a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino.

Bodei R. (2002), *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano, pp. 136-168.

Bodei R. (2013), *Immaginare altre vite. Realtà, progetti, desideri*, Feltrinelli, Milano.

Bonito Oliva R. (2018), "Rarefazione della cultura tra rivoluzione e ideologia. Note alla riflessione hegeliana sul Moderno", in AA.VV., *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Problemi e interpretazioni*, a cura di A. Arienzo, F. Pisano, S. Testa, FedOA-Press, Napoli, pp. 47-72.

Cacciari M. (2011), "Introduzione", in Simmel G. (2011), pp. VII-XXII.

Cristin R. (2017), *1917. Filosofia e guerra*, in *Eunomia*, VI, n.s., n. 2, pp. 89-146.  
d'Anna V. (1996), *Il denaro e il Terzo Regno. Dualismo e unità della vita nella filosofia di Georg Simmel*, Clueb, Bologna.

De Simone A. (1985), *Lukács e Simmel. Il disincanto della modernità e le antinomie della ragione dialettica*, presentazione di P. Salvucci, Milella, Lecce.

De Simone A. (2002), "Storia, epoca storica e filosofia della storia in Georg Simmel", *Fenomenologia e società*, a. XXV, n. 3, pp. 107-132 [poi in D. Losurdo-A. Tosel (Eds./Hrsg.), *L'idée d'époque historique/Die Idee der Historischen Epoche*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 2004, pp. 339-364].

De Simone A. (2007a), *L'ineffabile chiasmo. Configurazioni di reciprocità attraverso Simmel*, Liguori, Napoli.



De Simone A. (2007b), "Simmel e la metafisica della morte", *InOltre*, a. IX, n. 10, pp. 122-128.

De Simone A. (2011), *Conflitto e socialità. La contingenza dell'antagonismo*, Liguori, Napoli, pp. 93-100.

De Simone A. (2016), *L'io reciproco. Lo sguardo di Simmel*, Mimesis, Milano.

De Simone A. (2017), *La via dell'anima. Simmel e la filosofia della cultura*, Meltemi, Milano.

Desideri F. (1993), "Il confine delle forme. Dalla 'Philosophie des Geldes' alla 'Lebensanschauung'", *aut aut*, n. 257, pp. 105-119.

Di Giovanni G. (1968), *Teoria della conoscenza e filosofia della vita in Georg Simmel*, De Luca, Roma.

Eraclito (2013), *Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano.

Escobar R. (2009), *Paura e libertà*, Morlacchi, Perugia.

Esposito R. (2014), *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino.

Frisby D. (1981), *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, Heinemann, London.

Frisby D. (2001), *Cityscapes of Modernity. Critical Explorations*, Polity, Cambridge.

Füzesséry S., Simay P. (2008, a cura di), *Le choc des métropoles. Simmel, Kracauer, Benjamin*, Edition de l'éclat, Paris.

Guareschi M., Rahola F. (2018), "Introduzione", in Simmel (2018), pp. 7-45.

Habermas J. (1993), "Georg Simmel su filosofia e cultura", in Id., *Testi filosofici e contesti storici*, tr. it. di E. Rocca, Laterza, Roma-Bari, pp. 165-177.

Jankélévitch V. (2009), *La morte*, tr. it. di V. Dini, a cura di E. Lisciani-Petrini,

Einaudi, Torino.

Jonas S., Weidmann F. (2006), *Simmel et l'espace: de la ville d'art à la métropole*, L'Harmattan, Paris.

Monceri F. (1999), "Simmel e la tragedia della cultura", in Id., *Dalla scienza alla vita. Dilthey, Nietzsche, Simmel, Weber*, ETS, Pisa, pp. 77-137.

Natoli S. (2016), *Il rischio della fiducia*, il Mulino, Bologna.

Paquot T., Lussault M., Younès C. (2007, a cura di), *Habiter, le propre de l'humain. Villes territoires et philosophie*, La Découverte, Paris.

Paquot T., Younès C. (2009, a cura di), *Le territoire des philosophes. Lieu et espace dans la pensée au XXe siècle*, La Découverte, Paris.

Pinotti A. (2009), "Nascita della metropoli e storia della percezione: Georg Simmel", in M. Vegetti (a cura di), *Filosofie della metropoli*, Carocci, Roma, pp. 119-151.

Preterossi G. (2011), *La politica negata*, Laterza, Roma-Bari.

Schermer H., Jary D. (2013), *Form and Dialectics in Georg Simmel's Sociology*, Palgrave Macmillan, London.

Simmel G. (1976a), "Concetto e tragedia della cultura", in Simmel G. (1976a), pp. 83-109.

Simmel G. (1976b), *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, a cura di C. Mongardini, Bulzoni, Roma.

Simmel G. (1984) *Filosofia del denaro*, a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, Utet, Torino.

Simmel G. (1991a), "Il problema del destino", tr. it. di M. Ophälders e P. Necchi, *Estetica* (n. mon. *Sul destino*), a cura di S. Zecchi, il Mulino, Bologna, pp. 173-183.

Simmel G. (1991b), *Rembrandt. Un saggio di filosofia dell'arte*, tr. it. a cura di G. Gabetta, Se, Milano.

Simmel G. (1993), *Saggi di cultura filosofica*, a cura di M. Monaldi, Guanda, Parma.

Simmel G. (1995), *La legge individuale e altri saggi*, a cura F. Andolfi, Pratiche, Parma.

Simmel G. (1996), *I problemi fondamentali della filosofia*, a cura di F. Andolfi, Laterza, Roma-Bari, (a. ed.).

Simmel G. (1997), *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, a cura di G. Antinolfi, ESI, Napoli.

Simmel G. (1998), *La moda*, a cura di L. Perucchi, Mondadori, Milano.

Simmel G. (2003), *Sulla guerra*, tr. it. a cura di S. Giacometti, Armando, Roma.

Simmel G. (2010), *Denaro e vita. Senso e forme dell'esistere*, a cura di F. Mora, Mimesis, Milano.

Simmel G. (2011), *Diario postumo*, a cura di M. Cacciari, Aragno, Torino

Simmel G. (2018), *Sociologia*, tr. it. di G. Giordano, intr. di M. Guareschi e F. Rahola, Meltemi, Milano.

Simon D. (2004), *Il soggetto della modernità. Intorno a Georg Simmel*, pref. di F. Barbano, il Segnalibro, Torino.

Thouard D., Zimmermann B. (2017, a cura di), *Simmel, le parti-pris du tiers*, CNRS, Paris.



## **Senso del vivere e conflitto. Georg Simmel interprete inattuale della contemporaneità**

**Francesco Mora \***

### **Abstract**

Il contributo si propone di indagare l'idea di conflitto nel pensiero polivoco di Georg Simmel. Essa, per essere correttamente interpretata, deve essere letta attraverso la *Lebensphilosophie* simmeliana, manifestandosi come problema centrale della sua filosofia. Infatti il conflitto vita/forma riassume in sé tutti i singolari contrasti che segnano l'esistenza dell'uomo. A partire dall'idea di cultura e della sua crisi, attraverso alcuni snodi determinanti della filosofia simmeliana, si sono investigati alcuni momenti della sua produzione, al fine di mettere in luce l'adialetticità e l'eternità del conflitto nella vita, divenuta il «re nascosto» della nostra *Kultur*. I punti cospicui che hanno permesso una navigazione non sempre lineare sono stati individuati non solo attraverso la particolare e originale filosofia simmeliana ma anche in virtù di una ricostruzione non strettamente cronologica della sua ultima produzione che va dal 1914 al 1918. In tal modo si è proposta una chiave di lettura del conflitto e della filosofia della vita che mettesse in luce il carattere di reciprocità e di ciò che si può definire l'unicità simmeliana, l'*apax* del suo pensiero, ancora determinante per la nostra contemporaneità.

The paper aims to investigate the idea of conflict in the polyvocal thought of Georg Simmel. To be correctly interpreted, it must be read through the Simmel's *Lebensphilosophie*, manifesting itself as an head problem of its philosophy. Indeed, the life / form conflict summarizes in itself all the singular contrasts that mark the existence of man. Beginning from the idea of culture and its crisis, through some crucial junctions of the Simmelian philosophy, some moments of its production have been investigated, in order to highlight the adialectic and eternal nature of the conflict in life, which has become the «hidden king» of our *Kultur*. The conspicuous points that have allowed a not always linear navigation have been identified not only through the particular and original Simmelian philosophy but also by virtue of a not strictly

---

\* Professore Associato di Storia della Filosofia, insegna Storia della filosofia contemporanea all'Università "Ca' Foscari" di Venezia. Ha pubblicato numerose monografie e saggi, in particolare sul pensiero di Georg Simmel e di Martin Heidegger, oltre che su Aristotele e sulla filosofia francese contemporanea. È redattore della rivista «Filosofia e Teologia», membro del Collegio didattico e del Collegio di dottorato in filosofia del Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali. È stato relatore in Convegni nazionali e internazionali. Ha fatto parte di Commissioni per valutazioni comparative (Sassari e Milano) ed è revisore per l'Anvur. Recentemente ha introdotto una nuova versione degli ultimi scritti di filosofia della storia di Simmel e sta lavorando a una monografia su Heidegger. Email: [mora@unive.it](mailto:mora@unive.it)

chronological reconstruction of his last production which goes from 1914 to 1918. In this way it was proposed a key to understanding the conflict and the philosophy of life that highlights the character of reciprocity and of what can be defined as Simmel's uniqueness, the apex of his thought, still decisive for our contemporaneity.

### Parole chiave / Keywords

Vita, Forma, Conflitto, Reciprocità, Guerra  
Life, Form, Conflict, Reciprocity, War

L'ultimo periodo della vita di Simmel, il più tragico non solo dal punto di vista della sua esistenza ma anche e soprattutto per l'intera Europa, rimane cruciale per la comprensione del suo pensiero, in quanto vuole esprimere in maniera *disperatamente* sintetica le domande fondamentali (*Grundfragen*) della tarda modernità. Difficile è approcciare i testi che Simmel produce tra il 1914 e il 1918, sia per lo spessore teoretico, l'originalità interpretativa e la personalissima forma espositiva – Simmel è ritenuto, a ragione, il maestro della «forma-saggio», ripresa poi esemplarmente da Benjamin –, sia perché gli ultimi contributi simmeliani richiedono uno sguardo d'insieme verso la sua polisemica produzione. Attraverso un percorso non lineare, aprendo possibili vie e deviando da sentieri sicuri e già intrapresi, grazie a una logica del frammento e dei *Momentbilder sub specie philosophiae* (Simmel 2005), si cercherà di fornire le immagini di un sempre mutevole paesaggio di concetti, a prospettive ermeneutiche variabili, per riprodurre quanto più possibile l'*apex* simmeliano, con le sue metafore e i suoi rovesciamenti di piani teoretici, che trovano «forma» concettuale nella figura del *chiasmo*. Non la via battuta quanto «fuorviante» del relativismo, né quella del pensatore della crisi (*Übergangsphilosoph*), di matrice lukácsiana, o di una asistematicità sistemica, come vuole Rickert, guideranno l'ipotesi di lettura, bensì soltanto evidenziare il senso costante di tentativo che la filosofia di Simmel manifesta.

L'idea di «conflitto» getta le proprie radici sul terreno scosceso della *Lebensphilosophie* e trova la sua applicazione più generale in quella che, con termine tecnico, può essere definita l'*Auseinandersetzung* tra vita e forma. Tuttavia, la conflittualità, che come si vedrà più avanti si differenzia essenzialmente da qualsiasi filosofia del *polemos* così come da una mitologia della guerra, innerva ogni aspetto dell'esistenza materiale e spirituale, che

Heidegger, giovane libero docente, avrebbe poi chiamato *faktisches Leben* (vita fattiva), fa dunque tutt'uno con due nozioni fondanti la stessa filosofia simmeliana quali *Vergesellschaftung*, e in modo specifico e principale *Wechselwirkung*. Quest'ultima intesa come «relazione reciproca» o «reciprocità», diviene, come afferma lo stesso Simmel, da principio rilevabile in ambito sociale, principio generale valido come fondamento della nuova metafisica della vita (Simmel 2010, Mora 2005). Le tre figure costitutive dell'«intuizione della vita», qui richiamate, sono tutte portatrici di una dualità originaria; in particolare, più che la generica *Vergesellschaftung*, «associazione» (Cavalli, Giordano 1989), il principio duale, la duplicità originaria, si manifesta in tutta la sua forza fondante nella reciprocità e nel conflitto.

Esempio evidente è il rapporto che viene a instaurarsi nella sfera erotica. L'incipit del *Fragmente über die Liebe* dice: «il primo conflitto e la prima ricomposizione che la coscienza umana deve affrontare sono quelli che nascono dal rapporto tra l'io e il tu» (Simmel 1995); la relazione d'amore non è né «altruistica» né «egoistica», poiché l'amore, come afferma Simmel, a differenza di quanto sostiene Schopenhauer, che lo intende derivante dall'«unità metafisica di tutti gli esseri», non annulla «l'esser-per-sé dell'io e quello del tu», ossia non elimina le individualità singolari che restano tali anche nell'unione reciproca del rapporto d'amore, «anzi ne fa la condizione grazie alla quale si verifica l'annullarsi della distanza». Viene così meno l'egoistica volontà di vita, che corrisponde all'impulso dell'agire teleologico individuale e soggettivo. E però, se si considera l'amore nella sua dimensione erotica, in cui sensualità e sentimento confluiscono, anche questa dimensione che evidenzia la duplicità degli aspetti istintivi e teleologici dell'individuo – cioè il desiderio sessuale dell'altra/o –, non coglie, secondo Simmel, l'intima «unità decisiva dell'amore» (Simmel 1995), unità che si esprime, come la vita, in un rapporto di due singolarità autonome, in un conflitto che resta tale.

La forza che relaziona e tiene assieme due entità così eterogenee e conflittuali come l'io e il tu, ancor più differenziantesi nella loro sessualità – il *Geschlecht* messo a tema da Derrida rispetto a Heidegger e al suo saggio su Trakl (Derrida 1991, Heidegger 1984, Trakl 1974) – sgorga unitaria dalla vita; anche in questo scritto, pubblicato postumo nel 1921, l'orizzonte teoretico dal quale si costituisce l'alterità, risulta essere la *filosofia della vita*, nella duplice caratterizzazione di *Mehr-Leben* e *Mehr-als-Leben*, «più-vita» e «più-che-vita».

Quest'ultima, quanto decisiva, elaborazione teorica del pensiero simmeliano, che prenderà forma compiuta nell'ultima opera del 1918 (Simmel 1938, 1997), è tuttavia rintracciabile fin dai saggi che Simmel produce a partire dal 1910. Con questo non s'intende sostenere che la *Lebensphilosophie* divenendo una sorta di denominatore comune annulli il *multiversum* specifico della *Kultur* simmeliana (Krakauer 1982) che resta l'unicità del suo pensiero, bensì piuttosto indicare nel *conflitto* che avviene tra le molteplici formazioni (*Formungen*) – conoscitive, religiose, artistiche, sociali, tecniche, storiche, istituzionali – e la vita creatrice: "è caratteristico della vita (...) produrre più vita, essere un più-vita; a livello spirituale invece le è proprio produrre qualcosa che è molto di più della vita ed essere più-che-vita" (Simmel, 1995). Se la vita della forma è quel *più*, quell' «in quanto» visibile – *malista eidenai* –, la dimensione del *fuori*, essa ha nella il suo *limite esterno* e nella propria singolare esperienza esistenziale il suo *limite interno*. Nel conflitto tra questi due territori dai confini impenetrabili consiste il tragico della modernità.

L'essenza stessa del *Leben* nella sua duplice valenza si manifesta come prassi conflittuale, come movimento e contromovimento, come "controprassi" che incrocia trasversalmente i sentieri certamente non rettilinei della filosofia di Simmel. Il conflitto che ne segue, fornisce una particolare *estetica del tragico*, tipica del *finis Austriae* e in generale della Mitteleuropa (Magris 1976); non è la *forma* (l'*eidos* greco o la perfezione neo-classica) ma l'insuperabilità della condizione del conflitto, la sua perenne inconciliabilità, a creare quell'ordine instabile, quell'equilibrio sempre volvente. La contraddizione, mai sanabile né tanto meno superabile (*Aufhebung*), che costituisce la vita dell'uomo della tarda modernità, l'uomo di *Kakania*, delinea il carattere tragico e duale del conflitto, nella sua essenziale adialetticità; il conflitto proprio in quanto motore della "realtà umana" è il fondamento che ne esprime l'inoltrapassabile contraddizione. La distanza da ogni visione conciliatoria e irenica della vita e dei suoi contenuti non può essere coperta né temporalmente – non basterebbe un'intera esistenza – né logicamente, tanto essa fonda la tragedia e il conflitto della *Kultur*. "Questo conflitto non è superabile (come credono i «pedanti mumificati», per i quali i problemi sono là «a bella posta per venir risolti») ma trasformabile soltanto, in continua trasformazione" che è trasformazione sì delle forme – le Forme sono soltanto trans-formazioni – ma anche del soggetto spirituale, cosicché ciò che muta è il rapporto di reciprocità (*Wechselwirkung*) che conflittualmente tiene relate vita e forme, o più semplicemente i contenuti oggettivi della cultura. La metamorfosi delle forme è prodotta e allo stesso tempo produce un mutamento nel soggetto, che percependo il distacco e



l'essenziale e definitiva autonomia delle forme dalla loro origine vitale, non si sente più "a casa" in esse, cioè non si riconosce più nei contenuti oggettivi della cultura e della civiltà in cui vive. Il senso di spaesamento, l'*Unheimlichkeit* di cui in più luoghi e in tempi diversi tratta Heidegger riguardo all'essenza dell'uomo, è la "tonalità emotiva" (*Befindlichkeit*, per restare a Heidegger) propria dell'uomo simmeliano e del conflitto tragico della sua esistenza, di quella vita dello spirito che è qualcosa di più della vita in quanto, affermando la sua essenza contraddittoria e a-dialettica, può manifestarsi soltanto attraverso la negazione della propria essenza transitiva – il fluire perenne che nulla ha a che vedere con un eraclitismo di risulta – nella determinazione oggettivata delle forme della civiltà. Senza forma non c'è vita e senza vita non c'è forma; l'essenza della vita si esprime nella più tragica delle contraddizioni, ossia nella oggettivazione irrigidita in forme-limite (Desideri 1993). La logica chiasmatica fa tutt'uno con la logica del conflitto e con la sua adialetticità; esso, allora, costituisce il rapporto stesso che tiene unite, nella distanza e nell'autonomia – come madre e figlio il cui cordone ombelicale è stato per sempre reciso – la vita in quanto *Mehr-als-Leben* – il sopravvanzare la vita a-formale (*Mehr-Leben*), non visibile né afferrabile con la *theoria* in quanto puro fluire – e le formazioni che bloccano, solo temporaneamente la produzione spirituale; in questo senso

L'uomo non si inserisce spontaneamente nella realtà naturale del mondo come l'animale ma (...) le si oppone con i propri fini (...). Con questo grande dualismo nasce il processo infinito fra il soggetto e l'oggetto (...). Lo spirito produce infinite forme che continuano ad esistere con una propria autonomia, indipendentemente sia dall'anima che le ha create, sia da ogni altra anima che le accoglie o le rifiuta (Simmel 1976).

La lunga citazione riprende l'inizio del famoso saggio del 1911/12 pubblicato nella rivista «Logos» ed è esplicativa dell'originaria conflittualità che viene a instaurarsi tra produttore e prodotto, se così ci si può esprimere, e come il secondo, pur non essendo innervato di vita, abbia un'esistenza autonoma, che svolge per la vita soggettiva la funzione manifestativa. Ma va pure sottolineato che per Simmel i termini *Geist* e *Seele*, spirito e anima, appaiono qui, a differenza di quanto ad esempio sostiene Klages (Klages 1981), come sinonimi; soggetto, spirito, anima, come coscienza e vita psichica vivono nell'indistinzione del *Lebensstrom*, termini che si differenziano nelle modalità produttive ma soprattutto nei modi di relazione e quindi di conflitto che mettono in atto con le forme della realtà (*Gestaltungen*). Pensare il conflitto come inconciliabile, come assenza costante di mediazione, senza alcuna tregua figlia di compromessi, e

quindi come a-dialettico, significa pensarlo come il Nuovo che ri-determina e trans-forma la *Kultur* attraverso nuovi linguaggi e nuove modalità di oggettivazione. Alla *Kultur* storicista che normava la soggettività hegelomarxiana, questo conflitto (*Konflikt*) sostituisce nuove forme di socializzazione e di razionalizzazione che mutano la sfera dell'interiorità umana (*Geist-Seele*), messa magistralmente in luce da Musil e dal suo uomo senza qualità proprio perché le possiede tutte.

Nel corso del semestre estivo del 1913 – *L'etica e i problemi della cultura moderna* – pervenutoci attraverso gli appunti delle lezioni di Kurt Gassen, Simmel afferma che *il conflitto è una forma di unità, infatti l'unità della lotta (Streit) è spesso più grande di quella di una pacifica convivenza* (Simmel 1968, 80).

Il conflitto è dunque per Simmel l'espressione più alta della vita, proprio in quanto lo si pensa per esempio come conflitto dei doveri, esso si manifesta in una duplicità formale che vede da un lato l'io individuale, Antigone che vuole "conservare il suo valore particolare, senza allo stesso tempo sprofondare nell'instabilità del soggettivismo" (*Id.*, 69) e dall'altro la legge universale dello Stato, impersonato da Creonte. Tuttavia, Simmel specifica che nel dramma, dove spesso agisce in maniera determinante il conflitto dei doveri, "si è vittima di un'illusione: in realtà il dramma non risolve affatto il conflitto attraverso la rovina di colui che è coinvolto nel conflitto", ma al contrario la narrazione tragica – si pensi oltre che all'Antigone anche all'Edipo re – mette in primo piano "l'insolubilità del principio del conflitto" (*Id.*, 81). E Simmel continua: "l'abisso non si chiude dopo che la vittima vi è precipitata"; il conflitto permane nella sua forza di principio e "la morte dell'eroe dimostra l'insolubilità del conflitto"; in ciò consiste *il tragico*. Se l'idea di tragico è così intesa, con la morte del protagonista non si estingue il conflitto, non si chiude l'abisso, poiché la vita è questa perenne lotta; la duplice valenza del conflitto – il suo essere unità, come l'amore, e il suo essere "separazione, differenza, distanza" (Cacciari 1982, 117) – mostra in tutta la sua forza la permanenza dell'antitesi e della contraddizione nella vita.

E tuttavia il conflitto accade, è l'evento che determina la vita individuale e spirituale e i contenuti di epoche che a loro volta si oltrepassano di volta in volta; in tal modo l'uomo, in sé unitario, vive in "un dualismo fluido". Il debito che contrae Scheler riguardo al conflitto dei valori e al loro senso tragico, trova in

Lukács una sua variante, poiché a differenza di quanto è stato autorevolmente sostenuto, l'inconciliabilità e l'impossibilità di un superamento dialettico del conflitto non "è implicita in Simmel [e] esplicita, invece nel Lukács di quegli anni"; a nostro avviso, nessuna utopia è riscontrabile nell'idea simmeliana di tragico, che non può essere la *forma* del conflitto, in quanto quest'ultimo innerva la vita (*Mehr-als-Leben*) stessa, mentre il tragico è il risultato di una lotta per la vita e per la morte (Kojève 1996, 1948) che non ha fine con l'estinzione e che rimane adialetticamente insuperabile; in questo senso allora, il tragico non è utopia ma rappresentazione formale dei contenuti della *Kultur*, manifestazione fenomenologica del conflitto tra spirito soggettivo e spirito oggettivo. Infatti, lo spirito soggettivo, oggettivando le proprie creazioni, permette allo spirito oggettivo di divenire autonomo, facendo sorgere un "mondo autosufficiente, indipendente da chi lo apprende".

Se nel 1913 Simmel definisce la cultura "come la via dal soggetto verso un suo più alto grado, attraverso lo spirito oggettivo" (Simmel 1968, 83), nel saggio del 1911/12 la cultura è "la via dall'unità chiusa all'unità dispiegata attraverso la molteplicità dispiegata", ossia la cultura che appartiene all'uomo e che fa di esso un *animal rationale*, viene indicata da Simmel come "un fascio di linee di sviluppo" che si dirigono in direzioni differenti e con differente lunghezza; il senso proprio della cultura consiste nel pervenire dell'uomo all'appropriarsi di ciò che sta "al di fuori di lui", cioè quando la via dell'anima "percorre valori e ordini che non sono essi stessi soggettivamente spirituali". Quelle definite da Simmel in quanto "forme oggettivamente spirituali" (l'arte, la religione, il diritto, la tecnica, le norme sociali ecc.) sono le stazioni che "lo spirito deve percorrere per conquistare il proprio valore particolare, cioè la propria cultura". E tuttavia, questa nasce dall'incontro di "due elementi, nessuno dei quali di per sé la contiene: l'anima soggettiva e un prodotto spirituale oggettivo"; così la cultura è il risultato chiasmatico di una "oggettivazione del soggetto" e di una "soggettivazione di un'oggettività"; ma cultura significa anche perfezionamento individuale attraverso una forma ultrapersonale, ossia attraverso l'alterità oggettiva che sta di fronte all'anima soggettiva, essenziale e metafisica alterità ed estraneità dei contenuti di cultura – una sorta di feticismo postmarxiano – rispetto allo spirito soggettivo che pure li ha creati. La logica che sottende questo processo sempre più rapido, che "sospinge i prodotti, in quanto prodotti dello spirito, facendoli crescere l'uno dall'altro, è la logica culturale degli oggetti"; così mentre i contenuti dello spirito oggettivo aumentano con un ritmo vertiginoso la capacità dell'uomo di controllarli diventa sempre più limitata e

l'uomo della tarda modernità vive questa "situazione problematica"; egli vive la differenza dilaniante tra ricezione limitata e gli infiniti stimoli cui è sottoposto nel metropolitano *Nervenleben*:

Circondato da un'infinità di elementi della cultura, che non sono insignificanti, ma fundamentalmente nemmeno significativi, che, nella loro massa, hanno qualcosa di soffocante (...) l'uomo non può assimilare nella propria interiorità ogni singolo contenuto, ma nemmeno limitarsi a rifiutarlo, poiché appartiene potenzialmente alla sfera culturale (Simmel 1979).

Il gap tra infinita manifestazione delle oggettivazioni formali e la limitatezza dello spirito soggettivo è la causa principale del conflitto della cultura moderna, conflitto che è bipolare: se da un lato lo spirito oggettivo travalica quello soggettivo, dall'altro lo spirito soggettivo supera il primo per l'incompletezza e l'insufficienza che le sono proprie. Questo stato di fatto è per, Simmel, lo specifico della "attuale situazione culturale"; "le forme generali delle infinite opere e categorie della cultura" (Simmel 1968, 85) non hanno subito da secoli mutamenti essenziali, cosicché gran parte degli uomini non si riconoscono in nessuna forma culturale e non hanno la possibilità di creare nuove produzioni dello spirito oggettivo, una nuova cultura in grado di superare quella ormai ingessata in categorie storiografiche obsolete. I differenti indirizzi artistici, scientifici, religiosi, filosofici, teoretici e pratici, opposti l'uno all'altro e inconciliabili, cercano la singolare affermazione in una "panmistione", in un coacervo che se può avere un'unità in ambito di spirito soggettivo, non trova alcun spazio applicativo nelle "presenti categorie della cultura"; allora, continua Simmel, "si ha l'impressione, come se l'individuo fosse diviso, mentre invece sono soltanto le categorie che sono insufficienti" (Simmel 1968, 85).

Si fa strada l'idea che la *Kultur* altro non sia che l'allargarsi di questo dissidio, di questo dualismo conflittuale; i conflitti individuali che si manifestano negli ambiti oggettivi indicano come il conflitto nella sua adialetticità rappresenti "l'autonomia e il carattere specifico del singolo" e tale autonomia, sempre più ampia, del singolo individuo scioglie i legami collettivi, pur essendo l'uomo contemporaneo appartenente a un gran numero di differenti cerchie sociali (Simmel 1989, 347-391). Tuttavia l'uomo, proprio per questa ragione, viene isolato e parcellizzato per ogni singolo ambito di attività; l'amplissima autonomia di cui gode lo porta soltanto in una situazione – questa sì tragica – per cui però, come acutamente afferma Simmel, "autonomia significa solitudine" (Simmel 1968, 87). L'appartenenza a più sfere sociali non è elemento di pacificazione,

bensi acuisce e approfondisce il solco tra gli ambiti conflittuali: *tanto più acuti sono i contrasti, tanto più contrastata sarà la vita del singolo, ma anche tanto più grande la coscienza dell'unità (Ibidem).*

L'uomo conflittuale della tarda modernità, l'uomo *unheimlich*, inquietante e perturbante, trova la sua unità soltanto nel conflitto e "il conflitto è possibile solo nell'unità"; l'io si riconosce unitario e si costituisce come unità nella misura in cui vive la propria vita come *Konflikt*. Allora, «conflitto», per Simmel, all'altezza del 1913 – prima dello scoppio della macelleria della prima guerra mondiale – alle soglie del crollo degli Imperi e della cosiddetta *gute alte Zeit*, diviene la forma in cui lo spirito soggettivo, la coscienza, l'io dell'uomo si costituiscono come tali e si contrappongono al mondo.

Siamo, dunque, alle soglie di quelle che per Simmel sono le *geistige Entscheidungen* che saranno prese in considerazione non in ordine cronologico ma, in un certo qual modo *à rebur*, partendo dal saggio del 1916 che titola *La crisi della cultura* (Simmel 2003, Giacometti 2010). Lo straordinario e rapido sviluppo della tecnica ha prodotto una sempre maggiore settorializzazione che lega l'uomo "in una rete di mezzi e mezzi di mezzi" che lo allontana, invece di avvicinarlo e facilitare il raggiungimento dei suoi scopi "originari e definitivi". Se questa è la prima antinomia della cultura, la seconda "contraddizione", che mostra tutta l'insensatezza di una vita tecnologica, si produce dal fatto che "le forme oggettive in cui una vita creatrice si è depositata" hanno uno sviluppo autonomo nella loro obiettività. La già osservata autonomia delle forme oggettivate, riaccolte dalla vita dello spirito, per poi abbandonarla definitivamente, è motivo centrale del conflitto tra il fluire della vita e la rigidità attualizzata delle formazioni culturali che si contrappongono alla vita "come regni amministrati secondo le proprie leggi" (Simmel 2003).

È da qui che nasce la problematicità dell'uomo moderno, che porterà alla crisi dell'umanismo, del peso insostenibile degli innumerevoli prodotti tecnico-culturali che trasformano la *Kultur* in mera *Zivilisation*, il cui ritmo e le continue trasformazioni non possono essere assorbiti, né tuttavia respinti, dalla vita dello spirito. La cultura occidentale fatta di mezzi soffoca i fini della vita, mentre le forme oggettivate, dotate di una processualità e di leggi autonome, diventano estranee alla vita spirituale soggettiva, che procede con un ritmo differente e più lento. Tale alterità induce a riflettere sulla crisi della cultura, anche perché ormai ogni progresso tecnologico è considerato come un avanzamento della cultura e

della civiltà, confondendo i mezzi con i fini. Sostituire gli scopi della vita con i mezzi formali della civilizzazione tecno-formale rappresenta per Simmel “i sintomi di una cultura malata”, di cui la guerra è l’esplosione di questa malattia. Ma, si chiede Simmel, può la guerra essere anche fonte di guarigione?

Pur lontano dalla posizione futurista che vedeva nella guerra la “sola igiene del mondo”, Simmel, in consonanza con tutto il ceto accademico, sposa le tesi sostenute nell’*Aufruf an die Kulturwelt*, l’«appello dei 93» (Canfora 1979), redatto da Wilamowitz-Moellendorf, nelle «idee del ‘14» che occupano tutto lo spazio di possibili espressioni culturali. La «guerra tedesca», a differenza di quanto sosterrà qualche anno dopo Jünger (1997), è una vera e propria *Mobilmachung* in cui gli intellettuali e gli uomini di cultura hanno il compito di diffondere con ripetute conferenze, discorsi e una pubblicistica bellicistica lo spirito unitario della *Kriegszeit*. Strategico risulta l’obiettivo del raggiungimento di uno «spirito unitario del ‘14» in cui convergono le più eterogenee forze politiche e strati sociali – “dagli estremisti ai liberali, dai conservatori statolatri ai socialisti maggioritari” – al di fuori di questa area totalizzante, l’unico dissenso è espresso dalle minoranze radicali “non solo proletarie (Liebknecht, Luxemburg, Mehring) ma anche borghesi” (Canfora 1979,13); i pochi «pacifisti» – termine spregiativo – erano considerati e trattati come dei reietti.

Insomma, l’intera Accademia tedesca si dimostrava compatta non solo nel sostegno ma anche nell’esaltazione della guerra, e almeno nell’agosto del 1914 ogni componente della società desiderava prendere parte al “moto di opinione «patriottica»”. Lo «spirito del ‘14» è dunque il mastice che fa di una società vitale e polimorfa prebellica, basata sulla relazione reciproca (*Wechselwirkung*) – va ricordata la definizione che Simmel fornisce nella *Philosophie des Geldes*: “l’uomo è colui che scambia” – una *Volksgemeinschaft*, (Schmitt 2005, Tönnies 1979) una comunità chiusa di popolo che per un verso si oppone al mercantilismo imperialistico britannico (Sombart 2012), e per un altro propone come “idea-forza” quella di una “Mitteleuropa tedesca o tedeschizzata da Riga e Reval a Longway, al Tirolo, a Bagdad”. Lo sforzo propagandistico che coinvolge anche Simmel, se sul fronte dell’ambito religioso protestante dimostra tutta la sua “gewaltige Sprache”, su quello delle «scienze» si impegna a mostrare la compenetrazione tra militarismo e cultura, tra scuola e caserma. Oltre Wilamowitz, come infaticabile propagandista guerrafondaio va ricordato Dietrich Schäffer – colui che impedì a Simmel di salire in cattedra a Heidelberg nel 1908, pur sostenuto da Max Weber, poiché nella relazione al ministero

esprisse il seguente giudizio sul filosofo berlinese: «è un ebreo da cima a fondo, nel suo aspetto esteriore, nel suo comportamento e nella sua mentalità», se poi si aggiunge che i suoi corsi sono frequentati da allievi dell'Est e perfino da donne, allora la cosa è fatta e Simmel sarà nominato ordinario proprio nel 1914, ma a Strasburgo. E tuttavia, la posizione di Simmel non è paragonabile a quella di Th. Mann o di Wilamowitz, il primo sostenitore di una visione vitalistico-nietzscheana, che esaltava la guerra come gesto eroico, l'altro che considerava Nietzsche alla stregua di un anarchico e fiero sostenitore di una via "prussiano autoritaria"; entrambi uniti, però, "nell'esaltazione «morale» della guerra" e dei suoi valori, nell'identificazione – valida questa per tutte le nazioni belligeranti – tra "cittadino e soldato"; ma Simmel non è nemmeno paragonabile all'enfasi weberiana del '14, poi riveduta e corretta ne *I discorsi di guerra e del dopoguerra*, né tantomeno al già ricordato *Mercanti ed eroi* di Sombart.

Certo, anche in Simmel vi è la netta sensazione che la guerra cambierà non solo la carta geopolitica ma l'essenza stessa dell'uomo europeo e del tedesco in particolare: "comunque si possano concludere gli eventi attuali, vivremo il nostro futuro sul terreno e sul suolo di un'altra Germania" (Simmel 2003, 49); per Simmel diviene evidente che da questa guerra, diversa da tutte le precedenti, sorgerà una nuova Germania ma non sa e non vuole dire se migliore o peggiore. Questa guerra è la materializzazione e allo stesso tempo la simbologia più violenta di ciò che Simmel intende per conflitto, un *polemos* non eracliteo che contiene in sé tutte le contraddizioni della vita ed è per questo un *Daseinkrieg*, un conflitto esistenziale che supera qualsiasi retorica bellica per trasformarsi in una vera e propria svolta epocale per la vita umana; nulla dopo di essa sarà come prima. La guerra in quanto conflitto diventa elemento cruciale di quella metafisica vitalistica che troverà alla fine un esito ben diverso ma altrettanto drammatico; per ora, all'altezza del '14,

la durezza e la risolutezza con cui la guerra ha spianato martellando la nostra esistenza (...) pone tutto e tutti di fronte a uno spietato aut-aut tra valore e diritto e lascia spazio ormai solo a ciò che davvero ha un potere germinativo, e ciò che è rimasto autentico (Simmel 2003, 60).

L'uomo che non partecipa all'unità dello spirito delle «idee del '14», nell'unità assoluta per la "costituzione di una nuova Germania", quest'uomo è già "interiormente condannato", reso sterile; e quindi, dev'essere espulso dal corpo sociale, "messo in disparte". Sono parole che stonano in bocca a Simmel e che porteranno alla rottura con Bloch, la cui critica non è solo quella di un convinto



pacifista, ma di chi non riconosce più la liberalità del pensiero simmeliano, la sua filosofia della cultura e la sua *Lebensphilosophie*, in queste che sembrano soltanto acritiche dimostrazioni di sottomissione a un potere troppo grande. Già nel '14 Simmel ha ben in mente ciò che potrà accadere “la Germania non sarà o sarà un'altra Germania”, riflessione senz'altro preveggenze. La guerra, dunque, non è un evento storico (*historisch*) bensì un *problème* che trascende la vita dell'uomo, un'esperienza che indica la struttura trascendentale e conflittuale dell'esistenza, che ne individua la sua interna aporeticità, che non può essere risolta né da dogmi metafisici né tantomeno da leggi universali perennemente valide; va tuttavia chiarito che un tale problematicismo, in qualche modo esclusivo di Simmel e ripreso poi in Italia dal suo allievo Banfi, non ha nulla a che fare con qualsiasi tipologia di relativismo. Il conflitto, essendo la forma di scambio più immediata e violenta, obbliga la razionalità umana allo sforzo di una continua organizzazione della vita e della realtà in sistemi aperti, pronti a essere modificati in corso d'opera attraverso o una transvalutazione dei valori o in virtù di una sempre nuova e inesauribile creazione di forme che, a loro volta, manifestano la pluralità topologica del reale, il suo *multiversum*, esperienza di fatti e tempi molteplici nel presente della vita.

Il giudizio che Simmel dà sulla guerra mondiale muta, però, già nel '17, quando in essa non scorge più un evento risolutivo per la Germania, l'esperienza epocale in cui la nazione tedesca potesse ritrovare l'intimo spirito di se stessa, il “Werde was du bist” nietzscheano; in una serie di lettere a Herman Keyserling, Simmel si esprime al di là di ogni possibile dubbio sulla tragedia che ha coinvolto e trascinato nell'inferno delle trincee non solo la Germania ma l'Europa intera. Sempre nel 1917 Simmel affermerà:

ci sono due catastrofi nella storia tedesca, la guerra dei trent'anni e il regno di Guglielmo II. Un giorno si dirà che Guglielmo II ha portato alla rovina il Reich di Bismarck.

E, sempre a Keyserling, scriverà commentando quello che definì il “suicidio d'Europa”:

[...] l'Europa diventerà quello che la Grecia è stata ai tempi dell'impero romano, un'interessante meta di viaggi per gli americani, piena di ricordi storici e di rovine, e continuerà a produrre artisti eruditi e chiacchieroni. Aveva ragione Jacob Burckhardt quando, quaranta o cinquanta anni fa, scriveva che tutti noi confidavamo troppo nella «sicurezza della nostra situazione».



Nel 1918, consapevole dell'aggravarsi della malattia, raccoglie le ultime energie per dare alle stampe due opere che saranno non un punto d'arrivo ma un ponte, il cui arco inconcluso proietta verso il futuro. Il conflitto della cultura moderna si confronta con il processo dell'esistenza umana, indicandone il carattere ontologico; lontano, ormai, da una lettura sociologica del conflitto (Simmel 1903), Simmel lo interpreta alla luce della *Lebensphilosophie* come quel principio che produce unità; il conflitto è principio oppositivo e non unità aprioricamente posta, è la dualità reciproca che fa dell'individuo un'unità inscindibile di *zoe* e *bios*, organismo olistico di anima e corporeità. Tuttavia, il conflitto della tarda modernità acquisisce una differente e più radicale modalità d'essere rispetto alle epoche storiche precedenti, e questo, forse, anche in virtù dell'accentuarsi teoretico della nozione complessa di vita. L'opposizione, infatti, che si mostra nella contemporaneità non si manifesta come lotta tra una forma "piena di vita" e una forma ormai obsoleta e "priva di vita", il conflitto non avviene cioè tra vita storicamente determinata e forma, e tra forma e forma, bensì tra la vita e il principio della forma in generale, si è al cospetto cioè di una lotta originaria "della vita contro la forma in generale, contro il principio della forma" (Simmel 1976, 108).

La forza della vita impatta nella forma e la sospinge verso la sua fine, ma, intanto, nessun'altra forma è giunta a creazione, cosicché l'epoca attuale si mostra come un intervallo, un *frattempo*, costituito da una pienezza di vita che non si manifesta in alcun nuovo contenuto culturale. "Il mutamento continuo dei contenuti della cultura e da ultimo dall'intero stile di questa" è indice e conseguenza di una infinita produttività della vita e di una "profonda contraddizione" che sta alla base del perenne mutamento del suo divenire, di contro "all'obiettiva validità e autoaffermazione delle sue manifestazioni e forme"; la vita, in tal modo, "si muove tra morire e divenire e divenire e morire", e in questo conflitto insuperabile, perché originario, consiste il "processo storico della cultura" (Simmel 1976, 107). La vita non può più, nell'epoca presente, scorrere di forma in forma, proprio in quanto la vita nella sua totalità è divenuta dominante, il «re nascosto» della contemporaneità. Oltre Schopenhauer e Nietzsche, la domanda che oggi va posta è per Simmel "che cosa significa vita, qual è il suo valore semplicemente come vita?" La vita, sintesi di *zoe* e *bios*, è l'originario, "il fatto primordiale", ossia l'intersecarsi delle "linee opposte di pensiero", "la molla profonda" è "l'opposizione contro il principio della forma in generale" (Simmel 1976, 113). L'epoca della tecnica e dei saperi specialistici

impedisce all'uomo di cogliere ciò che, anche se frammentariamente (Simmel 2010, Frisby 1992), vuol venire a manifestazione, ossia "la pura immediatezza della vita", costretta a sua volta a darsi in una forma, comunque insufficiente e limitata. In questo modo la cultura rimane dispersa in campi che hanno confini delimitati dai contenuti specifici ed eterogenei appartenenti alle *Naturwissenschaften* e alle *Geisteswissenschaften*, alla controversia sul metodo (*Methodenstreit*), (Mora 1991) e questa situazione – che si basa sul non riconoscimento della centralità della vita – non permette alla cultura di avere e di darsi una "ideale unificazione" (Habermas 1993).

Le forme della conoscenza si oppongono al fluire della vita come regioni autonome che sono delimitate da una cornice (Simmel 1985) rigida e fungono da precise e sistematiche rappresentazioni che gli uomini si fanno del mondo; tuttavia, proprio la vita con la sua energia le dissolve e si pone come idea centrale per la comprensione della realtà: "la vita diviene la causa prima metafisica, l'essenza di tutto l'essere in generale, cosicché ogni fenomeno dato è una pulsazione o un modo di manifestazione o uno stadio della vita assoluta". Il processo della realtà è "spirito che si eleva allo spirito", il *Mehr-Leben* si fa *Mehr-als-Leben*, precipitando nella determinazione oggettiva delle forme materiali. Questa logica dell'intuizione che coglie nell'immediatezza l'essenza delle cose facendone astrazione da ogni "mediazione intellettualistica", nella sua fenomenologia, porta alla luce il semplice fatto che soltanto "la vita è in grado di capire la vita".

Abbandonare il principio formale significa abbandonare l'idea di poter edificare un sistema chiuso, in sé veritativo e in contraddittorio, compiuto e stabile. Se ciò è la "tecnica della vita", la vita è autoproduzione e autoreferenzialità, il suo nascere e il suo dissolversi stanno in essa stessa; il suo differenziarsi dalla forma non elimina la contraddizione con il contenuto stabilizzato e in ciò "consiste il tragico conflitto della vita come spirito", conflitto che è essenziale e interno alla vita (*Mehr-als-Leben*) in quanto esistenza, la quale è consapevole di essere "organicamente e ineluttabilmente cucita a filo doppio con esso" (Simmel 1976, 123-125). La vita che si fa cultura precipita in forme dentro le quali si dibatte, perché soltanto nella forma – che ha un differente statuto logico-ontologico – la vita si può manifestare: "la vita è indissolubilmente vincolata a diventare reale solo in forma del suo opposto, il che vuol dire in una *forma*". Nell'interiorità dell'uomo che si chiama vita (Simmel 1976, 133) si palesa la più profonda contraddizione, quell'originario e insuperabile, in quanto

adialettico, principio che ha nome conflitto.

## **Opere citate di Georg Simmel**

*Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (1918), GA, Bd. 16, hrsg.von G. Fitzi u. O. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, tr. it. *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Bompiani, Milano, 1938, ESI, Napoli 1997.

*Der konflikt der modernen Kultur*, (1918), ivi, tr. it. *Il conflitto della cultura moderna*, Bulzoni, Roma 1976.

*Beiträge aus der «Jugend» 1897-1916. Momentbilder sub specie aeternitas*, hrsg. von K.C. Köhnke, GA, Bd. 17, ivi.

*Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, (1908) GA, Bd. 11, hrsg von O. Rammstedt, tr. it., *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1989.

*Der Fragmentcharakter des Lebens. Aus den Vorstudien zu einer Metaphysik*, GA, Bd., 13 (II) 1909-1918, hrsg. von K. Latzel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000; geh. in «Logos», 6, 1916/1917; tr. it. *Denaro e vita*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

*Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung*, (1918) K. Gassen u. M. Landmann (hrsg.von), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Duncker & Humblot, Berlin 1958.

*Fragmente über die Liebe. Aus dem Nachlass Georg Simmel*, «Logos», X, 1, 1921; in, *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzte Jahre*, Munich 1923 (Masken Verlag); GA, Bd. 17, cit.

*Georg Simmels Vorlesung «Ethik und die Probleme der modernen Kultur* (1913), Nachschrift von K. Gassen, «Philosophische Studien», Heft 2-4, 1949.

*Die Großstädte und Geistesleben*, «Jahrbuch der Gehestiftung», IX, 1903; ora in *Brücke und Tür*, Stuttgart 1957; GA, Bd. 12, hrsg von R. Kramme u. A. Rammstedt. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001.

*Der Krieg und die geistigen. Entscheidungen*, GA, Bd. 16, cit., tr. it. *Sulla Guerra*, Armando, Roma 2003.

*Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, «Logos», 2, 1911/12, in Id. *Philosophische Kultur* (1911), GA, Bd. 14, hrsg von R. Kramme u. O. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996.

*Das individuelle Gesetz. Philosophische Excurse*, Frankfurt a.M. 1968; GA, Bd. 12, hrsg. von R. Kramme u. A Rammstedt, Frankfurt a.M. 2001.

### Riferimenti bibliografici

AA. VV. (1958), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Duncker & Humblot, Berlin.

AA.VV. (1984), *Georg Simmel und die Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Banfi A.(1920), *Il relativismo critico e l'intuizione della vita nel pensiero di G. Simmel*, in G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, Vallecchi, Firenze.

Benjamin W. (1976), *Angelus Novus*, Einaudi, Torino.

Bergson H. (1982), *Materia e memoria*, Città Armoniosa, Reggio Emilia.

Buber M. (1991), *L'io e il tu*, Bonomi, Pavia.

Bataille G. (1970), *L'erotismo*, Mondadori, Milano.

Blanchot M.(2003), *Lautrémont e Sade*, SE, Milano.

Blumenberg H. (1993), "Denaro o vita", *aut aut*, 257.

Bollnow O.F.(1958), *Die Lebensphilosophie*, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg.

Cacciari M. (1973), *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, Officina Edizioni, Roma.

Cacciari M. (1982), *Intransitabili utopie*, in H.von Hofmannsthal, *La torre*, Adelphi, Milano.

Canfora L., *Intellettuali in Germania*, De Donato, Bari 1979.

D'Anna V. (1996), *Il denaro e il Terzo Regno. Dualismo e unità della vita nella filosofia di Georg Simmel*, Il Mulino, Bologna.

Dal Lago A. (1994), *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, Il Mulino, Bologna.

Derrida J. (1991), *La mano di Heidegger*, Laterza, Roma –Bari.

Derrida J. (1997), *Margini. Della filosofia*, Einaudi, Torino.

Desideri F., “Il confine delle forme”, *aut aut*, 257.

Formaggio D. (1976), *Per una nuova lettura di Simmel*, in G. Simmel, *Arte e civiltà*, ISEDI, Milano.

Freud S. (1981), *La vita sessuale*, Boringhieri, Torino.

Freud S. (1969), *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, Boringhieri, Torino.

Frisby D. (1992), *Frammenti di modernità. Simmel, Krakauer, Benjamin*, Il Mulino, Bologna.

Giacometti S. (2010), *Tra la scienza e la vita: l'itinerario filosofico di Georg Simmel*, Rubettino, Salerno.

Habermas J. (1993), *Testi filosofici e contesti storici*, Laterza, Roma-Bari.

Heidegger M. (1984), *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano.

Heidegger M. (2003), *L'inno Der Ister di Hölderlin*, Mursia, Milano.

Jankélévitch V. (2013), *Georg Simmel filosofo della vita*, Mimesis, Milano-Udine.

Jünger E. (1997), “La mobilitazione totale”, in Id., *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano.

Kafka F. (1992), *Racconti*, Mondadori, Milano.

Klages L. (1981), *Der Geist Widersacher der Seele*, Bouvier Verlag H. Grundmann, Bonn.

Krakauer S. (1982), *La massa come ornamento*, Prismi, Napoli.

- Kraus K. (2007), *Gli ultimi giorni dell'umanità*, Adelphi, Milano.
- Koiève A. (1996), *Introduzione a Hegel*, Adelphi, Milano.
- Lieber H.J. (1974), *Kulturkritik und Lebensphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Liebeschütz H. (1970), *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Liebeschütz H. (1948), *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino
- Lukács G. (1991), *L'anima e le forme*, SE, Milano.
- Lukács G. (1976), *Ricordo di Simmel*, in G. Simmel, *Arte e civiltà*, ISEDI, Milano
- Marinetti F.T., *Manifesto del futurismo*, «Le Figaro», Paris 20.II.1909.
- Magris C. (1976), *Il mito absburgico nella letteratura austriaca moderna*, Einaudi, Torino.
- Merleau-Ponty M. (1993), *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano.
- Mongardini C. (1976), *Aspetti della sociologia di Georg Simmel*, in G. Simmel, *Il conflitto della Cultura moderna*, Bulzoni, Roma.
- Mora F. (2005), *Principio Reciprocità. Filosofia e contemporaneità di Georg Simmel*, Cafoscarina Editrice, Venezia.
- Mora F. (1991), *Georg Simmel: La filosofia della storia tra teoria della forma e filosofia della vita*, Jouvence, Roma.
- Mora F. (2010), *La borsa o la vita*, in G. Simmel, *Denaro e vita*, Mimesis, Milano-Udine.
- Musil R. (1972), *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino.
- Papini G. (1914), "Amiamo la guerra", *Lacerba*, II, 12.
- Perucchi L. (1985), *I significati del visibile*, in G. Simmel, *Il volto e il ritratto*, Il Mulino, Bologna.
- Rensi G. (1991), *La filosofia dell'assurdo*, Adelphi, Milano.

Schmitt C. (2005), *Stato, Movimento, Popolo*, Neri Pozza, Vicenza.

Schnitzler A. (1981), *Verso la libertà*, Mondadori, Milano.

Schopenhauer A. (1992), *Metafisica dell'amore sessuale*, Rizzoli, Milano.

Sombart W. (2012), *Mercanti ed eroi*, Aracne editrice, Roma.

Szondi P. (1996), *Saggi sul Tragico*, Einaudi, Torino.

Trakl G. (1974), *Poesie*, Rizzoli, Milano.

Vozza M. (2003), *Introduzione a Simmel*, Laterza, Roma-Bari.

Weber M. (2015), *Discours de guerre et d'après-guerre*, Edition EHESS, Paris.

Zweig S. (1979), *Il mondo di ieri*, Mondadori, Milano







## Georg Simmel e il problema della forma nella società di massa

Andrea Millefiorini \*

### Abstract

L'articolo intende proporre una riflessione sul saggio *Il conflitto della cultura moderna* di Georg Simmel, sottolineandone il rilevante contributo che, utilizzando il tema dell'opposizione al principio della forma, l'autore dà proprio nella direzione di una spiegazione originale in questo filone di studi. Lo specifico ambito nel quale l'articolo colloca la prospettiva di analisi del saggio simmeliano, tra i tanti possibili vista la potenza e la ricchezza di significati e di contenuti ivi presenti, è quello del fenomeno, osservabile sia in campo artistico, sia nell'ambito della cultura e delle relazioni interpersonali, della progressiva semplificazione delle forme esteriori. Ciò, a partire dagli ultimi decenni del XIX secolo, passando per i movimenti artistici, intellettuali e scientifici che caratterizzarono la vita culturale tedesca e austriaca nei primi due decenni del Novecento, per giungere, infine, a collocare le conseguenze di questo lungo processo nell'età dell'individualismo di massa del XX secolo.

The article intends to suggest a reflection upon the essay *The Conflict in the Modern Culture* by Georg Simmel; as a matter of facts the author gives a relevant contribution to the direction of an original explanation about the subject of the "opposition to the principle of the shape", using just the same range of studies. The specific sphere where the article sets the perspective of the analysis of the essay by Simmel – among the most possible ones about the power, the richness of meanings and of contents it has got – is that one of the phenomenon, that can be observed both in the artistic field and the sphere of the culture and of the interpersonal relationships, of the progressive simplification of the exterior shapes. That, starting from the last decade of the nineteenth century, crossing the intellectual and scientific movements that characterized the German and the Austrian cultural life during the first two decades of the twentieth century. The consequences of this long historical process were the birth of the mass individualism of the twentieth century.

---

\* Professore Associato di Sociologia dei fenomeni politici presso l'Università della Campania "Luigi Vanvitelli", dove insegna anche Sociologia generale. Tra le sue pubblicazioni: *Lineamenti di Sociologia generale* (a cura di) (2017); *Costruzione di senso e società. Note sul rapporto micro-macro e sul potere politico nei padri della sociologia* (2013) *L'individuo fragile. Genesi e compimento del processo di individualizzazione in occidente* (2015); *Individualismo e società di massa* (2005); "Il rapporto micro-macro nella Soziologie di Georg Simmel", in V. Cotesta, M. Bontempi, M. Nocenzi (a cura di), *Simmel e la cultura moderna*, vol. I, (2010). Email: [andrea.millefiorini@fastwebnet.it](mailto:andrea.millefiorini@fastwebnet.it)

## Parole chiave / Keywords

Conflitto, arte, massa, semplificazione, individualizzazione

Conflict, art, mass, simplification, individualization

### **1. L'“opposizione contro il principio della forma”**

Nel 1918 Georg Simmel dava alle stampe il contenuto della nota conferenza dal titolo *Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag*. Poco tempo dopo questa pubblicazione, l'autore della *Soziologie* veniva a mancare. Sarebbe tuttavia sin troppo facile indicare in questa conferenza l'ultimo sguardo del grande sociologo nella prospettiva e nella direzione futura di un “secolo breve” (Hobsbawn, 1998) che stava emettendo i primi vagiti dopo il parto della Prima guerra mondiale, parto violento, secondo il canone marxista della “violenza levatrice della Storia”. No, *Il Conflitto della cultura moderna* costituisce invece il naturale e, diremmo, quasi scontato compimento di un percorso scientifico e filosofico che già da tempo aveva collocato Simmel, ancorché ciò gli sarebbe stato riconosciuto purtroppo soltanto *post mortem*, tra i padri della Sociologia.

I principali contenuti di questa opera, del resto, rimandano non solo, e non tanto, al futuro, quanto al recente passato rispetto agli anni della Prima guerra mondiale. Simmel aveva ancora davanti agli occhi, e nei suoi ricordi più vivi, quello straordinario periodo di creatività artistica, intellettuale e scientifica che caratterizzò l'Europa e in particolare la Germania e l'Austria tra gli ultimi anni del XIX secolo e i primi del Novecento sino, appunto, all'esplosione della Grande guerra e poi, ancora, negli anni Venti, anche se non gli fu dato di apprezzare anche quell'ultimo scorcio, quello degli “anni ruggenti”. Lo spirito di quel periodo trovò a Vienna e a Berlino i suoi principali centri di diffusione, nei quali le sue creazioni si affermarono attraverso espressioni significative e originali sotto i più diversi profili. Sarebbe difficile elencare per intero tutta la lunga serie di innovazioni, scoperte e produzioni in campo artistico, culturale, filosofico, scientifico, che è possibile far risalire a quella straordinaria élite, intrisa di spirito europeo, che operò allora in quelle due grandi città. Dallo Jugendstil alla Bauhaus, dall'astrattismo all'espressionismo, dalla psicanalisi alla psicologia della Gestalt, dalla meccanica quantistica alla teoria della relatività, e potremmo continuare ancora a lungo. Ci piace qui, a puro titolo di esempio, ricordare i nomi di Otto Wagner, Walter Gropius, Ludwig Mies van der Rohe. Giganti

dell'architettura, che ne hanno letteralmente rivoltato i canoni, le forme, gli stili. Ed è, in fondo, proprio dal tema dell'architettura che possiamo riprendere il filo del discorso sul *Conflitto della cultura moderna*. "Amo l'architettura, perché è il perfetto connubio tra scienza e arte", ebbe a dire, in un'intervista, il cantautore Roberto Vecchioni. Potremmo integrare questa acuta definizione del concetto di architettura, propostaci dall'autore di *Luci a San Siro*, affermando che l'architettura è il perfetto connubio tra scienza, arte e *vita*. Quest'ultima infatti, per le forme attraverso le quali si organizza e si sviluppa, deve fare continuamente i conti con l'architettura. O perché vi si scontra (pensiamo ad esempio al tema delle barriere architettoniche in un'epoca in cui la cultura non accetta più che i disabili possano essere tenuti a margine della società, o alle "Vele" del quartiere Scampia a Napoli, dove il degrado sociale e umano viene accentuato e facilitato da quel tipo di concezione urbanistica), oppure perché vi si incontra (l'architettura come arte, scienza e pratica al servizio dei cambiamenti sociali, accompagnandoli attraverso innovazioni nei sistemi di abitare, nell'utilizzo delle risorse e dei materiali, nel rispetto e nella valorizzazione dell'ambiente).

Nell'architettura, insomma, forma e vita trovano il naturale e più significativo luogo di incontro e di scontro, secondo il canone simmeliano classico esposto nell'opera di cui ci stiamo qui occupando:

La vita, grazie alla propria essenza che è moto convulso, sviluppo, continuo fluire, combatte in continuazione le proprie creazioni consolidate, incapaci di tenerle il passo; ma poiché la vita può assumere la propria esistenza esteriore soltanto in forme di qualche tipo, questo processo viene allora rappresentato in modo visibile e definibile come la sostituzione della nuova forma all'antica (Simmel [1918], 2001, 29).

Mentre le forme dell'arte, o della scienza, definiscono codici creativi, o rappresentativi, per rendere leggibili e dare significato alle proprie produzioni, nell'architettura la forma costituisce il risultato, certamente, dell'ingegno umano, come in tutte le altre scienze e arti, e tuttavia essa è anche il risultato diretto dell'energia vitale a livello sociale che la produce. Laddove ciò non sia, abbiamo visto, l'architettura diventa un ostacolo reale, concreto, allo svolgersi della vita, e non soltanto un quadro mal riuscito o un'opera musicale che poco rappresenti il vero spirito dei tempi.

Ma è anche e soprattutto nell'architettura che osserviamo quella tendenza alla progressiva semplificazione, quando non *superamento*, delle forme, che Simmel descriveva come un processo del tutto nuovo rispetto alla dialettica tradizionale che sino ad allora si era invece, da sempre, sviluppata storicamente: e cioè la dialettica tra forma e vita. Laddove nuova vita, in qualunque campo, premeva per la sua affermazione, questa avveniva apportando, o imponendo, nuove forme: organizzative, di stile, comunicative, etc.

Il problema che agita tutto il discorso simmeliano in questo scritto consiste, allora, nella constatazione che nel periodo in questione si è per la prima volta assistito non tanto alla sostituzione di nuove forme rispetto a quelle precedenti, quanto all'emergere di una dinamica del tutto nuova: quella della "*opposizione contro il principio della forma*" (Simmel [1918], 2001, 41). Ludwig Van Beethoven, genio precursore di questa tendenza quasi 100 anni prima, nelle ultime cinque sonate per pianoforte (op. 101, 106, 109, 110 e 111) e nei quartetti per archi, ai quali lavorò ininterrottamente nei suoi ultimi anni, ormai completamente sordo, mise in musica esattamente questo principio, mirabile quanto, se vogliamo, misterioso:

Qui la vita creatrice è divenuta così sovrana essa stessa, così ricca in se stessa, da rifiutare ogni forma modellata per tradizione o secondo maniera diversa, sicché la manifestazione della vita all'esterno, nell'opera d'arte, non è altro che il suo più caratteristico, periodico, destino (Ivi, 47).

Ora, nello scritto simmeliano si indovina, per lo meno nell'opinione di chi scrive, una sorta di dilemma tra l'adesione a questo nuovo spirito, ma anche il dubbio sulla direzione e sulle prospettive alle quali esso potrà portare le sorti delle capacità e delle abilità umane, nonché la possibilità di espressione dei meandri più profondi del suo animo. Se da una parte infatti "la vita, sicura di sé stessa, vuole liberarsi soltanto dal giogo della forma" (p. 63), dall'altra, tuttavia, ed è questa appunto la questione che forse più preoccupa Simmel, questo movimento nei confronti dei canoni formali in quanto tali, lascia intravedere che "non ci si muove affatto con l'intenzione di introdurre una nuova forma di cultura" (Ivi). Se fino ad allora poteva esser stato un grande artista come Beethoven (e qualcun altro prima o dopo di lui) nella sua fase più matura a dare corpo a questa tendenza (si pensi anche all'anziano Michelangelo dei *Prigioni*), per la stanchezza dei canoni "chiusi" sino ad allora utilizzati, ma anche per la superiore maturità e sensibilità artistica ormai raggiunta, ebbene, dall'inizio del

periodo considerato da Simmel furono invece delle *avanguardie giovanili* ad affermare in modo via via sempre più marcato ed evidente il movimento dell'opposizione contro il principio della forma.

Occorre dunque iniziare ad interrogarsi innanzitutto su questo aspetto, sul fatto cioè che furono le giovani generazioni a raccogliere un messaggio che, sino ad allora, pur non del tutto sconosciuto alla vita culturale europea, era però rimasto sempre tra le pieghe di più ampi e definiti stili codificati, affiorando di tanto in tanto in superficie, grazie all'autorità di poche, grandi figure, specie della storia dell'arte. Il discorso sui giovani si salda inevitabilmente con quello relativo ai profondi mutamenti che, a livello sociale e culturale, stavano avvenendo a seguito della rivoluzione industriale e dei sempre più avanzati processi di modernizzazione, che avevano significato, e significavano, ascesa di nuove classi sociali, domanda di emancipazione e di affermazione di nuovi settori, ambiti, soggetti pubblici.

Come ben noto, il motore di questo imponente processo storico era stata la classe borghese. La borghesia, protagonista indiscussa del processo di modernizzazione sin dalle sue origini, nei secoli che avevano preceduto la rivoluzione industriale, divenne vera e propria classe dominante negli ultimi decenni del XIX secolo, a seguito del progressivo spostamento degli equilibri di potere politico nelle società europee, a favore appunto di quella che fu l'artefice della rivoluzione industriale, avviata sin dalla fine del XVIII secolo in Inghilterra. E fu proprio in tale rivoluzione che, per le dinamiche culturali e strutturali che attivò, possiamo individuare uno dei principali fattori che contribuirono a portare, tra le tantissime conseguenze, anche quella descritta da Simmel nel saggio che stiamo qui analizzando. Abbiamo detto "dinamiche culturali e strutturali": in effetti, è possibile distinguere le prime dalle seconde, e cercare di giungere ad una spiegazione complessiva di come un gruppo sociale come la borghesia, artefice di un fenomeno di portata storica come la rivoluzione industriale, riuscì ad imporre non solo nuovi rapporti di potere a livello economico e politico, ma anche nuovi stili, nuove forme, sino ad avvicinarsi a quella che fu, come osserva Simmel, la sfida più ardita, quella di promuovere addirittura una *opposizione contro il principio della forma*.

## **2. La variabile culturale**



Cominciando dalla prima delle due dinamiche summenzionate, vale a dire la variabile culturale, sotto questo aspetto il processo va periodizzato cronologicamente in due grandi fasi. Innanzitutto, va detto che la borghesia è stata la classe sociale che ha dato avvio, nella cultura occidentale, al processo di individualizzazione o, per lo meno, che ne ha allargato progressivamente il perimetro rispetto a quello nel quale erano state ricomprese, sino ad allora, soltanto le vecchie élite delle società tradizionali. Tale processo, parte del più ampio e generalizzato processo di modernizzazione (sebbene vi sia chi, recentemente, tenda a far coincidere l'uno e l'altro (Touraine, 2017, 21) è consistito in quel fenomeno di lungo corso storico per il quale il soggetto ha progressivamente teso ad affrancarsi dai vincoli del legame sociale tradizionale e dalla rigidità delle sue norme e delle sue sanzioni sociali, e a liberarsi o emanciparsi da entità, ruoli, istituzioni sovraordinate rispetto all'individuo in generale, come accadeva invece nelle società pre-moderne (si pensi ad un *pater familias*, ad un capo-villaggio, ma anche, in tempi meno remoti, all'autorità di un sacerdote, di un marito, di un datore di lavoro, di un signore, etc.). La vita non vuole essere dominata da ciò che le è subordinato, anzi non vuole essere dominata in assoluto (Simmel [1918], 2001, 62).

Ebbene, la grande epoca della borghesia che afferma i diritti civili e i diritti politici, che porterà alla costruzione dello Stato di diritto prima, e dello Stato liberale poi, possiamo dire si concluda alle soglie del XX secolo. In questo lungo periodo, questa classe aveva posto le fondamenta affinché tutti potessero, attraverso il riconoscimento dei diritti e la partecipazione alla vita pubblica del proprio paese, essere inclusi in quelle due fondamentali istituzioni della civiltà umana che sono lo Stato ed il mercato. Cioè dire nella politica, con i mutamenti negli assetti istituzionali dei vecchi Stati assolutisti, nell'economia, con l'affermazione di sempre più estese possibilità di crescita e di sviluppo di nuovi settori, di nuove specializzazioni e professioni, di accesso al mercato dei beni e dei servizi, e infine nelle istituzioni sociali, a cominciare dalla famiglia. In tutti questi ambiti la borghesia scompaginò le vecchie forme organizzative, e tuttavia non è che non ne propose alcuna in sostituzione di quelle vecchie. No, tuttavia essa diede vita a un processo nel quale, come detto, l'individuo reclamava sempre più, per se stesso, spazi di azione, di espressione, di manifestazione, e ciò in tutte quelle sfere che abbiamo appena elencato. Ed è proprio su questo specifico aspetto che essa pose le basi culturali per quella che fu la seconda fase del processo di individualizzazione.

Questa seconda fase, che possiamo collocare nel XX secolo, e che accompagnò la parabola storica della società di massa, vide in realtà come protagonista non più la borghesia, ma, appunto, le masse. Quello che José Ortega y Gasset definì l'uomo-massa (Ortega Y Gasset [1930], 2001: 98 ss.), il quale costituiva un vero e proprio nuovo tipo antropologico di soggetto sociale: un soggetto che rivendicava per sé tutto ciò di cui, sino ad allora, egli aveva visto beneficiare la classe che appunto era gerarchicamente sovraordinata alla sua, la borghesia, oltre ovviamente all'aristocrazia. Ebbene, la tendenza alla opposizione contro il principio della forma trovò, per come si stava sviluppando, proprio nella società di massa il terreno culturalmente più fertile per attecchire. Ciò avvenne innanzitutto scagliandosi, da parte dei movimenti e dei partiti che rappresentavano le classi meno fortunate, contro i canoni, le forme, i principi che sino ad allora avevano costituito il grande processo di civilizzazione, così ben descritto da Norbert Elias ([1969] 1998). Ma avvenne, e ciò fu pionieristicamente anticipato già da quelle stesse élites borghesi che fino ai primi decenni del Novecento ancora detenevano un ruolo determinante nel coniare le nuove proposte e iniziative in campo artistico, anche, appunto, a cominciare da questa importante dimensione del vivere associato: l'arte.

Ecco dunque spiegato il ruolo dei giovani borghesi di fine XIX secolo, cui più volte Simmel fa riferimento nel suo scritto. Il movimento di una generazione, ben preparata, ottimamente istruita, formata da una cultura classica, che intuisce e anticipa le dinamiche sociali che si sarebbero imposte di lì a poco, e che ne fa un messaggio di liberazione e di emancipazione. A pensarci bene, se nell'Inghilterra della Seconda rivoluzione nel XVII secolo, e nella Francia rivoluzionaria del XVIII, erano sempre state delle classi sociali a promuovere istanze di cambiamento, nella mitteleuropa austro-tedesca fu, per la prima volta nella storia umana, una giovane generazione intellettuale, artistica e scientifica a farsi promotrice di un cambiamento che sortì effetti sociali, e non si esaurì soltanto negli specifici campi di provenienza (architettura, pittura, etc.). Cosa non da poco, se si pensa al tipo di educazione alla quale, nella cultura tedesca, le giovani generazioni erano sempre state sottoposte. Ma, probabilmente, fu proprio in risposta a tale oppressiva presenza di una certa morale autoritaria che, per il simmeliano principio del conflitto, e della sua geniale intuizione della *discordia concors*, che i giovani austriaci e tedeschi, forse memori dei loro compatrioti romantici delle epoche precedenti, presero il coraggio di iniziare una vera e propria contestazione rispetto ai canoni sino ad allora vigenti.

Per inciso, è singolare notare come, pochi decenni dopo, il discorso si capovolse letteralmente. Privati, dopo la sconfitta nella Guerra, e dopo le devastanti conseguenze delle ripetute crisi economiche che flagellarono la Germania dagli anni Venti in poi, dei riferimenti basilari per l'identità, la fiducia e la sicurezza necessarie a mandare avanti la quotidianità di un popolo, i tedeschi preferirono la "fuga dalla libertà" (Fromm [1941], 1994), manifestando sentimenti di nostalgia verso gli antichi e tradizionali stilemi autoritari, sentimenti che andarono poi a coniugarsi tragicamente con il messaggio aggressivo e distruttivo del nazismo. Aspetto, quest'ultimo, che in fondo non fa altro che confermare quanto Simmel, nella sua opera, più volte sottolinea: il fatto cioè che la tendenza storica sia verso un progressivo affievolimento delle forme, non significa affatto che tale processo avvenga senza una dinamica fondata su di una dialettica che vede comunque il conflitto come elemento ineliminabile di essa:

il ponte tra la forma culturale antecedente e quella successiva si mostra infatti completamente demolito, sicché a colmare il vuoto rimane in apparenza soltanto la vita, in sé informe. Ma è del pari certo che la vita spinge a quel cambiamento tipico della cultura, alla creazione di nuove forme, adeguate alle forze attuali, e che soltanto mediante siffatte forme – forse attraverso una consapevolezza di più calma e un differimento più lungo della lotta aperta – un problema verrà rimosso da un nuovo problema, un conflitto da un altro conflitto. Con ciò però si compie l'autentico tracciato della vita, la quale è una lotta in senso assoluto, lotta che in sé comprende il contrasto relativo di guerra e pace, mentre la pace assoluta, che forse include ugualmente in sé il contrasto, rimane un mistero divino (Simmel [1918], 2001, 77).

### **3. La variabile strutturale**

In base a quanto si è cercato di illustrare nel paragrafo precedente, si comprenderà come il sovrapporsi di due fenomeni di grande portata, che hanno caratterizzato, con la loro contemporanea presenza (il primo dei due era iniziato, come si è visto, già molto prima), l'ultima parte del XIX secolo e tutto il XX, vale a dire il processo di individualizzazione e l'avvento della società di massa, ebbero questi due processi, venendosi a sovrapporre l'uno con l'altro, hanno dato vita ad una sorta di "reazione chimica", per così dire, che ha sconvolto gli assetti strutturali della precedente società borghese, e che ha letteralmente frantumato i tradizionali riferimenti identitari, cioè istituzioni sociali che facevano da filtro e che contribuivano ad attenuare le tensioni, le pulsioni, i

conflitti che, da sempre, agitano le società umane (Millefiorini, 2013).

È interessante osservare come quello che José Ortega y Gasset chiamò il fenomeno del montare dell'uomo-massa sulla scena sociale, fenomeno che, come egli descrisse molto bene (Ortega y Gasset, 2001) significò una progressiva riduzione e semplificazione (quando non imbarbarimento) delle forme della relazionalità, della comunicazione, come ad esempio il declino della deferenza, o l'affermarsi di stili di postura e di mimica facciale tendenti a sottolineare l'autonomia e l'emancipazione del soggetto (Collins [1988], 1992, 316-317), ebbene, dicevamo, tale fenomeno rispecchia singolarmente, a livello culturale, modalità e assetti che, in quello stesso periodo, stava assumendo la società sotto il profilo dell'organizzazione industriale e, più in generale, economica.

Spieghiamo meglio. L'affermarsi di forme di organizzazione e di tecniche di produzione su scala di massa imposero una velocizzazione dei processi produttivi, tali da modificare forme e assetti precedenti, fondati su tempi e articolazioni del produrre che erano invece caratterizzati da procedure minuziose che ruotavano attorno al lavoro manuale e artigianale.

I processi di accorpamento delle fasi produttive all'interno di un unico stabilimento, la crescente dimensione delle imprese industriali, che acquisivano e annettevano altre imprese, creando gruppi industriali di dimensioni sempre più grandi, furono alla base di un fenomeno che riguardò, oltre che i ben noti processi di mutamento delle forme e delle modalità del lavoro operaio, descritti già da Marx, anche, per ciò che qui ci interessa, una significativa affermazione di nuove forme di organizzazione e di disposizione dei siti, dei macchinari, delle attrezzature, forme che segnarono una vera e propria svolta sia sotto un profilo urbanistico, sia sotto un profilo puramente architettonico. Ed è proprio a partire dalle esigenze dell'architettura industriale che, prima in Inghilterra, poi a seguire nel resto d'Europa e nel Nordamerica, si assiste ad un processo di progressiva semplificazione delle forme, in questo caso dei luoghi del lavorare. La tendenza alla semplificazione delle forme – per lo meno quelle riguardanti gli esterni – che si veniva affermandosi nell'industria, si spostò successivamente anche a quelle relative all'abitare, al vivere quotidiano, al tempo libero e alla stessa urbanistica. In Europa, più ancora che negli Stati Uniti, dove questo processo fu abbastanza graduale e progressivo, si assistette, come abbiamo osservato più sopra, all'irrompere di un movimento portatore di un messaggio e di un

significato innovativo che, pur vedendo certo nell'architettura uno dei suoi centri principali di influenza, interessò – nel periodo suddetto – anche tutte le altre aree della creatività intellettuale e scientifica. Un movimento che, in Germania in Austria principalmente, ma anche in Italia, in Francia, in Spagna, in Belgio e in Olanda, dette, per lo meno ai suoi inizi, scandalo, e che rivoluzionò i canoni, i paradigmi e i tradizionali stili sino ad allora vigenti. Una tendenza cominciata per motivi del tutto pragmatici, organizzativi, vale a dire la razionalizzazione dei processi produttivi e il loro accorpamento all'interno di siti sempre più grandi nelle loro dimensioni, ma che sortì progressivamente importanti conseguenze sia sulla stessa struttura sociale, sino ad arrivare, nel Novecento, alla produzione di massa e alla stessa *società* di massa, sia, al contempo, al livello di nuovi riferimenti culturali rispecchianti, a livello di valori e di universi simbolici, quel nuovo assetto progressivamente affermatosi con l'industrializzazione.

#### **4. Individuo e masse. Una simmeliana “concordia discors”?**

I contenuti della conferenza simmeliana sul conflitto della cultura moderna travalicano, naturalmente, i confini entro i quali abbiamo voluto tentare di tracciare una delle molteplici, possibili letture di questo caleidoscopico saggio del filosofo e sociologo tedesco. Ciò che, in questa parte conclusiva del presente contributo, vale la pena sottolineare, sta nel fatto che la considerazione di Simmel circa l'affermarsi della tendenza alla opposizione contro il principio della forma, trova probabilmente una delle sue ragioni d'essere in quella continua ricerca di equilibrio tra bisogno di affermazione individuale e ricerca di riferimenti identitari – da parte di quello stesso individuo – sempre più difficili da “agganciare” in società complesse, iper-pluraliste, atomizzate, come quelle che si sono venute a creare nel XX secolo.

Cerchiamo di spiegare meglio. L'individualizzazione di massa ha significato il progressivo superamento, nella cultura del Novecento, di forme e modelli culturali borghesi che, pur riconoscendo all'individuo importanti e nuovi spazi di affermazione ed emancipazione, poggiavano comunque ancora, almeno in parte, su riferimenti tradizionali che mantenevano – attraverso la gerarchia, attraverso le forme di distinzione, il ruolo della deferenza, etc. – identità sociali e individuali in grado di conferire riferimenti e possibilità di riconoscimento e di identificazione del soggetto con altri, suoi omologhi all'interno di un gruppo sociale, di una famiglia, di una classe o di un settore sociale. Con l'ascesa

dell'uomo-massa orteghiano, tutti quei precedenti riferimenti furono abbattuti dall'ulteriore avanzata di un individualismo che, adesso, si faceva portatore anche di istanze egualitarie, attraverso le masse operaie, e successivamente i giovani e le donne. Ebbene, se da un lato tutto ciò ha significato emancipazione, autonomizzazione, affrancamento dell'individuo da vincoli o obblighi nei confronti di entità a lui sovraordinate, dall'altro ha messo lo stesso individuo in una condizione di continua ricerca di riferimenti identitari, causata dalla non più facile autocollocazione entro cornici ed ambiti sociali definiti, e dalla frequente emersione di sentimenti di insicurezza, di sfiducia, di incertezza, dovuti alla perdita di autorevolezza, o alla vera e propria assenza, di istituzioni che sino ad allora avevano contribuito a filtrare e a canalizzare sentimenti e passioni entro forme definite e controllabili, per lo meno entro una certa misura. Questi sentimenti di sfiducia e insicurezza, inoltre, conoscono cicliche fasi di ulteriore ascesa a seguito del repentino mutare degli assetti economici e lavorativi, che producono insoddisfazione per la propria condizione, precarizzazione e, anche da questo punto di vista, affievolirsi di riferimenti esistenziali certi e definiti.

Nel Novecento l'individuo si trova così in un contesto culturale nel quale da una parte i valori considerati vincenti e positivi sono quelli che tendono a proporre il superamento delle forme precedenti: della precedente generazione, della precedente moda, del precedente sistema sociale, del genere (maschile) che sino ad allora aveva avuto il potere quasi esclusivo su quello femminile, etc., mentre, dall'altra, il progressivo erodersi del legame sociale e dei riferimenti tradizionali pone il soggetto nella necessità di ricercare continuamente nuovi riferimenti, nuove appartenenze e, in ultima, diciamo pure, nuove forme, pur considerando queste ultime come un qualcosa che non può "ingabbiarlo" oltre certi limiti, pena l'essere considerate vetuste o anacronistiche.

Si crea dunque una continua dialettica tra istanze individuali e ricerca di ridefinizione del soggetto in un contesto dotato di significato per lui e per la collettività. Tale dialettica, a nostro avviso, ripropone esattamente quanto descritto da Simmel, più in generale, nel suo saggio. Essa ha portato ad una progressiva semplificazione delle "forme", intese queste ultime sia in generale sia, nello specifico, per ciò che riguarda le relazioni interpersonali e i modelli identitari. Tuttavia, pensare ad un vero e proprio definitivo superamento del concetto e del principio di "forma", per quanto semplificata e ridotta essa possa essere, desta una serie di problemi, di ordine non ultimo filosofico, non facili da

risolvere. Restando sul terreno squisitamente sociologico, possiamo in ogni caso affermare che la dialettica dell'opposizione contro il principio della forma, osservata dalla prospettiva della cultura afferente alla struttura di una società industriale di massa, ha progressivamente semplificato le forme della relazione, della comunicazione, dell'arte, ma non le ha superate. Inoltre, se si riflette non sulla cultura, ma sulla struttura sottostante a questi tipi di società, non si potrà mancare di rilevare che, dalla prospettiva interna, si è verificato il processo opposto: il potere della scienza e della tecnica ha progressivamente complessificato, piuttosto che semplificato, l'organizzazione sociale sotto il profilo delle modalità e dei meccanismi intrinseci ai processi produttivi e del lavoro. A fenomeni di progressiva semplificazione delle forme esteriori (oltre che all'esempio precedente dell'architettura industriale, si pensi ad esempio al design delle automobili) si accompagna il fenomeno della progressiva complessificazione delle strutture interne (si pensi ai motori di quelle stesse automobili, o ai processi di divisione del lavoro sempre più spinti e complessi). Ciò costituisce un ulteriore fattore di "straniamento" del soggetto rispetto alla definizione dei significati e alla costruzione di senso dell'ambiente ad esso circostante. Fattore che, appunto, contribuisce a sua volta ad innescare quel bisogno di identificazione che porta poi alcuni soggetti, alcuni gruppi, alcuni settori sociali, a creare e ad inventare nuove e più immediate forme in risposta a tale bisogno.

Una approfondita trattazione dei problemi legati alla semplificazione delle forme nelle relazioni interpersonali, Simmel aveva del resto avuto modo di sviluppare nella *Filosofia del denaro* (1900). Quest'opera rappresenta probabilmente lo sforzo più significativo compiuto dall'autore per descrivere, spiegare e interpretare quelle "patologie del moderno" che altri padri della sociologia avevano avuto modo di individuare nei concetti di *alienazione* (Marx), di *anomia* (Durkheim), di *razionalità strumentale* (Weber). Potremmo dire che per Simmel una delle dimensioni più evidenti che connotano il processo di modernizzazione risiede nella necessità di astrazione e di simbolizzazione dei significati che, nell'ambito dello scambio reciproco, gli uomini utilizzano per rendere possibile l'azione sociale. Tanto più una società diviene complessa e differenziata, tanto più i membri che ne fanno parte hanno bisogno di utilizzare mezzi di scambio codificati universalmente e con un sempre più elevato contenuto simbolico, come appunto il denaro. A ciò va aggiunto che l'organizzazione sociale che si afferma con il processo di modernizzazione deve necessariamente assumere una struttura per la quale gli individui, sempre più in competizione economica



tra loro, possano però al contempo disporre di istituzioni politiche, culturali ed economiche che permettano lo scambio e la comunicazione. Ciò, come detto, è possibile “favorendo il carattere astratto e anonimo dei rapporti intersoggettivi, la presa di distanza nei confronti delle cose e della natura, l’accelerazione dei ritmi di vita e la mobilità spaziale” (Crespi, 2002: 69). Lo scambio economico astratto, dunque, se da un lato favorisce la competizione pacifica rispetto a quella violenta, tra gruppi e comunità, tipica invece delle società arcaiche e tradizionali, dall’altro tende a inaridire i rapporti e le relazioni umane, e a relegarle in ambiti sempre più angusti e ristretti all’interno dell’organizzazione sociale.

Ma la *forma* dei rapporti che vengono a costituirsi a seguito della modernizzazione, tendente a semplificarli e ad astrarli al limite della riconoscibilità, dovrà comunque, ci spiega Simmel, e non solo ne *La filosofia del denaro*, ma anche nelle sue ultime opere, fare i conti con la *vita*, che sempre tende ad opporsi, per superarla, ad una determinata forma nella quale essa si sente ingabbiata. La vita si oppone alla forma, cioè alla sua irreggimentazione (pur necessaria) per un principio di autoconservazione. Sebbene senza la forma la vita umana non sarebbe concepibile, l’uomo prova un sentimento di oppressione dalle strutture e dalle istituzioni sempre più onnipresenti che ne regolano, ne scandiscono e ne ordinano la convivenza. Per questo motivo, la creatività umana, e l’istinto di vita che ne è alla radice, continuamente producono nuove e più adeguate forme per la reciproca convivenza e il reciproco scambio tra gli uomini.

## Riferimenti bibliografici

- Collins R. (1992), *Teorie sociologiche*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1988).
- Crespi F. (2002), *Il pensiero sociologico*, Il Mulino, Bologna.
- Elias N. (1998), *La civiltà delle buone maniere*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1969).
- Fromm E. (1994), *Fuga dalla libertà*, Mondadori, Milano (ed. or. 1941).
- Hobsbawm E. (1998), *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano.
- Millefiorini A. (2005), *Individualismo e società di massa*, Carocci, Roma.
- Millefiorini, A. (2013), *L'individuo fragile. Genesi e compimento del processo di individualizzazione in Occidente*, Apogeo-Maggioli, Santarcangelo di Romagna.
- Ortega y Gasset J. (2001), *La ribellione delle masse*, SE, Milano (ed. or. 1930).
- Simmel G. (1998), *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino (ed. or. 1908).
- Simmel G., *Filosofia del denaro*, Utet, Torino 1984 (ed. or. 1900).
- Simmel G. (2001), *Il Conflitto della cultura moderna*, Edizioni di Ar, Padova (ed. or. 1918).
- Simmel G. (2012), *Concetto e tragedia della cultura moderna*, in *Metafisica della morte e altri scritti*, SE, Milano (ed. or. 1918).
- Touraine A. (2017), *Noi, soggetti umani. Diritti e nuovi movimenti nell'epoca postsociale*, Il Saggiatore, Milano.

## **Georg Simmel on Communal Lie, Purpose and Faithfulness to Reality**

**Anna Woźniak \***

### **Abstract**

The central problem of the paper is a conflict which outbreaks in a group when one of its participants turns to a purposive action, aimed at disentangling of a lie. It is argued that by this sort of action, the said participant loses the group's support but wins the autonomy from a lie-ridden narrative. The intricacies of such a conflict for the individual and for the group are analyzed. The author draws on Simmel's Theory of Opposition, on his concepts of life, form, lie, faithfulness and purpose. Simmel's theoretical statements are illustrated with vivid examples from literature, film and journalism.

Il problema centrale dell'articolo riguarda il conflitto che esplode in un gruppo quando uno dei suoi partecipanti intraprende un'azione intenzionale che ha come scopo la decostruzione di una menzogna. Si sostiene l'idea che, per via di questo tipo di azione, il partecipante in questione perde l'appoggio del gruppo, ma guadagna l'autonomia dalla narrativa menzognera. Vengono analizzate le complessità di un tale conflitto per l'individuo e per il gruppo. L'autore si attinge dalla Teoria del Conflitto di Simmel, e dai suoi concetti di vita, forma, menzogna, fedeltà e scopo. Le affermazioni teoriche di Simmel vengono illustrate con esempi vividi dalla letteratura, dai film, e dal giornalismo.

### **Keywords / Parole chiave**

Simmel, conflict, lie, faithfulness, life-form dualism  
Simmel, conflitto, menzogna, fedeltà, dualismo forma-vita

## **Introduction**

The problem of mendacity as a moral question—as a dilemma of “should I?” or “should I not?”—has a long tradition in philosophy and social science. It was considered by Aristotle (1980), Augustine (1952), Thomas Aquinas (1947), Kant

---

\* Anna Woźniak teaches at Koźminski University in Warsaw. Her research interests revolve around areas of organizational theory, agency, subjectivity and freedom. She is also interested in philosophical traditions forgotten in academia. Email: [annawozniak@kozminski.edu.pl](mailto:annawozniak@kozminski.edu.pl)

(1959), and more recently by Arendt (1972), Bok (1978), and MacIntyre (1994). Within the Simmelian scholarship, however, the lie has been studied not as a moral issue but rather as a neutral element of social interactions (e.g. Barbour 2012; Welty 1996; Barnes 1994). It has been even argued that the lie operates as a paradigm for Simmel's view of society in general (Barbour 2012). Less often recognized is Simmel's preoccupation with the dilemma of a person confronted with a lie shared by a community and the condition of an internal tension and conflict that it engenders. Lee and Silver address an aspect of this tension by writing about "Simmelian ethical imperative" as expressing "the abiding pressure we feel to live in reference to the sort of person we aspire to be" (2012, 133). Harrington and Kemple (2012) argue that in Simmel's work, he shows how the ethical conduct of an individual need not to coincide with the morality of the collective. A condition inevitably related to this discord is the tension experienced "between the force of external necessity and the freedom of inner purpose" (*Id.*: 19). Drawing on Simmel, Gross (2012) argues that "the tragic conflict"(Simmel 1971: 429) permeating modern society results in individual's subjective ideas and intentions falling prey to objective culture and taking unintended life of their own. Finally, in relation to conflict situation, Schermer and Jary (2013) draw attention to an interesting paradox described by Simmel—the fact that the said tension can be alleviated by the purpose: purposefulness reaches out beyond the parties of the conflict and as such "is capable of the apparently contradictory result of shaping for each party the advantage of the adversary into its own advantage (Simmel 1958, as cited in: Schermer and Jary 2013: 244). Thus the dominant character of purposefulness within conflict situation comes from its transcending quality, creating added value to the both sides of the conflict.

Discussing the problem of deception in the public sphere in the late 1960s, Hannah Arendt (1972) complained about little attention being paid to this issue in philosophy. There is also little discussion on Simmel's take on lying (Barbour 2012). In what follows, I undertake to make up for this lack by turning to Simmel's thought on mendacity in social sphere. By investigating this problem in a broader context of his writing (including concepts of form, life, conflict, faithfulness and purpose), I argue that, in spite of lie-ridden reality being part and parcel of Simmelian "sociological metaphysics" (Harrington and Kemple 2012, 7), Simmel also opens a possibility of freeing oneself from the corrupt social rule. From this analysis emerges a view of a person who, in spite of the pressure of the social milieu, remains capable of not conforming to communal self-deception.

## 1. Life–form dualism

One of the basic presuppositions of Simmelian sociological metaphysics running through the essay *The Conflict of Modern Culture* as well as through all Simmel's work is the assumption of a "chronic conflict between form and life" (Simmel 1971, 393). The same conflict gives ground to "a basic dualism pervading the fundamental form of all sociation" (Simmel 1950, 385). However, for Simmel, the conflict is not an absolute one, for the *life* needs to receive a relatively stable external *form* in order to exist. Thus, in spite of Simmel's certain incongruity in this regard, he senses that there is a need for some sort of union between the two.

In order to grasp the nature of this apparently paradoxical relationship, it is appropriate to recognize what 'life' stands for in Simmel's writing. It represents an active element of reality: it constantly "wishes to flow creatively from within itself" (*Id.*, 381); whenever it "expresses itself, it desires to express only itself" (Simmel 1971, 382); it "desires to transcend all forms and to appear in its naked immediacy" (*Id.*, 393). Considering the strong sense of agency which Simmel ascribes to life, it can be deduced that the concept of life describes all things, which have in themselves the principle of their own activity.

The concept of 'form' in turn is associated by Simmel with a unifying quality: "form is the mutual determination and interaction of the elements of the association. It is form by means of which they create a unit" (Simmel 1950, 44). The consolidating aspect of the form is most visible in a social context: "Sociation is the form...in which individuals grow together into units that satisfy their interests. These interests...form the basis of human societies" (*Id.*, 40-41). The form creates a social tie (*Id.*, 297).

In other words, form causes the unity of the elements, which are informed by this specific form. It is, thus, the cause of that which it informs. The said informing may take place either by inheritance or by imitation, as Simmel argues in relation to the work of art: "Any artistic form must reach the artist from somewhere: from tradition, from a previous example, from a fixed principle" (Simmel 1971, 381).

In *The Conflict of Modern Culture*, Simmel elaborates on the concept of life by explaining the close affinity existing between life and form, arguing that life can

manifest and express itself and “realize its freedom” only in particular forms (*Id.*, 391). It even “can enter reality only in...the form of form” (*Id.*, 392). Consequently, life for Simmel resembles the primary matter which has substantial being only through its form. Life needs to emerge under some form, or else it would not be realized and the form is life that is actualized. Moreover, once life exists under one form, it is in potentiality to other forms, but it never exists without any form: “The process of thinking, wishing, and forming can only substitute one form for another. They can never replace the form as such by life which as such transcends the form” (*Id.*, 393). This aspect of Simmel’s sociological metaphysics helps to understand how the conflict emerges. It materializes at the juncture of two forms; it “manifests itself as the displacement of an old form by a new one” (*Id.*, 376). The above implies that two forms cannot coexist in one life-creation. In principle, existence of one form in a given life-creation excludes existence of another. In this exclusivity resides a seed of a conflict situation.

The contrariety of forms is most visibly manifested in the phenomenon of the intergenerational conflict:

In general, historical changes of an internal or external revolutionary impact have been carried by youth [...]. Whereas adults, because of their weakening vitality, concentrate their attention more and more on the objective *contents* of life, which in the present meaning could as well be designated as its forms; youth is more concerned with the process of life. Youth only wishes to express its power and surplus of power, regardless of the objects involved. Thus, cultural movement towards life and its expression alone, which disdains almost everything formal, objectifies the meaning of youthful life (*Id.*, 384).

As Simmel maintains, life manifests itself only in particular forms. Therefore, the intergenerational conflict, which suggests a struggle between life and form, is in fact a clash of two forms. In order to understand better the nature of the difference between the two, let us investigate a kind of a “revolutionary impact of the youth” presented by Hans Christian Andersen in his tale *Emperor’s New Clothes*. It is a story, known by all, of an Emperor who cared excessively for his garments. Once, he was approached by two weavers who promised him a very unique suit of clothes—invisible to anyone who was unfit for his office or unusually stupid. Employed by the Emperor, the swindlers started to create their masterpiece, pretending to weave the magic fabric. The Monarch, curious but also anxious to find out about his subordinates’ incompetence, decided to send

his trustworthy officials to check the progress of the work. The ministers obviously haven't seen anything but they simulated enthusiasm and admiration, not wanting to be judged unfit for their offices or, worse, unusually stupid. The Emperor himself visited the weavers and faked awe at the sight of the invisible fabric. Soon, the whole court shared his delight, while looking at the empty loom. The day came when the clothes were "ready". The weavers pretended to help the Emperor to put them on and the Monarch went off in procession to show his new clothes to his subjects. All of them faked the admiration for the garments, until a child cried from the crowd: "But he hasn't got anything on". Soon the whole gathering repeated the child's words. The Emperor and his court, however, continued the procession and arrogantly ignored the voice of the people.

The "iconic status" (Tatar 2007, xxiii) of this tale across lands and ages makes it, in its universal significance, an interesting illustration of the Simmelian idea of conflict. In spite of not being an open fight, the relation between the view promoted by the adults—the Emperor, the officials and the subjects—is clearly contradictory to the judgement made by the child. Analyzing the same tale, Slavoj Žižek notes that the child's liberating gesture has "the catastrophic consequences...for the intersubjective network within which it takes place" (2008, 11). He argues that the child's action is prototypical of the behavior by which the very community of which one was a member of disintegrates and so unknowingly and involuntarily, the child "sets off the catastrophe" (2008, 12). Thus, Žižek postulates that the usual praise of the innocent child should be abandoned. Žižek is right to sense "the catastrophe" ensuing from the child's sincerity. However, the disintegration, which is its consequence, is not an absolute one; it does not advance *ad infinitum*. Rather, what seems as the catastrophe is precisely the event of collision of two forms in Simmel's understanding of the term. The conflict between the two parties is induced by two contradictory forms. Thus, the question that becomes relevant here is not whether the child should or should not cry the remark aloud but rather what kinds of forms are involved in the conflict. A simple intuition suggests that the two are of different natures. Simmel's idea of *lie* helps to understand better the difference and the asymmetry between them.

## 2. Lie-based conflict

Simmel explains that by its nature, every lie engenders "an error concerning the



lying subject" (1950, 312). However, this error is not accidental or involuntary. The error involved in a lie "consists in the fact that the liar *hides his true idea* from the other" (*Ibidem*; emphasis added), just as all the characters of Andersen's tale, except for the child, have hidden their true perception of reality from all others. Thus, an integral element of a lie is an *intention* to lie. Furthermore, Simmel explains that the cause of one's ignorance and error, constituting part of a lie, is a consequence of human concerns for practical aspects of life:

[...] in view of our accidental and defective adaptations to our life conditions, there is no doubt that we preserve and acquire not only so much truth but also so much ignorance and error, as is appropriate for our practical activities (*Id.*, 310).

This may explain why the officials, Emperor's subordinates, being concerned about their own statuses in the Emperor's court, so eagerly embraced the lie. Simmel is interested in a lie not only as a single discrete occurrence. He also elaborates the concept of a "vital lie" [*Lebensluge*] in order to describe the condition of a person who lives in a state of deception, allowing him or her to maintain a desired status quo. One is "so often in need of deceiving himself in regard to his capacities, even in regard to his feelings.... in order to maintain his life and his potentialities" (*Id.*, 310).

For the same reason, a person can deceive others: "He may, intentionally either reveal the truth about himself to us or deceive us by lie and concealment" (*Id.*, 310). In the Simmelian framework, lie is also "a means of asserting intellectual superiority and of using it to control and suppress the less intelligent" (*Id.*, 314). Simmel calls it even an "aggressive technique" (*Id.*, 316) supporting the formation of certain concrete relations.

This is precisely what the lie inscribed in the Andersen's tale is designed to accomplish. It designates a deception of the other and of the self by creating a shared belief in the invisible suit. It is a belief which gets spread among the functionaries insecure in regard to their competence and knowledge. The subjects, out of the concerns for the practical aspects of their lives, also subdue to the Emperor's bubble. Unchallenged, the belief informs those who believe and allows the Emperor and his officials to sustain a fictitious vision of reality; it secures their power and domination over the subjects. Thus, the belief in the magic quality of the invisible clothes denotes a *form* in that it is a cause of that

which it informs.

The only person not informed by it is the child. Although the child's reaction may be seen as an expression of the "youthful life", it is not the life itself, for as Simmel asserts, life manifests itself only in particular forms. If the child is not a subject to the form initiated by the belief in the magic fabric, the question arises: through what form the child's judgement is actualized. In case of the child, the form is not the Emperor's lie. The child is faithful to the evidence of senses and reason, although it is contrary to the wide-spread belief. The form that informs the child's judgement must thus be the child's intrinsic form held by it in so far as it understands. It is the likeness of what the child understands, existing in the child. Once the child allows this form to be enacted by its judgement: "But he hasn't got anything on", the bubble is gone, and so is the false belief. As the result of the exclamation, all the adult subjects instantly admit what they had previously refused to.

The tale demonstrates that the communal lie itself does not have any stable form. It only informs those who decide to conform to it in spite of the evidence they have before their eyes. It is best expressed by Simmel when he explains that: "The lie is merely a very crude and, ultimately, often a contradictory form" (*Id.*, 316).

The contradictory quality of a lie comes from the following dichotomy: on one hand, the liar wants to sustain the belief in a certain imposed opinion (e.g., the belief in the magic quality of the fabric); on the other hand, he/she possesses a natural, sometimes unconscious, desire to express the form of the likeness of what he understands (as the child did in the tale) in spite of overtly giving up to the deception. The lie opens the way to a split between being simultaneously attracted by a deception and by a child-like desire to pursue the experience.

### 3. Faithfulness

Simmel might have been skeptical about the assertions that the child's judgement was an exact expression of the intrinsic form. For Simmel, the cognitive power, which understands the reality by adequately comprehending and expressing its forms, is an impossible ideal. He argues, *au contraire*, that in actuality, the forms lag behind or move ahead of the inner reality:

Our inner life, which we perceive as a stream, as an incessant process, as an up and down of thoughts and moods, becomes crystalized, even for ourselves, in formulas and fixed directions often merely by the fact that we verbalize this life. [...]. There still remains the fundamental, formal contrast between the essential flux and movement of the subjective psychic life and the limitations of its forms . . . Whether they are the forms of individual or social life, they do not flow as our inner development does, but always remain fixed over a certain period of time. For this reason, it is their nature sometimes to be ahead of the inner reality and sometimes to lag behind it. More specifically, when the life, which pulsates beneath outlived forms, breaks these forms, it swings into the opposite extreme, so to speak, and creates forms ahead of itself, forms which are not yet completely filled by it (*Id.*, 385-6).

The passage above suggests that inner life is necessarily determined by the limitation of the form in the knower, which explains why so often, also in Simmel's writing, life is put into opposition with form—the limitation of the latter creates a sense of antagonism between the two. However, Simmel himself agrees that there is a moment where the said opposition disappears. It is the moment of *faithfulness*:

Faithfulness bridges and reconciles that deep and essential dualism which splits off the life-form of individual internality [*Innerlichkeit*] from the life-form of sociation that is nevertheless borne by it. Faithfulness is that constitution of the soul (which is constantly moved and lives in a continuous flux), by means of which it fully incorporates into itself the stability of the super-individual form of relation (*Id.*, 386-7).

Simmel calls faithfulness “the inertia of the soul” (*Id.*, 380), for being faithful keeps it on the path on which it started, even if the original reason that led the soul onto this path no longer exists. It allows for the continuation of a certain relation independently of affective elements that sustain its content. Thus one's faithfulness preserves one's attitude in spite of movements of the internal life that are directed against it. However, one may object that faithfulness may also go wrong. After all, the Emperor's subordinates were also faithful to him, which has led them astray. The faithfulness of the child was, however, different in nature. The child was faithful to reality, even at the cost of entering a conflict with those who were not.

#### 4. Formation by intention

Faithfulness to reality might be associated with a state described by Simmel as the purely intrinsic relationship between ego and object” (*Id.*, 259).

However, the relationship is not direct but is mediated by knowledge, as even “the most extreme realism wishes to gain not the objects themselves but rather knowledge of them” (Simmel 2004, 455). Simmel recognizes existence of the “real knowledge”, making, however, a stipulation that it “only gradually and always imperfectly approximates to that realm which includes all possible truth” (*Ibidem*). One of the reasons why the mindset of faithfulness to reality may seem attractive and desirable is that it gives a sense of freedom from lie-ridden reality. The latter, as Simmel explains, sometimes may “give us a hold, a relief from responsibility” (Simmel 1950, 259). However, only “the purely intrinsic relationship between ego and object” gives autonomy to a person (*Ibidem*). In the *Philosophy of Money*, Simmel expounds on this point, arguing that the human cognitive powers aim at an intellectual freedom—“self-sufficiency and independence” (Simmel 2004, 100).

An example of a person fighting to remain faithful to reality and to sustain his autonomy from the lie-ridden family reality is Christian—the main character of *Festen*,<sup>i</sup> a film by Thomas Vinterberg. Christian takes part in a weekend family celebration of his Father’s 60th birthday. The latter is admired and respected by all. Recently, Christian’s elder sister, Linda, committed suicide. The Father asks him to say a few words about her. Christian starts, what he calls, “the Speech of Truth.” He reveals that the Father abused him and Linda sexually when they were children. Initially, everybody is shocked and silent, but gradually the party returns to normal and the guests react by silent denial and even more vigorous partying and dancing. Christian’s mother accuses him of having an exuberant imagination and refuses to confirm his version of events although she herself was a witness of the abuse. Christian’s brother, Michael, and two other guests violently throw him away from the hotel. When he comes back, they beat him and tie to a tree. Meanwhile, a waitress finds Linda’s suicide note, in which she stated that she had decided to kill herself because of not being able to deal with the reminiscence of the Father’s abuse. The Father admits to his misdeeds. The family lie is exposed.

The structure of the story is analogous to Andersen’s tale. There is a patriarch

with his court; a lie—a deception designed to hide some awkward truth; and finally, there is the child—the one with no formal power but with strong desire to express the truth behind the shared lie. In the case of *Festen*, however, the social milieu is much more resistant to accept the judgement disclosing the troublesome facts. And thus, the conflict becomes much more violent.

The conflict in *Festen* also ensues from two clashing forms. Simmel explains that human society is *formed* by “interests” (Simmel 1950, 41). A discrete sociological form is “the association based on some particular interest” (*Id.*, 317). Regarded from the internal perspective, an interest emerges out of one’s purpose and intention and thus ultimately, the form results from the agent’s intention: “In accord with our purposes, we give materials certain forms and only in these forms operate and use them as elements of our lives” (*Id.*, 41).

However, Simmel observes that an interest shared by a group may be an impediment to individual freedom:

Where specific interests (in cooperation or collision) determine the social form, it is these interests that prevent the individual from presenting his peculiarity and uniqueness in too unlimited and independent a manner (*Id.*, 45).

This may explain why faithfulness to reality may be inhibited by the social context. This is also why *Festen* character, Christian, had such a difficulty when confronted with the family’s belief in impeccability of the Father. It was in their best material interest to remain loyal to the wealthy patriarch. Christian, however, chose to remain faithful to reality, by disclosing his Father’s abuse and the reason for his sister’s suicide. “Faithfulness,” as Simmel explicates, “is accessible to our moral intentions” (1950, 385). Consequently, Christian’s action was not formless, but informed by his intention to faithfully recount the events of the past.

An interpretation of reality may become a “purpose in itself” (cf. *Id.*, 42). In *Festen*, a clash of two conflicting forms—two interpretations of reality—leads to the disintegration of the fictitious one. However, when the interpretation that is according to which the Father is faultless comes apart, the family members do not join Christian in accepting his version of events but rather they enter the mode of instinctual denial. Simmel explains an analogous condition in the following terms:

To the extent that our actions are purely instinctual, that is causally determined in the strict sense, there is a fundamental incongruity between the psychological state, which is the cause of action, and the ensuing consequences” (Simmel 2004, 204).

The “incongruity between the psychological states” is a natural consequence of a lie, which creates the condition of contradiction. Internal inconsistency, which it provokes, leads to emotional derangement:

The feeling that we call ‘instinct’ appears to be tied to a physiological process in which stored up energies strive for release. The instinctual drive terminates when these energies find expression in action. If it is simply an instinct, then it is ‘satisfied’ as soon as it has dissolved into action (*Ibidem*).

To the extent that our action is simply causally determined (in the strict sense), the whole process comes to an end when the turbulent forces are discharged in activity, and the feelings of tension and constraint disappear as soon as the instinct culminates in action (*Id.*, 205).

Christian’s “Speech of Truth” gives the family members a possibility to leave the lie-ridden reality. However, they do not take their chance. Faced with the two competing forms—interpretations, they choose to remain in the state of the internal contradiction and to go on with their instinctual, causally determined, reaction. They engage in excessive drinking, eating, singing and dancing, which allow their feeling of tension to be released. In spite of having doubts, Christian, encouraged by his childhood friend, pursues his end—unveiling of the facts about the Father’s conduct and the reasons which had led his sister to commit suicide. Following this purpose separates Christian intellectually from the corrupt system and thus he does not experience himself as a victim of it:

Our opposition - Simmel explains - makes us feel that we are not completely victims of the circumstances. It allows us to prove our strength consciously and only thus gives vitality and reciprocity to conditions from which, without such corrective, we would withdraw at any cost (Simmel 1971, 75).

Simmel remarks that one’s opposition makes one feel that he/she is not completely a victim of the circumstances “even where it has no noticeable success, where it does not become manifest but remains purely covert” (*Id.*, 76)

Such is the case of Christian's intellectual opposition which allows him to remain detached from the lie. Interestingly, when the truth comes to light, Christian's younger brother, Michael, beats the Father in anger. This way, he also opposes the lie but not in an intellectual way; his action is not purposeful but purely instinctual. Acts that are purposeful are different from the instinctual ones, because when acting purposefully,

we experience ourselves as being drawn rather than driven. The feeling of satisfaction, therefore, does not arise from the action alone, but from the consequences that the action produces" (Simmel 2004, 204).

It is the mode of being which makes possible the real meeting between the knowing subject and the object of his knowledge: "The fundamental significance of purposive action is the interaction between subject and object" (*Id.*, 205). According to Simmel, it is a way of developing one's integrity:

It is only when a purposive agent is distinguished from the purely causal system of nature that the unity of the two [the self and the world outside] can be re-established at a higher level" (*Id.*, 205-6).

Christian's consistency provides his actions with congruous form, because, as Simmel argues, when the conception of an end is experienced as a motive, cause and effect are congruous in their conceptual and perceptible content (*Id.*, 205).

Thus, this sense of integrity, the intellectual unity of the self and the world outside may persist in spite of hostility, antagonism and opposition of one's social milieu.

## **5. The case of investigative journalists**

The internal cohesion described by Simmel is a result of not only having a certain form-intention in oneself but acting on it—being a "purposive agent" (*Id.*, 205-6). This implies that a principle of union is given by a form and an act. A form merely considered by the intellect does not move or cause anything except through one's willingness to accomplish an end, by which a person is moved to act. This is why both characters—the child in Andersen's tale as well as *Festen's* Christian—not only know the facts but also act on this knowledge by



expressing the judgements disclosing the fraud of their respective environments. Expressing the judgement is an action and “actions are the bridge that makes it possible for the content of the purpose to pass from its psychological form to a real form” (*Id.*, 206).

It is therefore not through the knowledge itself but through taking action based on this knowledge that the relation between the knowing subject and the real object is established: “Purposive action involves the conscious interweaving of our subjective energies and the objective world” (*Ibidem*). It makes possible “an interaction between the committed self and external nature” (*Id.*, 207). However, taking action of expressing judgement about what one deems true always creates a risk. Simmel himself admits that pursuing a purpose requires making a sacrifice, which “is the inner condition of the goal itself and the road by which it may be reached” (*Id.*, 82). In a way, the sacrifice is essential for the goal which “would not be the same without impediments to overcome” (*Ibidem*).

Communal lies are not only a matter of fictional tales and films, but most of all, they are part and parcel of reality. Sissela Bok (1978) points to the parallel existing between thus understood deception and violence. It pervades public life because, as argued by Bok, it affects the distribution of power: lies “add to that of the liar, and diminish that of the deceived, altering his choices at different levels” (1978, 19). Discussing the case of totalitarian states, Hannah Arendt talks about devastating consequences of deception undertaken by those in possession of the means of violence. The same principle operates today, obviously to a lesser extent than in totalitarian states, in situations of exposure of public mendacity by investigative journalists whose efforts oftentimes lead them to conflict situations, to hostility of those whose lies and abuses they expose, and sometimes even to the loss of their lives.

One of such journalists was Slovakian reporter, Ján Kuciak. On the 25 February 2018, he and his fiancée Martina Kušnírová were found shot dead in their house. Police has admitted that their murder was probably linked to his journalistic work.

Ján has investigated the participation of local oligarchs in the Panama Papers scandal, the unclear relations between the ruling party and business, cases of tax evasion and the activity of Calabrian mafia *Ndrangheta*, which had illegally collected EU funds for agricultural activities in the east of Slovakia (Kačan 2018).



In his last and unfinished article, Kuciak revealed that one of the mafia members was a business partner of close associates of Ròbert Fico, then the Prime Minister.

In 2017, Kuciak has exposed Marián Kočner, a tycoon of the Slovakian construction industry, linked to Fico. Kuciak has suggested that Kočner had sold a hotel to himself to get an unjustified VAT refund. Kočner accused Kuciak of lying. He called the journalist, threatening him, his parents and siblings. Kuciak reported the incident to the police, but it did not start the investigation.

According to the Committee to Protect Journalists, since the beginning of 2017 until June 2018, 37 journalists were murdered (Committee to Protect Journalists 2018). Nineteen of them were print and internet reporters writing on crime and sensitive social issues. In almost all of these cases, the murders were preceded by threats and sometimes by physical attacks. According to the relevant evidence, all of the described acts of violence were provoked by the investigative work of the reporters. Over the past 30 years, there were hundreds of similar cases. In spite of each of them being different and motivated by different reasons, they all share a similar pattern: a fraud devastates a social milieu; a conflict emerges: one side—the deceiver—defends the corruptive reality (sometimes he/she is joined by official authorities), the other side—the journalist—desires to unravel what he understands as the truth. The aggravation of hostility against him/her leads to threats, physical assaults and ultimately to him/her being killed.

Simmel himself is fully aware of all that is at stake in a conflict over truth. He admits that:

Truthfulness and lie are of the most far-reaching significance for relations among men. [...]. Under modern conditions, the lie...becomes something much more devastating than it was earlier, something which questions the very foundations of our life" (1950, 312-3).

Simmel associates interactions based on truthfulness with democratic processes, because freeing the public space of the lie supports the interests of the majority:

For those who are lied to or those who are harmed by the lie will always constitute the majority over the liars who find their advantage in lying. For this

reason, 'enlightenment,' which aims at the removal of the untruths operating in social life, is entirely democratic in character (*Id.*, 314-5).

For Simmel, conflict, especially the one where truth is at stake, "is a way of achieving some kind of unity, even if it be through the annihilation of one of the conflicting parties" (1971, 70).

Such was the case of murdered journalists. However, their deaths have not signified closure of the problem for those whose abuses they had disclosed. On the contrary, the deaths of reporters usually drew even more considerable attention to the issues which they discussed in their reports. Conflicts which they provoked were not ends of their actions but only byproducts of their faithfulness to reality and to truth-seeking.

## **6. Discussion**

In a lie, the subject is internally split between two competing attractions—the one related to the expected gains resulting from the continuing deception and the other, resulting from the possibility of following the desire to remain faithful to reality. Choosing the latter does not mean that one immediately moves to a lie-free reality. Rather, it signifies recognizing that, sociologically, lie has "quite positive significance for the formation of certain concrete relations" (Simmel 1950, 316) and it is inherent in the social context.

In spite of that, one may decide to stay faithful to reality and make judgements resulting from his/her best knowledge which in consequence may damage certain social relations. Thus, it involves taking the risk of becoming part of a conflict situation, of bearing a sacrifice and of being overwhelmed if it turns out that the defended truth was in fact only another deception. Faithfulness—deemed by Simmel as the way of bridging and reconciling the dualism which splits off the individual life-form from the social one—applied to reality, creates a sense of integrity in spite of the external turmoil. The child's statement in Andersen's tale, Christian's "Speech of Truth" and many of the investigative reports uncovering crime, fraud and corruption—all of these are cases of the people desiring to remain faithful to reality. In all the cases mentioned, the integrity is not derived from attempting to free oneself from lie, crime, fraud and corruption, but it results from engaging in the purposeful action of creating accounts which their authors deem truthful to reality.

The above reading of Simmel's theory has noteworthy consequences for the students of sociology and culture, aspiring to analyze conflicts with an objective eye and not taking side of any of the opposing parties. For Simmel himself argues that

the most intellectually disposed elements of a group lean particularly toward impartiality: the cool intellect usually finds lights and shadows in either quarter; its objective justice does not easily side unconditionally with either (*Id.*, 152).

The question, however, arises whether those "intellectually disposed" operate in a lie-free reality, whether they are free from interests which predisposed them to take side of groups that support those interests. Aren't they in a similar position as the peasant, the merchant and the civil servant described by Simmel in the following passage?

Whereas the peasant who has been bought out, the merchant who has become a rentier or the pensioned civil servant seem to have freed their personalities from the constraints that are bound up with the specific conditions of their property or their position, in reality the opposite has occurred in the instances cited here. They have exchanged the positive contents of their self for money which does not offer any such contents (Simmel 2004, 405).

It takes substantial effort to remain faithful to reality and to keep one's eyes fixed on the purpose of adequate accounting for "truthfulness and lie" being "of the most far-reaching significance for relations among men" (Simmel 1950, 312).

Simmel demonstrates that being truthful is not a matter of following an ethical code but rather it is the matter of being faithful to reality. Integrity which it involves is possible only if a researcher admits and recognizes that he/she does not operate in a sterile interest-free environment. Only if he/she acknowledges the nature of the lie that afflicts the "intellectually disposed" world, will he/she be ready to deal with the lies and conflicts of his/her research subjects. This topic begs for further research.

## References

- Aristotle (1980,) *Nicomachean Ethics*, trans. W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford.
- Augustine (1952), "Lying", in *Treatises on Various Subjects* (The Fathers of the Church, Volume 16), The Catholic University of America Press, 47-110.
- Barbour C. (2012), "The Maker of Lies: Simmel, Mendacity and the Economy of Faith", *Theory, Culture & Society*, 29(7/8), 218-236.
- Barnes J. A. (1994), *A Pack of Lies: Towards a Sociology of Lying*, Cambridge University Press, New York.
- Bok S. (1978,) *Lying. Moral Choice in Public and Private Life*, Random House, New York.
- Committee to Protect Journalists (2018), *Killed since 1992*, <https://cpj.org/data/killed> [accessed on: 19 June, 2018].
- Gross M. (2012), "Objective Culture" and the Development of Nonknowledge: Georg Simmel and the Reverse Side of Knowing', *Cultural Sociology*, 6(4), 422-437.
- Harrington A. & Kemple T. M. (2012), "Introduction: Simmel's 'Sociological Metaphysics': Money, Sociality, and Precarious Life", *Theory, Culture & Society*, 29(7/8), 7-25.
- Kałań D. (2018), 'Prawda i groźby. Kim był Ján Kuciak, dziennikarz zamordowany na Słowacji?', <http://wiadomosci.dziennik.pl/swiat/artykuly/570863.prawda-i-grozby-kim-byl-j-n-kuciak-dziennikarz-zamordowany-na-slowacji.html>, [accessed on: 5 July 2018].
- Kant I. (1959), *Foundations of the Metaphysics of Morals*. tr. Lewis W. Beck. New York: Macmillan.
- Lee M., & Silver D. (2012), "Simmel's Law of the Individual and the Ethics of the Relational Self", *Theory, Culture & Society*, 29 (7/8), 124-145.
- MacIntyre A. (1994), "Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: What Can We Learn from Mill and Kant?" in Grethe B. Anderson (ed.), *The Tanner Lectures on*

*Human Values*, vol. 16, University of Utah Press, Salt Lake City, 307-361.

Schermer H., & Jary D. (2013), *Form and dialectic in Georg Simmel's sociology: a new interpretation*. Palgrave Macmillan, New York.

Simmel G. (1950), *The Sociology of Georg Simmel*, Trans. K. Wolffe. Free Press, Glencoe, IL.

Simmel G. (1958), *Die Soziologie*, Duncker and Humblot, reprint of 1923, 3<sup>rd</sup> edition of 1908.

Simmel G. (1971), "Conflict", in D. Levine (ed.) *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, University of Chicago Press, Chicago.

Simmel G. (1971), "The Conflict in Modern Culture", in D. Levine (ed.) *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, University of Chicago Press, Chicago.

Simmel G. (1997), "The Philosophy of Fashion" (trans. M. Ritter and D. Frisby), in David Patrick Frisby and Mike Featherstone (eds), *Simmel on Culture. Selected Writings*, Sage, London, 187-206.

Simmel G (2004), *Philosophy of Money*, Routledge, London.

Tatar M. (2007), "Denmark's Perfect Wizard", in *The Annotated Hans Christian Andersen*, by Hans Christian Andersen, ed. Maria Tatar, Norton, New York.

Thomas Aquinas (1947), *Summa theologiae*, Benziger Bros, New York.

Welty G. (1996), "Simmel on 'The Lie'", *European Journal for Semiotic Studies*, 7(2), 273-298.

## Simmel, il conflitto e le sue molteplici forme. Un'analisi critica

Angelo Zotti \*

### Abstract

Questo contributo intende indagare il tema del conflitto interindividuale, così come trattato nel capitolo IV della *Sociologia* di Georg Simmel. L'obiettivo è capire se l'analisi simmeliana delle diverse modalità con cui, in una prospettiva sociologica, si configge ci autorizza a elaborare una precisa tipologia delle forme sociali in cui il 'contrasto' tra individui si manifesta. L'articolo individua almeno quattro modelli diversi di relazione conflittuale, che si differenzerebbero a seconda delle motivazioni individuali dell'agire e dei diversi significati attribuiti dagli attori sociali alle loro condotte. A date condizioni psico-sociali, l'A. ritiene che il conflitto possa trovare la sua motivazione profonda: i. nel bisogno (esistenziale) di autorealizzazione, soddisfatto evidentemente attraverso l'affermazione della propria volontà a scapito di quella altrui (conflitto come strumento di espansione), ii. nei bisogni emotivi primitivi degli individui (conflitto come dinamica relazionale 'fine a se stessa'); iii. nel bisogno di mantenere in equilibrio dinamico la struttura di ruoli e relazioni interpersonali (conflitto regolamentato attraverso specifiche procedure condivise); iv. nel bisogno di approvazione sociale (il conflitto mantiene o sovverte l'ordine costituito).

The aim of this paper is to investigate if, and eventually how, different forms of conflict are involved in Simmel's speculations about the 'contrast', as analyzed in his fundamental work, *Sociology*. The hypothesis supported here is that, in the modern social life, there are different forms of conflict. In our opinion, types of conflict could be built up on the basis of different motives and meanings that individuals give to their social conducts. In the first type, conflict could be perceived as a tool for overcome external resistances to realization

---

\* Insegna Sociologia generale, Sociologia dei processi culturali e Sociologia dell'organizzazione presso l'Università degli studi della Campania 'Luigi Vanvitelli'. Ricercatore e Avvocato, si occupa di temi legati al rapporto tra soggettività, norme e azione sociale, con particolare attenzione allo studio del pensiero di Georg Simmel. A questo autore ha dedicato: "G. Simmel: genesi e funzione di un conflitto di doveri", in M. C. Federici (a cura di), *Lo sguardo obliquo*, 2004. "Le esigenze reciproche. Individuo e Società nel pensiero di Georg Simmel", in *Simmel e la cultura moderna*, vol. I, a cura di V. Cotesta, M. Bontempi, M. Nocenzi, 2010; "La dialettica generale/particolare e il processo di individualizzazione nel pensiero di Georg Simmel", in *Pensare Georg Simmel: eredità e prospettive*, a cura di M.C. Federici, M. Picchio, 2012; ha in corso di pubblicazione: *Albert Camus e Georg Simmel. Stranieri a confronto*. Email: [angelozotti@libero.it](mailto:angelozotti@libero.it)

of a value oriented project. Second type refers indeed to individual's emotions and passions. It is something of an end in itself, as happens with the individual's polemical attitude.

### **Parole chiave / Key-words**

Tipologia delle forme sociali, quattro tipi di conflitti

Differentiated social forms, four typologies of conflicts

## **Introduzione**

La teoria del conflitto di Simmel è complessa, almeno in apparenza, quanto la realtà sociale in cui oggi siamo quotidianamente immersi. Sia che al tema del conflitto ci si avvicini da una prospettiva epistemologica, con l'intenzione di comprenderne genesi, struttura o funzioni, sia che esso diventi esperienza comune, oggetto di osservazione ravvicinata nella vita di tutti i giorni, le modalità di 'contrasto' tra individui, come Simmel stesso le definisce nel capitolo quarto della sua corposa *Sociologia*, si presentano in forme diverse e cangianti. E danno luogo a molteplici interpretazioni. Non sempre uniformi e coerenti. Difficile negare, d'altra parte, quanto possa incidere, ai fini di una adeguata comprensione della dinamica conflittuale, lo stile argomentativo di cui quest'autore si avvale. La scrittura di Simmel infatti è, come noto, densa, a tratti ostica, disseminata di intuizioni brillanti, ma anche di continui procedimenti dialettici e di digressioni incidentali. Non meno complessa, insomma, del modo in cui sembrerebbe svilupparsi, nelle società odierne, la trama del nostro vivere quotidiano: all'interno di un sistema vorticoso di interazioni multiple, di rapporti interindividuali paralleli o sovrapposti, continuamente oscillanti tra i due contrapposti poli della cooperazione e, per l'appunto, del conflitto.

In ambedue i casi allo studioso dei fenomeni sociali come al profano non resta scampo: per tentar di comprendere i fattori psico-sociali sottostanti le dinamiche conflittuali più diffuse bisognerà ricondurre l'estrema articolazione dell'intreccio relazionale, così come ampiamente descritta e analizzata da Simmel, a un principio d'ordine e, allo stesso tempo, a una premessa di metodo. Bisognerà

insomma scommettere sul fatto che, dietro la prosa un po' enfatica del grande sociologo, continui a dipanarsi un filo conduttore coerente, ovvero un preciso metodo di investigazione della realtà sociale dotato, a dispetto delle apparenze, di una sua stringente logica.

Simmel è, tra grandi autori della tradizione sociologica novecentesca, quello che ha insegnato, a discepoli ed eredi, a guardare alle forme immanenti e ricorrenti più che ai contenuti mutevoli, dei fenomeni sociali. In ossequio al paradigma fondativo di una sociologia di tipo formale, l'interesse dello studioso deve focalizzarsi, in questa prospettiva d'analisi, soprattutto sulla circostanza che i comportamenti individuali e, più in generale, le relazioni sociali, possano presentare, seppur in diversi momenti storici, le medesime proprietà distintive. L'indagine sulla ricorsività delle forme che possono assumere i rapporti interindividuali impone infatti di mettere in secondo piano i loro contenuti specifici, in quanto contingenti e storicamente condizionati.

Da questo punto di vista la dissertazione simmeliana sul 'contrasto' rappresenta un repertorio straordinariamente ricco di situazioni ricorrenti nella vita di tutti i giorni, di relazioni sociali più o meno conflittuali che gli attori effettuano in disparati ambiti del sociale; nel mondo degli affari e del commercio e nelle unioni coniugali, nel regno della scienza così come in piccole comunità tradizionali o con individui che appartengono a gruppi con cultura e valori diversi dai propri.

Sovrapponendo questa mappa cognitiva, ossia la rete delle categorie teoriche e dei concetti 'operativi' che Simmel ha saputo offrirci, al mondo multiforme dell'esperienza quotidiana, non possiamo non rilevare la specularità dei due ambiti: ogni giorno ciascun attore che agisca nella società di questa tarda e complessa modernità attraversa la fitta rete di relazioni e interazioni sociali in modo analogo alla scrittura del pensatore. Ovvero in modo apparentemente confuso, rischiando di non capire il significato ultimo delle relazioni, soprattutto quelle conflittuali e abbandonandosi, spesso inconsapevolmente, a un vissuto



immediato, non pensato. È forse vero però che seppur la nostra sembra un'esperienza irrimediabilmente caotica, probabilmente, nello sviluppo storico, nell'accadere dei fatti e nelle cose, è ancora possibile rintracciare un ordine implicito. E Simmel, in largo anticipo sui tempi, aveva intuito la complessità del moderno e l'aveva colta per quella che era.

Bisognerà iniziare quindi a chiedersi quale sia l'elemento comune e quali invece le effettive differenze che intercorrono tra fenomeni conflittuali così in apparenza lontani, quali ad esempio, per citare la casistica simmeliana, la relazione erotica, la lotta agonistica, la concorrenza e l'odio sociale. Interrogandoci su analogie e diversità potremmo intendere perché, a certe condizioni storico-sociali, queste relazioni ritornino nella nostra vita sociale in forme e secondo modalità tipiche.

Il conflitto, fa intendere Simmel, è innanzitutto una relazione sociale. O meglio, conformemente alla sua impostazione individualistica e all'attenzione riservata ai fenomeni intrapsichici e socio-psicologici, la dinamica del conflitto può esser agevolmente ricostruita nei termini di un incontro. Incontro gestito evidentemente secondo modalità che mutano da individuo a individuo e che non sembra azzardato ricostruire in termini di interazione tra un soggetto (che agisce in uno specifico modo) e una realtà sociale fatta di cose, persone e situazioni diverse (tutti elementi ascrivibili, volendo, alla nozione generale di 'oggetto sociale').

Un'accurata analisi delle *forme* in cui ricorrono, nel tempo e nello spazio, le relazioni interindividuali, quali fondamentali elementi della vita sociale, non impedisce, però, almeno secondo quest'impostazione teorica, di approfondire il significato ultimo di quei comportamenti sociali che proprio ai diversi tipi di unione tra individui offrono specifici e molteplici contenuti. D'altronde, nella stessa trattazione delle forme del contrasto, Simmel non manca di sottolineare la *necessaria prossimità logica tra i due concetti*, basilari per le scienze sociali, di *azione e relazione sociale*. Nella figura della *lotta agonistica*, ad esempio, che

per le sue caratteristiche strutturali è immaginabile come *la più 'plastica' delle forme di reciproca opposizione*, viene abilmente teorizzata la possibilità che un certo tipo d'azione conduca a un corrispondente *tipo di relazione sociale*. L'azione dei lottatori, infatti, descritta dall'autore in termini di "attrazione per il dominio sull'altro" e di "piacere puramente individuale del movimento opportuno e ben riuscito" (Simmel 1998, 228) dovrà esser poi necessariamente sottoposta a una normazione rigorosa e impersonale: "ci si unisce per lottare, e si lotta sotto il dominio di norme e di regole riconosciute da entrambe le parti" (Simmel 1998, 228).

Il fatto però che anche la dimensione ludico-agonistica (in cui di fatto confluisce l'azione espressiva del lottare) sia sottoposta a tale rigida regolamentazione non sembrerebbe sconfessare la natura estetico-affettiva delle motivazioni individuali. Non sarà un caso che Simmel ha definito la normazione della lotta agonistica "così rigorosa, quale non si ritrova neanche in unioni a scopi di cooperazione" (Simmel 1998, 229). Quasi a ricordare che, rispetto al tipo di organizzazione sociale (una competizione sportiva o un'associazione professionale, ad esempio) alle quali sono applicate, le norme possono in teoria svolgere una funzione parzialmente diversa. Così come diversa può esser la percezione che eventualmente ne ha il loro destinatario, in questo caso il lottatore. Le norme che regolamentano una situazione come la lotta agonistica svolgono soprattutto una funzione costitutiva. Gli attori le accettano come un dato di fatto, ben sapendo che altrimenti non esisterebbe gioco né competizione, e non vi sarebbe di conseguenza la possibilità di esibirsi e di ottenere quel piacere individuale, quella soddisfazione emotiva, con ogni probabilità garantita da un tipo di competizione che "non contiene assolutamente niente che la lotta stessa". In modo parzialmente diverso, nelle forme di cooperazione volontaria le norme che si danno i soggetti sembrerebbero aver carattere strumentale, servendo perlopiù a raggiungere un certo obiettivo prefissato. In quest'ultimo caso, la percezione che delle norme ha il soggetto, così come emblematicamente avviene per la parte processuale che intenda dare impulso al procedimento giudiziario è, eventualmente, quella

di poter disporre di uno strumento utile a determinare la soccombenza dell'avversario.

Diversamente, sarebbe difficile spiegare perché Simmel senta la necessità di associare il piacere della lotta agonistica alla gioia che si prova giocando d'azzardo, quando ci si sente baciati dalla fortuna e favoriti dalla sorte (Simmel 1998, 228). Le due azioni, per quanto ovviamente per altri versi molto diverse tra loro, presentano una medesima componente espressiva ed emotiva. Il piacere 'individuale' di modellare le forme fisiche di corpi e figure plastiche, così come il piacere di sentirsi in stretto contatto "con potenze che si pongono al di là degli avvenimenti individuali e sociali" (Simmel 1998, 228) è quanto basta a fondare l'auto-referenzialità dell'azione e a metter in secondo piano, agli occhi del giocatore, il ruolo e la presenza degli altri. E ciò pur quando l'incontro di azioni, trasformatosi necessariamente in relazione, verrà di fatto sottoposto a un certo tipo di regolamentazione sociale.

La classificazione delle forme di contrasto che deriva da quest'impostazione dell'analisi può esser spiegata avvalendosi di una coppia polare di concetti, ricorrente e a nostro avviso fondamentale nella ricerca di Simmel. Si allude all'opposizione teorica che, in linea di principio, può sempre stabilirsi tra la dimensione del soggettivo e quella che corrisponde al mondo delle forme oggettive. Quando Simmel si interroga sul fondamento psichico delle relazioni interindividuali, individua due ordini di spiegazioni, elaborando una sorta di *summa divisio* dei modi che noi tutti abbiamo di relazionarci all'oggetto sociale. Da un lato, immagina che le relazioni sociali abbiano origine da "un impulso del soggetto che, in quanto impulso, si sviluppa anche senza un'eccitazione esterna e soltanto per conto proprio cerca un oggetto ad essa adeguato" (Simmel 1998, 226); dall'altro postula che, in alternativa, il motivo scatenante di un certo tipo di rapporto si trovi "nella reazione che l'essere o l'agire di una personalità provoca in noi" (Simmel 1998, 226).

Se, partendo da quest'ipotesi di struttura delle relazioni (che forse non per caso

Simmel sviluppa, seppur in nota, nel bel mezzo della sua dissertazione sulle forme del contrasto) applichiamo tale schema alla dinamica del conflitto tra gli esseri umani, possiamo verosimilmente postulare l'esistenza di almeno *quattro tipi formali di conflitto*. Tentando cioè di collocare su un asse ideale i diversi modi in cui gli individui confliggono si riesce a immaginare una loro *progressiva graduazione*: si parte dall'idea di un conflitto 'infiammato' principalmente dalle pulsioni interiori del soggetto, abbiano esse un contenuto valoriale o soltanto affettivo, per arrivare alle ipotesi di conflitto che trovano la loro causa scatenante nell'azione (e, più in generale, in una sorta di 'provocazione') proveniente da un altro individuo o da una situazione esterna. Secondo questa prospettiva ciò che fondamentale distingue tali figure di contrasto è la loro profonda natura: essa appare più 'soggettivizzata' nei primi due tipi considerati e più 'oggettivizzata' negli ultimi due.

Ora, se il coinvolgimento in un conflitto molto 'soggettivizzato' consente alle parti coinvolte soprattutto la possibilità di esprimersi con un certo margine di libertà, perché trova in fondo la sua causa scatenante nelle *pulsioni individuali, siano esse di natura etica o sentimentale*, la dinamica costitutiva del conflitto oggettivo, seguendo l'impostazione simmeliana, va ricostruita seguendo la direzione opposta: quella che dall'oggetto, ovvero dagli ambiti sociali a cui si appartiene, dalle persone con cui si stringono legami significativi, arriva direttamente sul soggetto agente. Per questo nella gestione e nell'eventuale risoluzione del conflitto che stiamo definendo 'oggettivo' inizia a palesarsi un fattore più marcatamente 'sociale'. Detto in altri termini, va ora spostata l'attenzione sul *condizionamento che, almeno in due forme diverse, la società esercita sulle dinamiche conflittuali*. Un condizionamento che, nel terzo modello qui ipotizzato, proviene dalla circostanza di assumere specifici *ruoli sociali*, come tipicamente accade quando due persone (solo e perché sono commercianti) concorrono per ottenere l'attenzione o il favore di un terzo. Nel quarto modello invece, sembra che i soggetti confliggano in qualità di *rappresentanti di un dato sistema sociale*, di cui hanno fatto propri alcuni elementi culturali, lottando ad esempio per una certa causa ideale che è

comune a tutti i membri del gruppo.

Rispetto a tale sistema, immaginabile, più concretamente, alla stregua del gruppo sociale di appartenenza, i protagonisti della relazione conflittuale finiscono inevitabilmente per porsi come parti rispetto a un tutto. Pertanto le *nozioni teoriche di ruolo e di gruppo*, per quanto nella trattazione simmeliana non vengano esplicitamente citate quali elementi strutturali della dinamica conflittuale, appaiono in questa analisi fondamentali; esse ci introducono infatti al concetto di *terzietà*. Immaginare un 'conflitto oggettivo', insomma, significa ipotizzare un soggetto meno solo ma anche meno libero nel decidere quando e come confliggere. È in questa prospettiva che interpretiamo, ad esempio, le frequenti *liti* solitamente accese all'interno di *uno stabile abitativo* come eventi quasi inevitabili, proprio in quanto sono scatenate da vicende oggettive (banalmente, si pensi a un'infiltrazione d'acqua che procura un danno alla propria abitazione!) che finiscono per interessare gli agenti nella loro qualità di singoli condomini.

In modo parzialmente diverso, ma sempre nell'ambito di un conflitto oggettivizzato, riteniamo che la presenza del *tertium*, e dunque di una rappresentanza più marcata del sociale all'interno delle dinamiche conflittuali, si ritrovi emblematicamente espresso in casi come quello rappresentato dal contrasto tra opposte tifoserie. Un tipo conflitto, a ben vedere, che il singolo si trova in qualche modo a dover gestire per il semplice fatto di appartenere a un gruppo sociale di cui vuole rappresentare fede e passioni. Un gruppo che egli intende 'difendere' dall'inevitabile provocazione lanciata da chi, appartenendo ad altre tifoserie, evidentemente non condivide la medesima fede calcistica.

## **1. Le forme soggettive del conflitto**

### *1.1. Il conflitto valoriale*

Le forme soggettive di conflitto poggiano, nella nostra ricostruzione teorica,

sull'idea simmeliana che le relazioni sociali possano trovare il loro fondamento psichico in un mero impulso del soggetto. Ora, questo impulso, a voler seguire ancora il ragionamento di Simmel, può porsi nei confronti del mondo esterno in due modi abbastanza diversi: "o trova – scrive l'autore – l'oggetto sociale 'già adeguato' o lo trasforma con la fantasia e per bisogno fino a renderlo tale" (Simmel 1998, 226, nota n. 2).

L'ipotesi che qui si avanza consiste nel ritenere questa specifica circostanza, ovvero il trovare l'oggetto sociale 'già adeguato', quale presupposto teorico necessario a sostenere l'esistenza di un primo modello di conflitto. Esso viene innescato dalla volontà di un agente ideale di affermare nel mondo sociale di riferimento, e con estrema determinazione, le proprie ragioni ideali, i propri valori morali. Quelli eventualmente che il soggetto stesso ha posto a fondamento del suo progetto di vita. L'agire fortemente progettuale, infatti, proiettando l'individuo nel futuro, verso un ideale *dover essere*, si traduce, per chi agisce, in una sorta di rigido diktat auto-impositivo: è necessario comportarsi nel modo più congruente con i propri ideali, misurando costantemente le azioni, le proprie e quelle altrui, con il principio che guida e ispira l'intero progetto di vita. Per questa ragione sarà dunque opportuno dotarsi di una disciplina ferrea; ovvero di un metodo razionale di analisi e di selezione degli oggetti sociali con cui si ha quotidianamente a che fare. Detto altrimenti, cose, persone e situazioni in cui più o meno casualmente ci si imbatte possono divenire lo strumento utile a realizzare il progetto esistenziale, l'aspirazione ideale del soggetto. Ritrovare un oggetto già 'adeguato', per ritornare alle parole di Simmel, può quindi significare che, se ritenuto funzionale alle proprie esigenze, tale oggetto dovrà 'necessariamente' esser acquisito dal soggetto.

Di conseguenza, diviene altamente probabile che, in casi come questi, il conflitto si inneschi nel momento in cui al soggetto agente, così pienamente coinvolto nella sua missione di vita, dovesse esser impedito, per una qualsiasi ragione, di trovare oggetti sociali adeguati. O peggio, quando ci si dovesse imbattere in oggetti ostili. Ad esempio: in cose considerate d'intralcio; in

persone che agiscono in direzioni opposte alle proprie; in situazioni non perfettamente congeniali al proprio schema ideale. Il conflitto qui assume il senso di uno strumento necessario per superare l'ostacolo; qualcuno o qualcosa (forse, nella percezione del soggetto confliggente, la società nel suo complesso!) che si oppone a un pieno e completo dispiegamento nel mondo circostante del proprio piano d'azione e, in prospettiva, della propria volontà di auto-affermazione. Per tali ragioni, in questi casi, immaginiamo che il contendente venga ascritto, in modo incondizionato, alla categoria del nemico.

È tale colui che appare molto lontano dai nostri ideali o il soggetto che ha messo in campo un'azione di segno totalmente opposto alla nostra. Questo tipo di conflitto va ricondotto a una dimensione interamente soggettiva dell'agire sociale, in quanto trova la sua prima causa in un'esigenza di tipo interiore, eventualmente di carattere etico, del soggetto agente. Simmel accenna all'importanza di tale dimensione personale e soggettiva, indagando, come è suo solito, le ragioni più intime dell'essere umano, quando scrive del "comportamento dell'anima in sé e con se stessa, che non interviene affatto nelle sue relazioni esteriori, i suoi moti religiosi che servono soltanto alla propria salvezza o perdizione, la sua dedizione ai valori oggettivi della conoscenza, della bellezza, dell'importanza delle cose, che stanno al di là di ogni relazione con gli altri uomini" (Simmel 1998, 221). Ma ciò che, da un punto di vista più strettamente sociologico, rende assolutamente soggettiva la natura di questa forma di conflitto è la mancanza quasi totale di riferimenti al sociale. Simmel ribadisce questa assenza quando allude al caso dell'attaccabrighe o del "bandito e le sue vittime", a un'ipotesi di lotta, cioè, che sembra escludere ogni elemento estraneo, ogni mediazione esterna.

Ecco perché l'esito di questo tipo di conflitto può esser soltanto l'annientamento completo dell'avversario o, ad altri livelli di analisi, la totale distruzione del nemico, come avviene nel caso delle guerra di sterminio. In ultima analisi, ci sembra di poter sostenere che questo individuo confligga per soddisfare un'esigenza personale di auto-realizzazione. Essa passa per l'affermazione di

una volontà, spesso eticamente fondata, che ambisce a realizzare una piena idealità, ad avvicinarsi cioè, quanto più possibile, a un modello ideale e trascendente.

Lo stato psicologico che più sembra prestarsi a spiegare questa dinamica comportamentale, potrebbe esser l'invidia. Un sentimento che Simmel stesso non manca di analizzare, soprattutto nell'ottica di mettere a confronto questo con altri sentimenti, quali la gelosia, il dispetto e l'odio sociale, tutti fattori che possono potenzialmente scatenare un conflitto. L'invidioso è colui che vuole ottenere qualcosa di particolarmente ambito, vuole appropriarsi di un certo oggetto sociale, ma ciò intende fare in modo un po' diverso dalla persona gelosa, da colui che ritiene invece "di avere una pretesa giuridica a un certo possesso" (Simmel 1998, 239). Nella ricostruzione simmeliana, infatti, l'invidioso appare tormentato dalla mancanza del possesso, indipendentemente dal fatto di aver ben analizzato le condizioni esterne, dunque sociali, in cui questa carenza viene vissuta. L'invidia sembra dunque esser legata a un forte sentimento del sé, quello che induce le persone a ritenersi potenzialmente legittimate a possedere qualcosa. E ciò a prescindere da tutto, ivi comprese le condizioni sociali che autorizzerebbero l'acquisizione di quel bene e di quel valore.

### *1.2. Il conflitto sentimentale*

Il secondo modello di conflitto che qui si ipotizza è fondato sulla possibilità che l'impulso personale e soggettivo di cui scrive Simmel possa relazionarsi all'oggetto sociale in un modo parzialmente diverso dal precedente. L'agente tenta ora di trasformare l'oggetto "con la fantasia e per bisogno fino a renderlo tale" (Simmel 1998, 226). Lo stesso impulso soggettivo, dunque, che nel primo modello di conflitto sembrava rievocare la necessità esistenziale dell'individuo di cercare l'oggetto più adeguato alla realizzazione del proprio piano d'azione, adesso assume la forma del sentimento; dello stato affettivo in grado di condurre il soggetto ad agire in un modo piuttosto che in un altro.



Questo tipo di conflitto ha la sua prima causa nella volontà dell'individuo di esprimere il proprio potenziale affettivo, così come sollecitato nelle situazioni sociali in cui ci si viene a trovare, e indipendentemente da costrizioni esterne. Saranno allora i sentimenti, belli o brutti che siano, l'ira di un momento o la passione di una vita, che possono 'trasformare' l'oggetto sociale. Esso viene letteralmente investito di questa carica affettiva, consentendo al soggetto di vedere nelle cose e nei fatti della vita ciò che più piace; ciò che conviene a una natura e a un carattere che in fin dei conti appare molto sentimentale e poco intraprendente. Perciò, grazie all'indagine formale di Simmel, ancor prima di ipotizzare un conflitto scatenato dall'odio, situazione abbastanza comune e scontata, potremmo ricondurre forme di ostilità meno intense, ma pur tuttavia molto presenti in certi contesti sociali (nella forma di fazioni e di intrighi, ad esempio) a quelle "energie umane primarie che non vengono scatenate dalla verità esteriore dei loro oggetti, ma si creano da sé i loro oggetti" (Simmel 1998, 226). A questa seconda forma di conflitto sembra riferirsi Simmel quando scrive del "bisogno del tutto primario di ostilità" (Simmel 1998, 225) o "di lotta che scaturisce da un puro piacere formale di lottare".

Sempre a proposito del primato che i sentimenti possono assumere nelle azioni e nelle decisioni degli individui, Simmel ricorda come l'amore, specialmente quando si è giovani, non sia "la semplice reazione della nostra anima [...] piuttosto è l'anima che ha il bisogno di amare e che afferra per proprio impulso qualche oggetto in grado di soddisfare qualche bisogno, rivestendolo anzi in certe circostanze di quelle qualità che apparentemente susciterebbero l'amore" (Simmel 1998, 226). Ecco più specificamente cosa si intende per 'trasformazione' dell'oggetto: ci si riferisce a quei processi mentali, si pensi ad esempio al processo di sublimazione o a quello di razionalizzazione, che consentono ai soggetti di investire ripetutamente l'oggetto delle proprie emozioni e, volendo, delle proprie abilità intellettuali. Lo stesso Simmel, anche se in modo non esplicito, riconosce a questo tipo di conflitto (e dunque, a nostro avviso, a questo tipo di azione e di relazione sociale) una natura emotiva sì, ma anche fortemente intellettuale. Nella casistica legata al puro "piacere di lottare"

(Simmel 1998, 223), infatti, egli inserisce anche lo spirito di contraddizione, atteggiamento tipico (anche e soprattutto) di “quei negatori di principio che sono la disperazione del loro ambiente in cerchie di amici e familiari, in comitati o nel pubblico di teatro” (Simmel 1998, 224). Insomma, seguendo il ragionamento di Simmel, non è possibile ignorare qui il ruolo che, nella fase genetica di un conflitto, possono giocare il gusto per la polemica ad ogni costo. Un modo d’agire e un’abitudine che caratterizza ancora oggi alcuni caratteri nazionali; che permea in modo inequivocabile la mentalità sociale di alcuni popoli. E che determina, a lungo andare, e al di là del compiacimento folkloristico, effetti di non poco conto, se valutati in termini di mancanza di fattualità, di abbondanza di inutili schermaglie e, appunto, di conflitti.

Ecco perché in questo *‘conflitto per il conflitto’* l’aspetto intellettuale rileva allo stesso modo di quello sentimentale. Gli strumenti intellettuali, infatti, sono quelli che di fatto consentono all’individuo ‘polemico’ di speculare, ad esempio, su un certo tema sociale fino all’inverosimile, di *cavillare e filosofeggiare* su tutto, di interpretare a seconda della convenienza emotiva del momento una situazione in un modo o nel modo opposto. Ma l’intellettualismo rileva anche quando si tratta di trovare giustificazioni a situazioni già determinatesi: “oppositori siffatti – scrive infatti Simmel – si fanno passare di solito come difensori di diritti minacciati, come difensori di ciò che è oggettivamente giusto, come cavalieri protettori della minoranza in quanto tale” (Simmel 1998, 224). Il conflitto scatenato da valori o da disvalori lascia insomma il posto al conflitto ideologico! Anche se ambedue si presentano come forme di conflitto contrassegnate da una natura fortemente soggettivistica.

Si è visto come, attraverso il conflitto valoriale, sembrerebbe affermarsi prevalentemente l’uomo d’azione; colui che scatena la sua guerra privata (evidentemente quando non riesca a fare un sufficiente numero di proseliti!) contro chi si oppone al suo progressivo e a volte fatale avanzamento. Il conflitto forgia dunque un uomo che si presume integro, ‘tutto di un pezzo’, che confligge con il mondo sociale quasi in virtù di una necessità esistenziale.

Rispondendo a una sorta di comandamento interiore, questo individuo sembra agire sempre in ottemperanza a un dovere. Il dovere di testimoniare i suoi valori e di abbattere ogni ostacolo alla loro pratica realizzazione. Ciò, come visto, fonda la sua presunta dimensione etica. Dove per etica intendiamo una relazione privilegiata tra l'individuo e il suo sé più profondo, piuttosto che la capacità di strutturare una solida relazione interpersonale. E proprio a causa di questa relazionalità incompiuta, di difficile realizzazione, possono prodursi effetti nefasti. Oltre infatti al desiderio di *annientamento* dell'avversario, questo individuo può opporre una fatale *chiusura alle ragioni dell'altro*, realizzando un'autonomia dello spirito e dell'azione che mal si concilia con le esigenze del pluralismo e spesso con le istanze sociali della democrazia.

Diversamente, il *conflitto sentimentale* serve invece principalmente all'ideologo, all'uomo 'affettivo' e intellettuale; al soggetto che in fondo compensa l'indifferenza verso i grandi valori, la mancanza di progettualità, la carenza stessa d'azione, elaborando e alimentando continuamente il suo sistema ideologico e il suo *sentimento ipertrofico*. La capacità di scatenare e gestire il conflitto con precisi strumenti finisce per divenire una risorsa a disposizione del *fine pensatore*, dell'*abile retore* così come dell'artista poliedrico. Di chi insomma vede nel conflitto, più che un dovere, quasi uno *strumento di piacere*. Nel piacere della 'lotta per la lotta' non si intravedono scopi ulteriori; viene meno infatti la necessità di concepire il conflitto come strumento utilizzabile all'interno di più ampi progetti di vita. In ambedue i casi di conflitto, l'obiettivo di secondo livello è l'affermazione del sé; di un'individualità autopercepita come entità totalizzante, poco disposta a fare i conti con la realtà esterna, con chi si fa ad esempio portavoce di una diversa visione del mondo o ha semplicemente pareri discordanti dai propri. Allora non sembrerà a questo punto superfluo ricordare che, oltre l'invidia, Simmel analizza un altro stato d'animo, un'ulteriore potenziale causa di conflitto: il dispetto (Simmel 1998, 240). Esso designa: "l'invidioso desiderio di un oggetto, non perché sia di per sé particolarmente desiderabile per il soggetto, ma soltanto perché l'altro lo possiede". Come non ricondurre, dunque, la dinamica psico-sociale alla base di questo sentimento a

motivazioni meramente affettive? Che prescindono, cioè, sia dalla brama acquisitiva dell'invidioso, tormentato come visto dall'idea di espandere in avanti il proprio ego, sia dalla necessità di definire una precisa strategia al fine di riacquisire il possesso del bene conteso?

Il *dispetto* non implica una particolare attenzione del soggetto per il valore oggettivo del bene conteso. Il 'dispettoso' agisce in quel modo, 'contrastando' un'altra persona, indipendentemente dall'interesse effettivo per il bene. Si tratta infatti, ancora una volta, di scaricare semplicemente la propria tensione emotiva, canalizzandola nel sentimento di ostilità, su una situazione di fatto. La dinamica del dispetto consente allora di introdurre ancora un'altra, quella attivata dal sentimento di gelosia, uno stato d'animo che, alla luce dell'analisi simmeliana, riteniamo di poter inquadrare nel terzo tipo formale di conflitto. A ben vedere, la differenza fondamentale tra dispetto e *gelosia* è quella che in teoria passa tra un conflitto scatenato all'interno di un gruppo di bambini riuniti per ipotesi in una stanza chiusa, lasciati al gioco spontaneo e in assenza di controlli esterni, e un conflitto, manifesto o latente, osservabile in un gruppo di professionisti costretti a interagire in un'occasione formale di lavoro. In un caso la dimensione infantile, quella (fuor di metafora) propria a una società involuta, sembrerebbe esser determinata proprio dall'assenza di terzietà nella eventuale dinamica conflittuale. I bambini 'dispettosi' desiderano quell'oggetto perché si è delineata una certa situazione di fatto. Non c'è effettivo interesse all'oggetto. Si vuole solo attirare l'attenzione su di sé. Il geloso invece vuole 'mantenere' l'oggetto sociale (*i.e.* il suo valore) perché ritiene di averne diritto e teme che altri possa attentare al suo possesso esclusivo. Perciò si comporta in un certo modo, per raggiungere un preciso scopo. In quest'ultima dinamica socio-comportamentale, sia il riferimento al diritto quale strumento ultimo di regolazione della controversia, sia l'attenzione verso l'altro percepito come fonte di potenziale pericolo, sia infine il fatto che il soggetto geloso ricorra a strategie mirate, introducono il concetto di terzietà nella relazione conflittuale.

E ci conducono pertanto ad analizzare il conflitto così come inquadrato in quella

che abbiamo già definita come dimensione 'oggettivizzata'.

## **2. Le forme oggettive del conflitto**

### *2.1. Il conflitto utilitaristico*

La trattazione simmeliana sul conflitto interindividuale nasconde nelle sue pieghe una coerenza logica e una sistematicità che sembrerebbero a prima vista impensabili. Ciò diventa evidente anche a proposito della dissertazione sulla dimensione oggettiva delle relazioni sociali e dunque, in prospettiva, del conflitto. Così come abbiamo collocato idealmente nella dimensione soggettiva due modelli di comportamento, quella in cui l'impulso personale sceglie gli oggetti e li fa propri, e quella in cui l'impulso personale riesce invece a trasformare l'oggetto (con l'immaginazione o travisandolo con argomentazioni pseudo-logiche), potremmo ora immaginare due modelli d'azione collocabili nella dimensione oggettiva dell'agire sociale. Le modalità oggettive di relazione sono quelle costruite su una sorta di reazione, provocata in noi da un'altra persona o da una certa situazione. Insomma a rilevare qui sono i condizionamenti esercitati dagli oggetti sociali. Nei loro confronti però, lungi dall'essere dei meri soggetti passivi, non smettiamo di porci come individui dotati di una particolare volontà caratteriale. Ce lo ricorda Simmel quando afferma: "naturalmente anche le possibilità di questa reazione devono essere presenti nel nostro animo, ma (senza la provocazione, *ndt*) sarebbero rimaste latenti e non si sarebbero mai configurate da sole in impulsi" (Simmel 1998, 226). L'elemento soggettivo, va quindi precisato, rimane qui integro.

La differenza dai primi casi esaminati sta nel fatto che l'azione individuale viene ora stimolata dall'esterno, dall'altro attore sociale, dalla società. Il conflitto come strumento per l'autoaffermazione, per il dovere o il piacere di affermare i propri valori o le proprie idee acquista una nuova forma nel momento in cui, sembra dire Simmel, tra i contendenti si insinua una rappresentanza del sociale. La natura di questo conflitto sembra infatti più che altro *difensiva*. Si configge per *tutelare* la personalità nel momento in cui qualcuno o qualcosa dall'esterno

attenta al nostro possesso o all'esercizio dei nostri diritti. Se in questa ipotesi di conflitto l'elemento individualistico permane è perché, come avviene nel *conflitto giuridico*, e a differenza di quanto avviene invece "nelle lotte più selvagge", le pretese reciproche possono essere attuate con pura oggettività, "senza essere distratte o mitigate da motivi personali o posti in qualche modo al di fuori". (Simmel 1998, 229). Ma è chiaro che nell'idea di Simmel, oltre a quello giuridico, l'altro ambito sociale in cui si manifesta questa presenza di terzietà, è evidentemente quello economico. Si veda come tratta il tema della concorrenza: "mentre negli altri tipi di lotta, nei quali il premio della lotta si trova originariamente nelle mani di una delle parti, oppure l'ostilità soggettiva e non già la conquista di un premio costituisce il motivo della lotta, lasciano consumare gli uni contro gli altri i valori e le forze dei contendenti [...], la *concorrenza [...] agisce invece per lo più nel senso di un incremento di valore*" (Simmel 1998, 245). In che consiste dunque questo incremento di valore? Sostanzialmente nel fatto che tale dinamica è idonea a produrre valori sociali oggettivi mentre, specularmente, dal punto di vista della parte, "utilizza la produzione di ciò che ha oggettivamente valore per conseguire un soddisfacimento soggettivo" (Simmel 1998, 245).

A differenza di altre forme di lotta, dunque, la concorrenza ha un *effetto socializzante* e, da un punto di vista più generale, non sembra sottrarre energie alla società. Appare allora evidente che, in questa prospettiva, la concorrenza rappresenti una forma di relazione sociale, se non più evoluta delle altre, quanto meno in grado di regolare i traffici e il tipo di interazione che spesso fungono da struttura portante delle società avanzate. Valga per tutti il riferimento che l'autore fa alla concorrenza tra commercianti e alle esigenze, che oggi definiremmo di marketing, di cogliere, anticipare o condizionare le trasformazioni del gusto dei consumatori. L'individuo che *concorre* con un altro individuo non può non tener conto delle mosse e dei bisogni del suo concorrente; così come non può non considerare caratteristiche e proprietà dell'oggetto sociale (di solito un altro individuo) per cui si concorre, ad esempio il cliente da fidelizzare o il partner sessuale da conquistare. Per molti aspetti

tale triangolazione riflette pienamente il senso dell'ancoraggio oggettivo di questa forma di conflitto. E, dal punto di vista soggettivo, accentua la diffusa necessità di aver coscienza dell'altro, di doverne prendere in considerazione le caratteristiche che lo distinguono; e tutto ciò proprio nell'ottica di vincere la partita che si sta giocando.

Anche la dinamica attivata dal sentimento della gelosia, condizione psicologica riconducibile a questo terzo modello di conflitto, implica una presa di coscienza da parte del soggetto geloso di una situazione di fatto (e spesso anche di diritto!). Il *possesso* è nelle mani dell'altro. Solo intervenendo in modo mirato si può sperare di risolvere il problema. Vi è la possibilità dunque di individuare un preciso obiettivo e, volendo, di immaginare una strategia adeguata, che tenga conto dei mezzi a disposizione e delle relazioni di forza tra i soggetti coinvolti in questo tipo di gruppo triadico. In questi casi il conflitto non è allora necessariamente distruttivo. E neanche autodistruttivo, circostanza che si verifica invece nelle guerre totali, quelle condotte in nome di principi e di (pseudo) valori. Al contrario, questa forma di conflitto viene *incanalata in apposite procedure*, proprio al fine di garantirne un esito relativamente indolore. Come se l'individuo per combattere al meglio la battaglia dovesse assumere dei ruoli sociali specifici, quale ad esempio quello di parte ricorrente in un processo giudiziario o di venditore della *res* all'interno di una trattativa economica. E d'altronde il comportamento di ruolo, se da un lato risponde a criteri oggettivi, perché il soggetto agente è tenuto a comportarsi secondo le prescrizioni normative, dall'altro riesce a *preservare l'individualità* del soggetto. Il quale, assumendo proprio quel ruolo, finisce per spendere solo alcune delle sue energie vitali. Attraverso il comportamento di ruolo infatti si rappresentano soltanto alcuni specifici interessi. Tanto che l'esito del conflitto, per quanto deciso in base alle norme, anch'esse oggettive della procedura avrà, anche sulla persona, effetti limitati e parziali.

“Rivolgendosi all'oggetto la concorrenza assume quella crudeltà di ogni oggettività che non consiste nel provare piacere delle sofferenze altrui, ma

proprio nel fatto che i fattori soggettivi sono esclusi dal conto. Questa indifferenza per ciò che è soggettivo – caratteristica della logica, del diritto, dell'economia monetaria – fa sì che personalità nient'affatto crudeli si rendano responsabili di tutte le durezza della concorrenza, e ciò con la tranquilla coscienza di non voler nulla di malvagio" (Simmel 1998, 262).

## 2.2. Il Conflitto normativo

Un secondo modello, ancor più oggettivo di conflitto, è quello in cui: "c'è consapevolezza di essere soltanto il rappresentante di pretese sovraindividuali, di combattere non per sé, ma per una causa [...]" (Simmel 1998, 231) Quello in cui "ogni parte difende soltanto la causa e il suo diritto, rinunciando a ogni elemento personale-egoistico [...] la lotta viene ora combattuta con assoluta asprezza [...] obbedendo soltanto alla sua logica immanente" (Simmel 1998, 231). L'ultima forma di conflitto che riteniamo venga implicitamente richiamata nella trattazione simmeliana, è l'ipotesi di massima spersonalizzazione e oggettivazione della lotta tra individui e gruppi umani.

Essa si attiva sulla base di una volontà individuale molto diversa da quelle precedentemente esaminate. Immaginando ora una forma di conflitto completamente sussumibile nella dimensione oggettiva dell'esistenza personale e della vita sociale, non ci si riferisce più qui, nell'individuare la causa scatenante del conflitto, alla volontà di divenire testimoni attivi dei propri valori, di far valere le ragioni della propria etica interiore contro le opposte pretese della società. Similmente, siamo lontani anche da un modello di conflitto scatenato dalla volontà di esprimere il proprio potenziale affettivo in assenza di intralci ed eludendo semmai i controlli esterni. Ma siamo oltre anche la configurazione ideale di una volontà che, nel rispetto delle prescrizioni di ruolo, tenti di far valere le sue specifiche esigenze all'interno di procedure normative. Vero è che, come si è visto, in quest'ultimo caso la presenza (e la coscienza) del *tertium* mediatore, dell'istanza regolativa in grado di stabilire le regole del gioco, nella competizione economica o nel contenzioso giuridico, aveva



proiettato la categoria del conflitto in una dimensione meno soggettiva, in quanto oramai ampiamente condizionata dalle regole di funzionamento delle strutture. Ora, però, se immaginiamo una forma di conflitto dal significato ancor più 'oggettivo', è perché la lotta, da strumento privilegiato di risoluzione delle controversie, diventa essa stessa una 'realtà autonoma', con un significato, una logica e una razionalità sue proprie. La *ratio* della lotta, in sé per sé considerata, è quella di difendere o di contrastare le ragioni di un intero sistema di norme e di consuetudini; un sistema che spesso preesiste alle stesse parti contendenti. Perciò adesso la volontà che ipotizziamo quale causa principale del conflitto è quella volta alla conservazione (o, nel caso, al totale ribaltamento) di realtà sociali fortemente istituzionalizzate, come quelle tipicamente rappresentate da società di stampo tradizionale, seppur di dimensioni e scala diverse. A differenza del primo tipo di conflitto, volto sostanzialmente alla piena affermazione della personalità del soggetto belligerante, lo scopo ultimo di questa forma di contrasto è il mantenimento di un dato ordine sociale. Ordine che, all'occorrenza, può divenire ordine dell'individuo e ordine morale.

Se tratteggiando l'identikit dell'uomo di valori e delle relazioni conflittuali in cui esso è spesso implicato abbiamo immaginato uno schema neutrale, una relazione formale che scaturisce dal rapporto intra-psichico dell'individuo con se stesso, adesso, simmetricamente, postuliamo l'esistenza di un conflitto originato, non più dalla soggettività dei propri idoli o dei propri demoni, ma dalla consistenza oggettiva che ha assunto nel tempo un certo mondo di riferimento. Un ambiente o una classe sociale, ad esempio. A combattere, insomma, non è più il cavaliere animato dei suoi soli ideali ma una sorta di figura sacerdotale, che agisce in nome e per conto di un dato sistema sociale. O, volendo, di un dato gruppo. In esso, verosimilmente, lo sviluppo storico-sociale ha saputo plasmare nel tempo una particolare struttura di valori, stratificando in modo uniforme, tra i membri del gruppo, norme e tradizioni comuni. Questo patrimonio oggettivamente dato è la riserva a cui attinge l'individuo che confligge. Combattendo contro chi vi si pone contro, certamente. Ma anche per sovvertire quello stesso ordine. È qui chiamato in causa, insomma, l'uomo della

tradizione; colui che si batte non tanto assumendo ruoli sociali specifici, bensì in funzione di una certa causa ideale e sovraindividuale. Si finisce per agire dunque in quanto rappresentanti di un'istanza superiore, storicamente e socialmente oggettivizzata. Come se a scatenare o a sopravvivere al conflitto siano interi sistemi di valori e di tradizioni, se non veri e propri mondi culturali in opposizione reciproca. Si pensi all'analisi che Simmel propone delle lotte sociali propagatesi dopo l'avvento e la diffusione della teoria marxista (Simmel 1998, 232). La lotta tra imprenditori e lavoratori configura un classico esempio di conflitto che prescinde da motivi personali; tanto da potersi affermare che, nella stessa percezione reciproca dei contendenti, "i primi non sono necessariamente sanguisughe, i secondi non peccano sempre di avidità". Sono casi in cui emblematicamente il conflitto si è oggettivizzato: in Germania "per via teorica – spiega Simmel – in Inghilterra in virtù del sistema dei sindacati" (Simmel 1998, 232). Tale riferimento oggettivo, ed è questo il passaggio logico fondamentale, rappresenta un riferimento comune alle parti in lotta. Che rende il conflitto particolarmente cruento. In comune – spiega Simmel – si può avere "una norma oggettiva, un interesse o anche 'un segreto comprendersi', come quello dei partiti inglesi del sec. XVIII che al di là della disputa volevano entrambi conservare il regime democratico".

Sul tema del riferimento comune e quindi oggettivo, Simmel riporta anche altri esempi: una coppia di amici che fino al momento del diverbio si consideravano caratterialmente molto affini; due piccoli stati confinanti che prima di belligerare condividevano gli stessi interessi e la medesima visione del mondo. In questi casi ciò che forse si vuole conservare, nonostante e al di là del conflitto, è proprio questa comune cornice culturale, di cui la similarità dei caratteri personali, dei modi e degli stili di vita, è il primo evidente sintomo. D'altronde, commenta Simmel: "l'exasperazione aumenta anche quando non ci si vuole sciogliere dalla comunità perché non si possono sacrificare i valori dell'appartenenza all'unità complessiva, o perché si sente questa unità come un valore oggettivo, la minaccia al quale merita lotta e odio" (Simmel 1998, 238).

Due tifoserie calcistiche che si scontrano, ci viene ancora una volta da aggiungere, per quanto conducano una lotta aspra e semmai senza esclusioni di colpi, pur rappresentando realtà, gruppi e simboliche diverse, non cessano di coesistere all'interno del medesimo sistema culturale. Non confliggerebbero affatto, se non tenessero ambedue in altissima considerazione il valore e la passione per lo stesso sport. Insomma, la dinamica propria al conflitto oggettivizzato, anticipando temi fondamentali della psicologia sociale, consente di guardare al contrasto tra individui utilizzando la nozione sociologica di gruppo sociale. La presenza di un riferimento comune (la norma, la causa o l'interesse condiviso anche se non in modo esplicito) ci allerta sul fatto che probabilmente i contendenti stanno agendo (e confliggendo) all'interno dello stesso raggruppamento. E in fondo, per quanto accesa la disputa, non hanno alcuna intenzione di far venir meno il loro comune riferimento culturale.

Specularmente, quando questo riferimento comune inizia a farsi più debole, possiamo immaginare che darsi battaglia siano persone che appartengono a gruppi tra loro lontani e culturalmente diversi. In relazione a questo secondo caso, che come noto fonda un metodo e un criterio imprescindibile di analisi delle relazioni inter-gruppo, Simmel ha ipotizzato per lo meno due effetti tipici, ricostruibili analiticamente nei termini di conflitto. Ha parlato di *odio sociale* per indicare: "l'odio contro l'appartenente a un gruppo non per motivi personali, ma perché da lui viene un pericolo per la sussistenza del gruppo". (Simmel 1998, 238). E ha stabilito, ad esempio nel caso di dinamiche attivate con le guerre tra i popoli, una relazione inversamente proporzionale: più è aspro il conflitto con l'esterno, più individui e gruppi nazionali sono tenuti e portati ad unirsi per far fronte alla relativa minaccia. Il conflitto può dunque produrre, in quest'ultimo caso, uno straordinario effetto unificante (Simmel 1998, 265).

## **Conclusioni**

I primi due tipi di conflitto presentano una natura fortemente 'soggettivizzata'

perché l'individuo entra in contrasto con l'altro sostanzialmente al fine di affermare la sua personalità, la sua volontà di far valere una certa linea d'azione già programmata, costi quel che costi. Oppure confligge per imporre la sua modalità di gestione di una data situazione sociale, di solito determinata da stati d'animo personali. Diverso è immaginare una forma del conflitto condizionato dalle pretese dell'altro e, in un senso più generale, della società. Il conflitto cioè si oggettivizza nella misura in cui il *casus belli*, la ragion del contendere, consiste nel voler ottenere un risultato concreto: si vuole far proprio un certo bene o si intende resistere a una pretesa esterna che miri a quello stesso oggetto conteso. Nella forma più completa di oggettivazione del conflitto, infine, si lotta per difendere o per ribaltare un dato ordine normativo, uno stato di cose che preesiste al soggetto, che ha dunque una sua concreta esistenza sociale e che evidentemente non nasce come mera trasfigurazione etica o ideologica.

Probabilmente, in termini di mutamento o di evoluzione sociale, il passaggio fondamentale per Simmel è quello dalla seconda forma di conflitto, qui definito come conflitto sentimentale, alla terza, il conflitto utilitaristico. Si tratta di uno slittamento dal soggettivo all'oggettivo in grado, a ben vedere, di introdurre alla concezione simmeliana dell'uomo moderno: il soggetto che ha una coscienza nettamente differenziata di sé e delle cose. In questa visione del mondo, se da un lato le cose si muovono quasi in autonomia, all'interno di procedure regolamentate, dall'altro il soggetto diventa pienamente responsabile dell'esito dello stesso conflitto. Il successo dipende dalla forza personale (Simmel 1998, 263) e viene forse pienamente rappresentato nel fenomeno della concorrenza, la figura di contrasto che più ricorre nella trattazione simmeliana.

Pur consapevole dei limiti che questa configurazione ideale di rapporto presenta nelle società moderne (dove tutti sembrano esser in competizione con tutti, con evidente spreco di energie e di tempo), la 'lotta contro un vicino per il terzo', come Simmel la definisce, presenta proprietà particolarmente utili. Per meglio metterle a fuoco Simmel ricorda due situazioni sociali in cui la

concorrenza è esclusa: nella comunità religiosa e nel gioco d'azzardo (Simmel 1998, 251). Cosa hanno in comune, infatti, da un punto di vista formale, l'agire secondo una certa concezione della religione cristiana e il tentare la sorte giocando alla lotteria nazionale? Probabilmente anche in questo caso possiamo affermare che la proprietà comune alle due figure è la *mancanza del tertium*, quella figura o istituzione che, per intenderci, in una comunità scientifica decide se la mia scoperta è valida o, in una economia di scambio, stabilisce se il mio prodotto è davvero il più competitivo. Al contrario, lì l'agente si limita a effettuare un investimento emotivo su un certo oggetto sociale, confidando di accedere poi alla casa di Dio o di guadagnare una bella somma di denaro senza dover realizzare prestazioni particolari né porsi il problema del merito. In un'organizzazione sociale in cui dovesse prevalere il principio di predestinazione su quello di prestazione, ci fa capire Simmel, il rapporto tra le persone fatalmente si indebolisce. Prevale l'indifferenza nella misura in cui tutti sono impegnati a guadagnare la loro quota di fortuna. Al massimo si invoca la divinità competente in materia, il santo o la sorte. Ci si accorge dell'altro soltanto quando si realizza che è lui (e non io) a vincere la lotteria.

Siamo nell'ambito delle situazioni determinate da impulsi che non aspettano altro di essere manifestati all'esterno, per il piacere di realizzare una certa azione e indipendentemente dal perseguimento di uno scopo, individuale o collettivo. Simmel ce lo dice tra le righe, alludendo all'esistenza di gruppi, di 'unioni' tra individui, in cui è inevitabile che non si svilupperà alcuna concorrenza, come ad esempio nel caso di: "circoli scientifici o letterari che organizzano soltanto conferenze, società di viaggio, unioni a scopi puramente epicurei" (Simmel 1998, 253). Al contrario, se la concorrenza sembra, tra le forme del conflitto, quella che in misura maggiore incontra il consenso di Simmel ciò è perché essa realizza una condizione molto moderna, ovvero la conciliazione delle esigenze soggettive con quelle oggettive. L'uomo che agisce giocando determinati ruoli sociali è una sorta di mercante che ha un modo diverso di confliggere da quello che è invece tipico sia dei cavalieri che degli artisti! E infatti se l'individuo sopravvive al conflitto è perché, a differenza del

duello, in cui i signori combattano per l'onore, per potenze sovrapersonali avrebbe forse detto Simmel, e il cui esito può naturalmente essere il ferimento o la morte dell'altro, qui nel conflitto giuridico o nella concorrenza economica l'individuo spende soltanto una parte del sé. Vi partecipa cioè in quanto ha assunto un ruolo sociale. In altri termini, questa forma di conflitto non smette di esser determinata da motivazioni e dunque da aspirazioni soggettive che plasmano in un certo modo le volontà individuali. Ma questa volontà di autoaffermazione deve fare i conti con le esigenze degli altri. Si sviluppa pertanto la consapevolezza che una struttura sociale basata sulla cooperazione pacifica e soprattutto, più realisticamente, sulla regolamentazione e sulla progressiva limitazione del conflitto, sia necessaria allo stesso esercizio dei propri diritti. Sia condizione imprescindibile, insomma, per poter esprimere le proprie esigenze di individuo.

## **Riferimenti bibliografici**

- Boella L. (1988), *Dietro il paesaggio. Saggio su Simmel*, Unicopli.
- Calabrò G. (1997), *La legge individuale*, Giuffrè, Milano.
- Cotesta V., Bontempi M., Nocenzi M. (a cura di) (2010), *Simmel e la cultura moderna*, vol. I. *La teoria sociologica di G. Simmel*, Morlacchi, Perugia.
- D'Anna V. (1996), *Il danaro e il terzo regno*, Heuresis, Bologna.
- Dal Lago A. (1994), *Il conflitto della modernità*, Il Mulino, Bologna
- Federici M.C., D'Andrea F. (a cura di ) (2004), *Lo sguardo obliquo. Dettagli e totalità nel pensiero di Georg Simmel*, Morlacchi, Perugia.
- Frisby D. (1984), *Georg Simmel*, Il Mulino, Bologna.
- Giacomoni P. (1995), *Classicità e frammento. Georg Simmel goethiano*, Guida, Napoli.
- Simmel G. (1987), *Philosophie de l'argent*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Simmel G. (1995), *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma.
- Simmel G. (1996a), *I problemi fondamentali della filosofia*, Laterza, Roma-Bari.
- Simmel G. (1996b), *Sull'intimità*, Armando, Roma.
- Simmel G. (1996c), *La moda*, SE, Milano.
- Simmel G. (1997a), *La differenziazione sociale*, Laterza Roma-Bari.
- Simmel G. (1998), *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Simmel G.(1997b), *L'intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Edizioni scientifiche Italiane, Napoli.
- Simmel G. (1999), *Il conflitto della civiltà moderna*, Se, Milano.
- Simmel G. (2006), *Studi su Rembrandt*, Abscondita, Milano.

Simmel G. (2013), *Psychologie des femmes*, Payot & Rivages, Paris.

Vozza M. (1988), *Il sapere della superficie. Da Nietzsche a Simmel*, Liguori, Napoli.

Vozza M. (2002), *I confini fluidi della reciprocità*, Mimesis, Milano.

Weber M., (1980), *Economia e società, Teorie delle categorie sociologiche*, vol. I, Edizioni di Comunità, Milano.





## **Georg Simmel o el festín de la socialidad**

**Jorge Arzate Salgado \***

### **Resumen / Abstract**

En este ensayo se realiza una reflexión de la obra sociológica de Georg Simmel, a la luz de los diversos desarrollos de la teoría sociológica clásica y contemporánea. En forma particular se examinan la noción de socialidad y la concepción de individuo, elementos del análisis sociológico de este autor que pueden ser una herramienta de primer orden para comprender los fenómenos sociales que caracterizan al capitalismo contemporáneo y periférico.

In this essay is a reflection of the sociological works of Georg Simmel, in the light of the various developments of the classical and contemporary sociological theory. In particular the notion of sociality and the idea of individual, discussed elements of the sociological analysis of this author that can be a first-rate tool for understanding social phenomena that characterize the capitalism contemporary and peripheral.

### **Palabras clave / Keywords**

socialidad, teoría sociológica, sociología clásica, Georg Simmel  
sociability, sociological theory, classical sociology, Georg Simmel

### **Introducción**

La sociología, a la luz del discurso de la modernidad, ha definido sus contornos problemático y disciplinario, dando lugar a ciertas posturas éticas y políticas

---

\* Doctor en Sociología por la Universidad de Salamanca y Maestro en Investigación y Desarrollo de la Educación por la Universidad Iberoamericana. Profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México, Nivel II. Líneas de investigación: teoría de las desigualdades sociales, políticas sociales y educativas compensatorias en América Latina, sistema de bienestar en México, jóvenes y políticas sociales, alimentación y políticas sociales compensatorias. E-mail: [arzatesalgado2@gmail.com](mailto:arzatesalgado2@gmail.com)

implícitas en todas las teorías y metodologías para conocer la realidad. Clásicos como Marx, Durkheim y Weber han marcado la agenda sociológica hasta nuestro días, cada uno de ellos ha tenido como una de sus preocupaciones centrales el tema de la posible configuración de una sociedad no alienada y con mayores márgenes de libertad; cuestiones que la sociología clásica y contemporánea han planteado sin perder de vista que el horizonte histórico de la sociedad moderna era el aumento de la mecanización de la vida como un todo y su consecuente alienación-burocratización. Los clásicos pensaron el mundo agazapados en su biografía, a la vez que enmarcados por el programa de la sociología como ciencia positiva, estructuralista, racionalista, según sea el caso, y fueron el molde que dio lugar al acuñamiento y dislocación del discurso meramente filosófico de lo social hacia una extensión instrumental, técnico-metodológica, de la sociología y que ha servido de base pedagógica de la disciplina en su proceso de institucionalización.

Este trabajo parte de la hipótesis de que los clásicos de la sociología, en sus debates plantearon un problema central: la relación entre sujetos e instituciones; en donde el problema de qué es y cómo se constituye lo social implica una dilucidación sobre el sentido del sujeto como individuo humano, de tal forma que el conocimiento de lo social supone el conocimiento de las posibilidades humanas de los individuos en y frente al mundo moderno.

En este artículo se presenta una lectura de Simmel como clásico frente al mundo de la teoría sociológica contemporánea bordeando, en la medida de lo posible, el paradigma pedagógico-utilitarista de la sociología institucionalizada, lo cual implica razonar al autor en sus momentos teóricos sustantivos. Al final del texto se realiza una breve reflexión sobre la manera en que algunos conceptos de la obra de Simmel pueden ser herramientas de primer orden para comprender los fenómenos sociales que caracterizan al capitalismo contemporáneo y periférico.

## 1. Simmel como heterodoxo

Siguiendo las anteriores hipótesis de trabajo pensamos que el poco humor y atención que ha generado la obra de Georg Simmel dentro de la sociología institucionalizada se debe a que el pensamiento de éste escapa al programa pedagógico tradicional, empeñado en buscar certezas epistemológicas. El supuesto “descuido” en la incorporación plena de Simmel en el *corpus* contemporáneo de la sociología se refleja en su exclusión en las obras que han buscado la construcción de esa gran Teoría crítica y Teoría general, como es el caso de Jürgen Habermas y Talcott Parsons, autores que no han incluido a Simmel en sus obras más representativas en torno al problema de la modernidad y la sociedad (González 2000), pero que han puesto un fuerte énfasis en la obra de Weber, sobre todo en la discusión de sus conceptos sociológicos fundamentales como el de acción social y racionalidad.

De antemano existen dos cuestiones que dificultan la asimilación de la teoría sociológica de Simmel, uno de forma y otro de fondo, la dispersión de la obra en una serie de textos, la mayoría de ellos escritos en forma de ensayo, y la ‘ambigua’ postura de su pensamiento entre la filosofía y la sociología. Desde otro punto de vista, tales dificultades, creemos, realmente han sido una ventaja en la medida que han hecho su obra poco digerible para el discurso pedagógico tradicional. El ensayismo de Simmel le permite la soltura suficiente para mostrar su pensamiento no cosificado en reglas metodológicas, sino como un discurso fluido a la vez que reflexivo preocupado por su contemporaneidad; el cual despliega una singular capacidad de intuición y sensibilidad, lo que podríamos denominar como una postura estética frente a las relaciones sociales y los productos culturales que terminan haciendo de los individuos objetos; en este sentido Simmel fue un excelente lector de su tiempo, así por ejemplo en su trabajo sociológico sobre la moda, escrito a principios del siglo XX, prefiguró con agudeza a nuestras sociedades post-materialistas; lo mismo que en sus ensayos sobre la ciudad al captar la pesadumbre que producen en la vida del individuo; en algunos otros, como en su trabajo sobre el conflicto,

realiza una fina reflexión sobre los efectos del conflicto en las relaciones sociales, desbordando y anudando a éstas en el entramado de los afectos humanos, descubriendo sus posibilidades irracionales, volitivas, y urdiendo el análisis sociológico del conflicto como condición para la cohesión social, a la vez que como condición para la desintegración de lo social.

En su texto sobre el conflicto, por ejemplo, lo muestra como proceso de socialización a la vez que lo desgrana hasta mostrar una cantidad de implicaciones sociológicas e humanas, de esta forma toca el problema de la transformación del alma, del cambio irreversible del hombre en su naturaleza después de un conflicto que no tiene al menos una solución satisfactoria, hasta el de la construcción de las instituciones gracias al conflicto. Con todo lo cual coloca en el centro uno de sus temas preferidos: el del sujeto como unidad de lo social, a la vez que como individualidad intrínseca.

Plantear estas ideas no era nada fácil en su momento, ni hoy en día si consideramos que buena parte de la sociología trabaja, prácticamente, bajo los principios de las Reglas del método sociológico de Durkheim, es decir, como “como una realidad emergente capaz de ser explicada en sí misma, por encima de los individuos” (Castañeda 2017, 26). No hay que olvidar que la heterodoxia le ganó graves problemas a Simmel; no fue hasta 1914 cuando pudo ser nombrado Profesor en la Universidad de Estrasburgo, de hecho su carrera académica tuvo problemas debido, primero, a su origen judío en un momento de fuerte antisemitismo en las universidades, pero además porque el mundo académico consideraba que su enseñanza podría tener destructivos efectos entre los estudiantes debido a su definición de la sociología como producto de las relaciones sociales recíprocas, ideas que socavarían la autoridad que debería ser atribuida al Estado, iglesia y familia (Watier 2005), incluso su amigo Max Weber siempre tuvo reticencias hacia su obra, las cuales fueron más explícitas una vez muerto Simmel (García 2000). Hoy por hoy sus nociones sociológicas todavía son escasas y muchas veces los sociólogos que las han empleado son vistos como heterodoxos, como es el caso del sociólogo francés

Michel Maffesoli con sus ensayos sobre las tribus juveniles.

## **2. Individuo y sociedad**

Este entrecruzamiento, entramado, profundo entre lo social y lo individual no es imposible desde una teoría, por ejemplo, de la acción social pues remite el sentido de la acción a las intenciones basadas en principios de racionalidad, o desde las posturas estructuralistas que someten al individuo a un marco moral de acción; por el contrario, en el caso de Simmel la noción implícita de socialidad da la posibilidad de pensar el conflicto más allá del supuesto de racionalidad instrumental, sin obviarla, y religar el análisis al problema de los afectos y la emotividad, elementos fundamentales de la confianza entendida como compromiso o pacto social.

La capacidad de análisis micro-sociológico de Simmel, consideramos, descansa en su interés por el alma humana, un tema Kantiano que le permite dar luz a su teoría de la cosificación de la cultura, o cultura objetiva, y del hombre moderno como presa de esta cultura objetiva (Frisby 2002); temas que resumen su teoría de la modernidad y que han prefigurado en buena medida lo mejor de las teorías críticas de la cultura moderna, como es el caso de algunos miembros de la Escuela de Frankfurt como Walter Benjamin y Herbert Marcuse, e incluso prefiguran el pensamiento filosófico existencialista de Martin Heidegger (Gil 2007). Pero además, las bases Kantianas de su pensamiento sociológico, ese interés por la profundidad del ser humano, lo llevan a entrelazar el análisis molecular de la sociedad con giros y matices psicológicos. Más que preocuparse por una delimitación de la disciplina por medio de la clarificación y uso acotado de conceptos sociológicos, al estilo de Weber, opta por una sociología que tiende a religar las posturas de conocer, con el objeto de profundizar en los múltiples motivos o sensibilidades de la socialidad y sus efectos, así mismo múltiples, en los procesos sociológicos; en donde hay una parte intransferible del individuo a lo social, pero imprescindible para la misma relación social.

El resultado es un análisis detallado, a la vez que polisémico, de las relaciones sociales y de cómo éstas producen configuraciones que dan sentido al todo social, o sea, parafraseando la teoría de la estructuración de Anthony Giddens, sobre el cómo se configuran en tanto que estructuras sociales y de qué manera estructuran al individuo. Esto da una particular capacidad heurística a las nociones sociológicas de Simmel, sobre todo para no predetermined la existencia de lo social como dado, por lo que lo social nunca está determinado o definido de antemano y más bien aparece como algo que siempre se encuentra en un proceso de recreación gracias a las relaciones sociales de los individuos. De ahí que las categorías de individuo y sociedad sean las principales de su obra sociológica.

### **3. El método como distancia subjetiva para observar**

La sensibilidad sociológica de Simmel, su intuición sociológica, le libra, creemos, de una auto-cosificación de sus categorías analíticas y método, a la vez que le proyecta como un sociólogo de la modernidad de altos vuelos. Lo que denominamos como sensibilidad implica al método o postura de observación de la realidad, la cual rompe con la concepción naturalista de distancia metodológica o separación entre sujeto-objeto; en lugar de ello Simmel opta por una postura no naturalista para conocer, en donde lo importante sería distinguir cuándo debe enfocarse al individuo y cuándo a lo social, los únicos objetos de conocimiento sociológico. En línea con ello la sociología es definida como el estudio de las formas en que se constituye lo social como proceso. La distinción entre forma y contenido apuesta por lo intuitivo en el conocer antes que por lo objetivo y el aislamiento de los objetos de conocimiento en el laboratorio.

El acento en una postura estética lleva a Simmel a poner en el centro de su sociología al individuo. Por lo que está preocupado por cómo este individuo real, anclado en su medio cotidiano, se produce a través de relaciones de

interacción social y cómo este circuito laberíntico de relaciones que se van condensando hasta producir las instituciones, reglas y leyes. Uno de los más importantes debates de la sociología, el de la estructura y el individuo, es tratado, con cierta naturalidad por nuestro autor. En los textos no se nota neurosis por la definición de estructura social, ni de institución, no hay una predeterminación ideológica para colocar a la estructura como marco de la acción o las relaciones sociales, así como tampoco aparece la ilusión metafórica de la estructura como cuerpo de lo social, como edificio fundacional o soporte del individuo; por lo tanto las relaciones sociales son más bien un subproducto de las mismas estructuras sociales, las cuales pueden variar con el tiempo en la medida que son moldeadas por los individuos en su acción cotidiana, con lo cual llega, implícita y subrepticamente a una noción de estructura social de naturaleza móvil, es decir, en donde toda estructura social es sólo la condensación perene de una serie de relaciones sociales, la noción de estructura no funciona bajo la metáfora de estructura rígida constructiva; es como si nos advirtiera que toda relación social es oblicua en cuanto a su sentido y direccionalidad histórica, en todo caso lo importante es distinguir la direccionalidad que las relaciones sociales adquieren, lo cual parece ser, en todo caso, uno de los sentido últimos de la sociología como disciplina: conocer para pensar el curso histórico de la sociedad moderna.

#### **4. Individuo y estructura social**

El acento en el individuo es fundamental, como hemos visto, con ello explica el origen y funcionamiento de las estructuras sociales e instituciones. La socialización sólo es posible por la acción recíproca de los individuos; pero no se trata de una sociología de los individuos unilateral, un solipsismo metodológico, o una que busca su mera descripción como procesos cualitativos auto recursivos, sino lo que le interesa es describir las relaciones sociales como procesos sustantivos que dan posibilidad a las estructuras e instituciones, siempre y cuando en el análisis sean permitidos los elementos disruptivos de la personalidad, vistos como capacidades creativas, vitales, que



hace posible la socialidad; un ejemplo de esto se aprecia en el ensayo sobre el conflicto, en donde las “contenciones ético-estéticas” pueden determinar el nivel de conflicto según sea el caso de implicación sentimental entre los bandos. Hay que recordar que algunas lecturas estructuralistas negaron al individuo toda capacidad de acción, restándole importancia de una manera más bien ideologizada, por lo que el individuo era entendido como una desviación no sociológica del análisis de las instituciones y su deriva histórico-social; los extremos en este sentido están en ciertas concepciones marxista que negaron al individuo y lo colocaron como subproducto de las relaciones económicas de producción, cuando no encuadrados ideológicamente como parte de una clase social, (no es hasta la aparición del marxismo analítico en la primera discusión de Erik Olin Wright sobre las posiciones de clase contradictorias, cuando se hace, más bien en forma tímida, asomarse al individuo como miembro de las clases en la medida que se le reconoce, al menos implícitamente, una acción social, ideológica y política múltiple en las sociedades del capitalismo avanzado).

Es curiosa la manera en que el marxismo derivó en este tipo de aporía cuando el primer Marx, el de los manuscritos económico-filosóficos de 1844, tenía como prioridad fundante y ética el asunto del ser genérico, del hombre como potencialidad creadora que era alienado por la división social del trabajo. Por su parte, la otra antípoda son las teorías funcionalistas norteamericanas (que por cierto todavía campean en las discusiones sociológicas contemporáneas con éxito, apareciendo como marca genética en las teorías económicas del desarrollo humano: los individuos pueden tener movilidad social, salir de la pobreza, si se les dota de capacidades básicas o mínimas que impulsarán su esfuerzo personal en tanto que recompensas, oportunidades, otorgadas por el mercado o el Estado a través de sus políticas asistenciales), las cuales restan capacidad de acción real al individuo.

En los diversos estructuralismos el individuo es, por así decirlo, víctima de las estructuras funcionales de la sociedad, por lo que no queda otra opción más que

responder a los estímulos, conductistas, de recompensas y coacción para que respondan funcionalmente y de esta forma se “coloquen” voluntariamente en su lugar que les ha tocado dentro de la estructura de clases. En estas teorías la cultura aparece como una estructura determinante para la movilidad social, en donde el ingreso económico ligado a la profesión, a su vez un logro funcional del individuo, no es más que una suerte de llave maestra que abre las puertas de la satisfacción personal, a la vez que de la movilidad social. Las teorías funcionalistas hacen del logro de estatus el fin último de la sociedad y por lo tanto la cultura aparece como una estructura que determina los procesos de movilidad.

Estas antípodas sobre ideologizadas de la relación individuo-estructura no tienen nada que ver con la concepción de Simmel del individuo y la sociedad, o lo que es lo mismo del individuo y las instituciones sociales; sobre todo en la medida que este problema sociológico no se plantea como una relación lineal individuo-instituciones sino como un proceso de construcción múltiple, oblicuo e indeterminado, en donde, las instituciones pueden determinar al individuo pero bajo el supuesto de que siempre existe un rasgo de humanidad en las mismas, pues las instituciones pueden cambiar, flexibilizarse o mutar al gusto de la socialidad. En este momento aparece otra de las nociones centrales de Simmel: La socialidad como “forma lúdica de la asociación”.

La concepción del individuo y sociedad toma distancia de varias teorías sociológicas contemporáneas que continúan planteando la relación individuo-estructura como dicotomía o dilema teórico, y, en ocasiones, como acertijo irresoluble. En este sentido la noción de socialidad prefigura la obra de la fenomenología existencialista de la cual nace atada a conceptos filosóficos y por lo tanto poco instrumentalizables de manera sociológica, a los análisis etnometodológicos de Harold Garfinkel (los cuales sobre determinan la acción de los individuos en la construcción de su cotidianidad y el sentido común) y la micro-sociológica de Erving Goffman (la cual pone un acento en la constitución de los sujetos pero en línea con una premisa sobre ideologizada en torno al

poder y al dominación, ligado, a su vez, al contexto institucional, en el caso particular de las instituciones carcelarias basadas en el panóptico como tecnología).

## **5. La socialidad**

La socialidad es entendida como un espacio de libertad ideal en donde los individuos se plantean como individuos, lo cual les permite desplegarse subjetivamente en torno a lo social mismo, es como si la acción intrínseca de la socialidad diera pie a una arena en donde los individuos se muestran, con humor y empatía, para de esta forma desdoblar a las instituciones a través del lenguaje, la plática, la charla, y al hacerlo mostrarse como iguales. La socialidad puede ser entendida, entonces, como un método pragmático de los individuos para desdoblar y representar a las instituciones en la vida cotidiana, es un espacio privilegiado de la crítica y de la cohesión social que contiene un sin fin de posibilidades constructivas del contenido sustantivo de las instituciones. La socialidad implica que la intuición de los participantes es fundamental, la cual a su vez se encuentra fundamentada en un conocimiento sociológico de su circunstancia.

La socialidad es una de las claves del pensamiento, de la teoría y del método, de Simmel, en la medida que representa el juego abierto, democrático, ideal, ético y moral en donde los hombres se despliegan frente a los otros; es el equivalente sociológico al concepto vitalista del esta-aquí de las filosofías existencialistas y fenomenológicas; estar frente al otro sustantivándose en un tiempo presente cargado de significatividad, en donde, y esto es lo importante, el despliegue de recursos de socialidad se hace sensualmente a través del lenguaje y una teatralidad extrovertida, es, nos dice Simmel, “un obsequio de un individuo hacia el otro”, un regalo que da pie al contrato social, pero de igual forma a la aceptación y reconciliación. No sin un sentido desafiante, Simmel nos recuerda que la coquetería es una de las mejores formas de socialidad.

La socialidad es un festín de lo social (literalmente ya que uno de sus elementos constitutivos es el humor) y, como tal, representa, en términos metodológicos, una herramienta que permite ver como una radiografía lo social, la cual es siempre transparente por su forma y llena de sentido por su contenido, es mediada por las convenciones sociales y las reglas culturales implícitas propias de las instituciones. Como precondition de la socialidad está el conocimiento previo de los sujetos de este saber, por lo que cada individuo es reflexivo en su proceso de socialización y es un sociólogo pragmático en este sentido. Este planteamiento resiste la concepción de una acción social determinada intrínsecamente por formas de racionalidad a la manera de Weber, escapa a la racionalidad como horizonte de la acción social y plantea la posibilidad de que las relaciones sociales estén enraizadas en algo más que la racionalidad y sus formas. Las posibilidades del concepto son enormes para el análisis sociológico de las relaciones sociales, sobre todo porque capta el contenido lúdico-empático de las relaciones sociales y al hacerlo genera una forma específica de conocer, una forma reflexiva de totalidad de lo social como proceso y producto de los individuos.

La socialidad, en tanto que noción, la cual aparece transversalmente en todo la teoría de Simmel, se emparenta hoy en día, en todo caso, con las corrientes filosóficas humanistas que aceptan una humanidad algo más que racional y más bien con un fuerte componente no utilitario (*vita activa* y *Labor* para Hannah Arendt, el *homo demens* de Edgar Morin, lo *imaginario* en Cornelius Castoriadis, de alguna manera todos ellos son autores aceptados y reconocidos pero al final de cuentas heterodoxos para la sociología institucionalizada).

## 6. Dominación y conflicto

La dominación, como en el caso de Weber, no es colocada como piedra nodal

de la explicación social del orden burocrático, ni de las relaciones de clase o de la división social del trabajo como en Marx, Simmel la ve como “una forma de socialización”, lo cual le resta cierta carga peyorativa; aunque Simmel es plenamente consciente de su existencia y de que, por ejemplo, la división social del trabajo y la relación entre las clases está mediada por formas de dominación, agrega un tono relajado respecto al tema, es decir, considera que la dominación, en la medida que es fruto de las relaciones sociales, puede tener matices, escapes, indeterminaciones, que hacen posible su negociación entre los implicados (prefigurando la concepción de autoridad típica de Ralf Dahrendorf, luego retomada por el marxismo analítico y los teóricos neweoberianos en la reconstrucción de la teorías de clases en el capitalismo avanzado, para su posterior transmutación en esquemas de clase). Simmel no cree en una dominación lineal, predeterminada por una conciencia de clase o determinada ideológicamente por una teoría de las clases sociales; entonces, la dominación es vista como un cruce de caminos, en donde la situación, e incluso, las formas indeterminadas de la socialidad pueden dar la vuelta a sus elementos más agresivos, hacerla soportable, por así decirlo, en relación a sus aspectos duros a través de procesos de negociación que derivan en compromisos, resistencias, luchas, formas de perdón, y reconciliaciones; es posible que una dominación extrema derive en una situación de lucha (como de igual forma Max y Weber pensaban) o en una negociación para evitar la opresión psicológica que causa. La dominación es una manera de construcción de lo social y es parte indispensable de los mecanismos de cohesión social de los grupos, países o instituciones.

La posición política-ideológica de Simmel queda clara en su texto sobre el conflicto, en donde no se podría etiquetar a Simmel de reformista sin caer en un punto de vista reduccionista, ya que el tono de sus preferencias políticas gira en entorno de la democracia como forma de socialidad política.

## **7. Individuo y humanidad**

La idea de individuo que tiene Simmel es importante; de esta manera es de los pocos sociólogos clásicos que comprende al individuo enraizado en su humanidad como un todo, acepta con ello los elementos psicológicos de los individuos como parte irrenunciable de la socialidad y, por tanto, de las relaciones sociales. Incorpora al análisis sociológico las pulsiones humanas sensuales, como el amor, el odio o la religiosidad, y al hacerlo las ve como elementos sustantivos que dan sentido profundo a las relaciones sociales y su direccionalidad en la vida cotidiana, no desdeña la racionalidad pero la coloca junto con la irracionalidad; el vuelco de la personalidad del individuo es lo que permite un sentido estético característico a toda relación social. De nueva cuenta, este vitalismo resulta excesivo a una sociología que en la época tiende al racionalismo y se encuentra anclada al naturalismo como modelo epistemológico. Por lo demás esta postura existencialista prefigura en lo esencial a la sociología existencialista y fenomenológica de Alfred Schütz y sus desarrollos posteriores en torno la definición de las instituciones sociales y su relación con los individuos como sujetos que asumen reglas históricamente determinadas a su existencia social.

Como paradoja, el elemento vitalista ha sido puesto al descubierto en la sociología contemporánea por las corrientes neo-positivistas, biologicistas y neo-sistémicas bajo el concepto, por ejemplo, de autopoiesis, claro no desde una postura filosófica sino desde el mismo discurso (neo-biológico) de las ciencias naturales. En la obra de Maturana, quien acuña el término y que luego sería exportado a la nueva sociología de los sistemas sociales de Niklas Luhmann, los individuos son vistos como sistemas socio-biológicos que funcionan bajo el principio de autopoiesis, es decir, los individuos se encuentran enraizados en su ser biológico, por lo que funcionan, en tanto que sistemas, según un principio de autoproducción recursiva; para Maturana y Varela la sociedad no es posible sino como una forma específica de esta autoproducción (con lo cual se da un particular matiz a las teorías de la evolución Darwinianas en tanto que teorías de la adaptación en el entorno), por lo que su principal vehículo, el lenguaje, está enraizado en la biología de los

individuos, o sea, participa de toda su personalidad y contenido humano-biológico.

Si bien este planteamiento ha supuesto un reto para la sociología tradicional, cuando no una bifurcación como el caso de la sociología de Niklas Luhmann, está lejana a la obra de Simmel en la medida que las categorías de éste son de origen Kantiano y no derivan de un discurso biológico naturalista como en el caso de Maturana; diferencia sustancial en la medida que en Simmel el individuo está enraizado en su ser como a priori, muestra su condición de humanidad existencial (cuyo espejo más exacto es la psicología del individuo). La idea de Simmel se encuentra más cercana al concepto de estar-en-el mundo del existencialismo y la fenomenología que a toda la argumentación sistémica de la apertura operacional y sus capacidades de auto-recursividad para la adaptación de los individuos en su medio ecológico. En relación a la naturaleza de la teoría en torno a lo humano las distancias entre Simmel y Maturana son notables. En este último lo que hay es un anti-humanismo, en la medida que el discurso se encuentra afincado en una serie de certezas científicas fundadas en la teoría de la evolución de las especies y en las teorías de la física moderna, mientras que en Simmel el discurso del individuo está asentado en un humanismo filosófico de naturaleza racionalista-metafísico; por supuesto, Simmel escribe a finales del siglo XIX principios del siglo XX. Aquí la sociología de Simmel se encuentra al límite e imbricada, a la vez, con la filosofía como postura de conocimiento. Algo que, por cierto, han hecho prácticamente todas las sociologías críticas.

Paradójico resulta que a principios del siglo XXI la sociología retome al individuo como objeto de estudio; Michel Wieviorka en un ensayo sobre las crisis y posibilidades futuras de la sociología insiste, después de mencionar el fracaso de los grandes sistemas que llevaron a la sociología a una visión des-sociologizada de la vida social, en la necesidad de un regreso al sujeto como objeto de estudio: “El sujeto es una realidad concreta, histórica: la persona humana” (Wieviorka 2009, 244), en donde si bien hay un reconocimiento en la

necesidad de humanizar la sociología de nueva cuenta el tema de la corporeidad del sujeto es vista con extrema reserva, así el cuerpo es entendido sólo como víctima de la modernidad, como sufrimiento, resultado de las calamidades propias de la modernidad. En Simmel, como hemos señalado, no el sujeto sino el individuo, es visto como acción en donde su corporeidad es parte de esta acción a través de sus giros psicológicos, sensuales y volitivos.

La teoría sociológica de Simmel tiene una ética fundamental de naturaleza humanista: el fin último es el hombre y la preservación de su humanidad, resguardada a su vez en su “alma”. Por lo que todo proceso de conocimiento e histórico y toda economía debería buscar este fin, por lo tanto debería procurar la autonomía y enriquecimiento del individuo como ser humano que aspira a la perfección (suenan ecos del ideal del ser genérico del joven Marx). La no cosificación parece siempre su *leitmotiv*. Por desgracia no deja recetas para lograr este objetivo, por una parte mejor, pues con ello se evitó la tarea de cosificar la historia.

## 8. Economía y valor subjetivo

Para tener un cuadro mínimo de la importancia contemporánea de la obra sociológica de Simmel vale la pena mencionar el giro epistémico que introduce en su crítica a la modernidad centrada en el problema la alienación del hombre por el mercado, postura en contraposición a la concepción marxista de la alienación del hombre por la división social del trabajo o esfera económica. En la sociología del dinero da una explicación de cómo el intercambio es un producto social, es una renuncia a la vez que un objetivación, en este sentido un pacto social; así, todo valor económico objetivo implica un sacrificio a algo, nos dice: “todo trabajo es, innegablemente, un sacrificio”; y es, por tanto, hoy diríamos, una construcción social que supone un intercambio cuyo valor es, antes de su objetivación económica, un proceso de valoración subjetiva, que luego se vuelve objetiva necesariamente para su conclusión como intercambio económico; el colorario sociológico se encuentra en que un acuerdo sobre el



intercambio económico, sobre un valor o precio, supone un reforzamiento de la paz y la cohesión social.

Esta visión sociológica de la economía es de las pocas que des-cosifican en una multiplicidad de sentidos subjetivos y objetivos el acto económico, dando la vuelta a la concepción que lo entiende unilateralmente como acto racional-instrumental, desligado de los actos humanos al situarlo en el limbo del mercado; al tiempo que es una crítica a las teorías del valor convencionales, cuya explicación del valor está suscrita auto-referencialmente en la producción objetiva de valor, ya sea por el mercado según las leyes de la oferta-demanda o por la alienación del plus trabajo incorporado en las mercancías. Simmel coloca la producción del valor, en tanto que intercambio social, como algo tangible o, lo que es lo mismo, como proceso histórico-social específico: como condensación del sacrificio mutuo y de un cúmulo de procesos de socialidad que, se supondría, están como proceso en la producción y circulación de las mercancías; por lo que el valor no se da en una nebulosa del mercado: las fuerzas del mercado, de la oferta y la demanda, en tanto que formas específicas de socialidad y socialización, responden a los impulsos impuros (rationales-irracionales) de la conducta y naturaleza humana.

Esto hoy en día suena sensato al ver cómo se maneja el llamado capitalismo financiarizado (siguiendo a Costas Lapavistas) que gobierna, eso sí, como una mano invisible nuestras vidas y bolsillos. También estos sencillos principios sociológicos sobre la economía ponen de cabeza los principios ideológicos del neoliberalismo, sobre todo su creencia, cuasi metafísica, en la existencia de un mercado, racional por naturaleza, que asume sus disfunciones de manera sistémica.

La economía aparece en Simmel como parte de lo social y al hacerlo ancla en la tierra de la socialización los procesos económicos, por lo tanto, sus contenidos racionales-instrumentales conviven con los contenidos irracionales propios de la naturaleza humana, tales como el odio, el amor, egoísmo, la

envidia, el rencor, entre otros tantos, valdría decir que a todo proceso económico le es intrínseca una socialidad. El asunto fundamental en esta perspectiva es que Simmel re-liga lo económico con la socialidad, es decir, todo aquello que produce un valor objetivo e induce un mercado o circulación está religado con las esferas sociales y culturales como parte de un mismo proceso sociológico.

## **9. Crítica a la modernidad**

Si bien Marx estaba preocupado por la incorporación del trabajo excedente en las mercancías y su objetivación-alienación a través del dinero, argumento central en teoría del valor y por lo tanto de su teoría de la explotación, Simmel, sin obviar el problema de la explotación, se encuentra preocupado por las formas de alienación socio-culturales que el mercado introduce en la vida moderna. De tal argumento deriva una crítica profunda a la modernidad y al capitalismo contemporáneo, entendida no sólo como una economía, sino como sistema de alienación de la naturaleza del hombre a través de la división socio-técnica del trabajo y como forma de civilización culturalmente caracterizada. Su sociología de la moda es un impresionante análisis en este sentido, sobre todo porque nos muestra de manera molecular esa dialéctica de la producción del valor objetivo que va de lo subjetivo a través de los contenidos estéticos y culturales de una época, que pasan por las necesidades de distinción social, así como por las necesidades de cohesión social, pero que como tendencia y norma social y cultural que terminan avasallando, alienando, al individuo como cultura objetiva.

La moda resume todo esto y es expresión de un capitalismo que va más allá de las formas de alienación objetiva a través del valor de las cosas y el dinero; en este sentido, Simmel nos presenta una alienación del “alma” humana como resultado de los procesos de producción económica. Aquí el hálito pesimista frente a la modernidad es similar al de Weber y Marx, pero su pesimismo no es por la explotación del hombre, ni por la burocratización de la vida, sino por la

pérdida de libertad que provoca el mercado a través de sus mágicos productos, seductores por sus capacidades sensuales y objetivados cruelmente por su valor mercantil; los objetos (diría hoy en día Jean *Baudrillard*) llenos de una falsa seducción, como los productos de la moda, terminan por anular al individuo como sujeto reflexivo.

Simmel se adelanta a su tiempo, prefigura la sociedad de consumo por venir, aquella extasiada por el centro comercial como ícono vital, encantada por la ciudad y su riqueza significativa codificada en sus luces de neón y edificios de diseño, prefigura al individuo y a la sociedad de consumo patologizada, esa que construye escenarios híper-reales para asumirse como “realmente” existente mediante su consumo (algo que las teorías del estatus funcionalistas no pudieron imaginar en sus inicios). Para Simmel lo más grave del resultado de la división social del trabajo no es la explotación en su acepción marxista de clase (aunque es consciente de sus resultados en la figura del “pobre”), sino el absoluto sentimiento de abrumación y soledad del hombre frente a la modernidad y su economía deslumbrante.

Por su capacidad de análisis y su sentido de futuro Simmel es uno de los más lúcidos de todos los clásicos, sobre todo, en la medida que pudo intuir uno de los más potentes derroteros del capitalismo como modernidad: la disolución del hombre y su humanidad frente a los objetos que circulan en el mercado y al mercado mismo como principio y fin último de la producción económica. Con lo cual disloca la dialéctica valor de uso-valor de cambio marxista, entonces, no hay tal dialéctica, lo que existe es una excesiva concentración subjetiva de contenidos sustantivos en los objetos, pero que al ser objetivizados en y por el mercado alienan la cultura como única posibilidad de redención humana; sin lugar a dudas aquí subyace un pesimismo atroz (denunciado por algunos modernos, sobre todo por el situacionismo, así como algunos otros postmodernos): mercancías-objetos que terminan por convertirse en hermosos dispositivos, cadáveres esquicitos, que aniquila la humanidad de quien los aspira, de quien los sueña y envidia como carrera vital, y, a veces, los compra.

Aquí aparece la peor metáfora del orden social entendido como determinación ineludible que se realiza en el centro comercial como ícono del mercado.

## **Conclusiones**

Tal vez ninguna época fue la adecuada como la nuestra para mirar con mayor tolerancia y asombro la sociología sensible, estética, de Simmel, sobre todo si aceptamos que la sociología tiene que pasar por las mutaciones necesarias como disciplina y profesión que los tiempos demandan, si quiere sobrevivir en el vértigo de la interconectividad y la reconfiguración de las ciencias. Una de estas mutaciones es, sin duda alguna, la conexión entre pensamiento y responsabilidad ética (cuestión anunciada por pensadores tan disímiles como Adorno, Habermas o Edgar Morin); todo lo cual supone comprender, de forma abierta e irrenunciable, a la teoría sociológica como herramienta ética y política, no meramente instrumental, lo cual implica religar su capacidad de pensamiento con un discurso ético a favor de la humanidad como fin último, es decir, no se trata de la solución instrumental de una articulación cuantitativa-cualitativa, (estrategia que vuelve a pensar a la sociología como dispositivo técnico, en la medida que coloca la solución en el terreno utilitario de la metodología entendida como procedimiento); por el contrario es necesario una re-articulación del discurso sociológico sobre sí mismo como acto sustantivo, o sea, pensar a la teoría, reacomodarla de nueva cuenta, frente a sí misma y a los sociólogos como sujetos sociales, como herramienta no utilitaria, sino analítico-reflexiva; con lo cual el discurso sociológico retome un valor como forma ética para ver, mirar, sentir, y disentir la realidad contemporánea como proceso, aunque este ejercicio resulte por su naturaleza, políticamente no correcto.

Creemos que la obra de Simmel prefigura este ideal en toda la extensión de la palabra, y lo hace como ningún otro clásico de la sociología, sin la ceremonia de la sistematización conceptual. A través de su obra se presenta una reflexión que des-cosifica al hombre, a la sociedad y al mismo sociólogo como

sujeto inmerso en la producción de conocimiento; con ello advierte, implícitamente, de los múltiples males del naturalismo al ser aplicado como proceso técnico irreflexivo en las ciencias sociales.

Como se ha dicho la sociología micro molecular pero al mismo tiempo ligada al contexto histórico que practica Simmel tiene virtud de deslocalizar la sociología en tanto que discurso técnico-metodológico y al hacerlo lo religa a lo social con un profundo sentido humano. Lo cual permite ver al sujeto-individuo como productor en acción de su mundo cotidiano y así mismo de las instituciones. El principio metodológico de distinguir la forma del contenido usando diversas distancias para mirar, recurriendo a una intuición basada en el saber de mismo sociólogo en tanto que sujeto social, es un excelente principio para pensar los procesos arbóreos de la modernidad más allá de los dilemas dicotómicos típicos de la sociología, así como para distanciarse del restringido paradigma de la racionalidad instrumental para pensar la acción social.

Volver a usar los conceptos de relaciones sociales y el de socialidad implica un acercamiento a la humanidad de lo cotidiano, por lo que resulta un acercamiento a los sentimientos (enmarcados en su espacio psicológico) como parte sustantiva de las relaciones sociales, tal vez, de esta premisa pueda surgir una mejor explicación y comprensión de la oblicuidad del accionar de los hombres en la historia y en el tiempo de lo cotidiano. La concepción del individuo no positivista supone una ampliación y desbordamiento de los límites heurísticos de la sociología tradicional, lo cual ha dado pie, abre la puerta, al surgimiento de las sociologías existenciales, vitalistas, micro-sociológicas, moleculares, sin complejos naturalistas o funcionalistas. En donde la postura de Simmel se instaura como una serie de principios sociológicos de largo alcance que terminan por darle la vuelta al programa positivista, estructuralista y racionalista de la sociología como paradigma o Teoría general, colocando una piedra fundamental para una sociología del sentido estético de lo social, sin que por ello el discurso sociológico pierda potencia creativa, rigor en la observación y capacidad crítica frente a la modernidad como contexto y

horizonte histórico.

Es evidente que la obra de Simmel tiene mucho que aportar a la sociología. Sus variadas contribuciones merecen una lectura desideologizada, así como fuera del paradigma pedagógico naturalista de la teoría sociológica. Los textos de este autor provocan rupturas y son una fuente importante de nuevas reflexiones para nuestra contemporaneidad. Esto último, sobre todo, en un momento en que el capitalismo va adquiriendo nuevos matices planetarios, caracterizados por la operación de fuerzas que rebasan a los individuos y a los Estados, como es el caso de los “mercados” como fuerza supranacionales que determinan las políticas de los Estados, las enormes corporaciones privadas formales pero también las de tipo delincuencial, o el predominio de los estados autoritarios monopólicos.

En el caso del capitalismo periférico, es decir, países con economías emergentes y/o en subdesarrollo, en donde las diferentes sociedades se encuentran inmersas en procesos de transición de lo rural hacia lo urbano, pero en donde la tradición el sentido de comunidad y las culturas étnicas son importantes; en países donde la precariedad social, las desigualdades sociales-económicas y la violencia son omnipresentes; en países donde la democracia no termina por consolidarse y en donde la condición de ciudadanía continúa siendo precaria, la obra de Simmel puede ayudar a pensar de manera horizontal y sensible las finas cadenas causales que explican estos entramados problemáticos.

Por ejemplo, la noción de socialidad, como acción recíproca y democrática de los individuos, puede convertirse en un punto de vista metodológico para entender las creativas formas que los sujetos despliegan en la vida cotidiana frente a los retos que plantea la modernización, tales como la acelerada y caótica urbanización de las zonas rurales, las nuevas formas de dominación burocrática que los estados nacionales ponen en práctica mediante los programas de transferencias condicionadas de lucha contra la pobreza, o en

contextos de extrema violencia en donde las comunidades tienen que responder a ella con estrategias de autodefensa. Esto es, comprender desde abajo las formas de organización social.

El capitalismo, en sus versiones neoliberales, en estos países ha generado una cantidad de conflictos y formas de dominación en torno a temas fundamentales como el usufructo de los recursos naturales o la lucha por los derechos ciudadanos sociales, con lo cual las concepciones de conflicto y dominación de Simmel, con su mirada polisémica en donde se busca la negociación antes que la guerra y en donde se religa el asunto de los afectos y la emotividad, pueden ser herramientas de análisis que permitan comprender desde el punto de vista de los sujetos las tramas que el conflicto asume en estos países, permitiendo imaginar soluciones centradas en la búsqueda de la paz y la cohesión social.

La teoría de Simmel representa la posibilidad de una mirada descentrada de la racionalidad económica y del orden estadístico ante las realidades que plantea el capitalismo contemporáneo en los países periféricos; tal vez permita construir, en términos metodológicos, una mira sensible que puede dar cuenta, tanto, de los procesos de creación de las relaciones inmediatas cotidianas, como, de las estructuras que las contienen. Esta manera de razonamiento, ir de lo micro a lo macro, ayuda al cientista social a pensar y obrar de una forma más humana y ética frente a los posibles derroteros que la modernidad pueda asumir en los países del capitalismo periférico.

## Bibliografía

Castañeda, F. (2017), “Anthony Giddens y la teoría de la estructuración”, en R. Jokisch y F. Castañeda (coordinadores), *Hacia una sociología integrativa*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, pp. 25-41.

Frisby D. (2002), “Georg Simmel primer sociólogo de la modernidad”, en J. Picó, (compilador), *Modernidad y posmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 51-83.

González J. (2000), “Max Weber y Georg Simmel: ¿Dos teorías sociológicas de la modernidad?”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 89, pp. 73-95.

Simmel G. (2002), *Sobre la individualidad y las formas sociales. Escritos escogidos*, Ediciones Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.

Simmel G. (2010), *El conflicto. Sociología del antagonismo*, Ediciones Sequitur, Madrid.

Simmel, G. (2002) [1917], *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, España: Gedisa Editorial.

Villegas, F. G. (2007), “Georg Simmel: el diagnóstico de la modernidad de un existencialista neokantiano”, en O. Sabido [Coordinadora], *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Anthropos Editorial-Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, Barcelona, pp. 23-40.

Watier P. (2005), *Georg Simmel sociólogo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Wieviorka M. (2009), “¿Sociología posclásica o declive de la sociología?”, *Sociológica*, 24, 70, pp. 227-262.



## Simmel's multi-level approach to conflict

Horst J. Helle \*

### Abstract

To Simmel it is neither realistic nor desirable to strive for a utopia of eternal peace. Humans can only collaborate and develop if some form of conflict among them prevails. Accordingly, they should invent and institutionalize the *most humane type of conflict*. Rather than subduing each other in war and submit the defeated partner to death or slavery, they ought to *compete* peacefully and thus provoke each other to higher levels of culture and performance. This Simmel applies to three levels: 1) The world views created by religion, art, and scholarship each depict the universe as a whole; they cannot replace each other, they cannot reasonably be in conflict, but they can and should compete. 2) Human groups alien to each other cannot enforce unification but should communicate via an exchange of strangers, reduce differences by competing, and eventually become more and more similar. 3) Businesses, offering goods and services on a market, should compete to gain the approval of the customer and thus perform a non-violent type of conflict in commerce to the advantage of those who pay them money. A summary at the end shows what the three levels have in common.

Per Simmel non è realistico né desiderabile lottare per un'utopia di pace eterna. Gli esseri umani possono collaborare e svilupparsi solo se intrattengono una qualche forma di conflitto tra loro. Di conseguenza, dovrebbero inventare e istituzionalizzare il *tipo più umano di conflitto*. Invece di combattersi in guerra e piegare l'avversario sconfitto alla morte o alla schiavitù, dovrebbero *competere* pacificamente e quindi rivaleggiare a livelli superiori di cultura e prestazioni. Quest'approccio al conflitto Simmel lo applica a tre livelli: 1) Le visioni del mondo create da religione, arte e cultura descrivono ciascuna l'universo come un tutto; non possono sostituirsi a vicenda, non possono ragionevolmente essere in conflitto, ma possono e dovrebbero competere. 2) I gruppi estranei l'uno all'altro non possono *imporre* a se stessi di unirsi, dovrebbero invece entrare in comunicazione mediante interscambi, ridurre le differenze attraverso la competizione e col tempo diventare sempre più simili. 3) Le imprese, che offrono beni e servizi sul mercato, dovrebbero mettersi in competizione per guadagnare il gradimento del cliente e quindi cercare a suo vantaggio un tipo di concorrenza commerciale non violenta. Un riepilogo finale mostra ciò che i tre livelli hanno in comune.

---

\* Horst J. Helle studied Business Administration and Sociology at the Universities in Hamburg, Rotterdam, Lawrence (Kansas, USA), and completed his doctorate and postdoctoral degree (Habilitation) in Hamburg. Then he was called to full professor positions in Aachen (Institute of Technology), Wien (University) and München (University). He accepted research and teaching assignments in Chicago, Santa Barbara, Boulder, Albuquerque, Calgary, Leuven and Zürich, and late in his career and after his retirement in South Korea and China. He now teaches as emeritus professor at the University of Munich, Germany. Email: [horsthelle@hotmail.com](mailto:horsthelle@hotmail.com)

### Keywords / Parole chiave

*most humane type of conflict*, higher levels of culture, world views, exchange of strangers, competition as non-violent type of conflict

conflitto più umano, livello superiore di cultura, visione del mondo, interscambio di stranieri, competizione come conflitto nonviolento

## 1. Levels of conflict

The ideal of eternal peace and brotherly kindness among all humans is widespread and has many followers. To Simmel that notion is perhaps a beautiful dream, but not a realistic assessment of what goes on in society. Conflict – as most other phenomena in culture and society – is ambivalent with negative as well as positive potentials. It is commonly associated with war, rebellion and other forms of unrest. Simmel would be the last person to defend those ugly ways in which men and women deal with each other. But conflict is also needed, according to Simmel, because it *motivates people to individualize* by improving each other and themselves, provided it is practiced in a cultured form of fairness as e.g. in a scholarly competition or in sports.

To illustrate his point Simmel refers to those, who enjoy fighting; he mentions “the psychologist who recognizes in fighting the manifestation of irrepressible drives” (Simmel 1903, 1009), but, more importantly, he directs our attention to “the sociologist for whom a group that simply harmoniously attracts its members to a center would be nothing more than an ‘association,’ not only empirically unreal, but also lacking any genuine life process” (ibid). Simmel’s position thus leans in the direction that there needs to be some form of conflict for there to be a “genuine life process”. He bolsters up this somewhat striking point of view with observations from art, using Dante’s (1265–1321) *Divina Commedia* and Raphael’s (1483–1520) *Disputa* to illustrate his point as follows:

The society of saints whom Dante beholds in the rose of paradise may conduct itself in such a way, but it is also devoid of any change and development; while, on the other hand, the holy assembly of the Church Fathers in Raphael’s *Disputa* presents itself, if not as engaged in actual fighting, at least as comprising considerable differences of attitudes and orientations, from which springs all of the vibrancy and the real organic coherence of that gathering (Simmel 1903, 1009).

Making the “holy assembly of the Church Fathers” the example of conflicting interaction and reminding us that their goal was to better understand the meaning of the sacrament, raises the ethical level of competition. By introducing this powerful image, Simmel clearly changes the argument from the question of whether there ought to be peace or conflict, to the more specific question of *what type of conflict* should there be? Conflict in one form or another must be accepted and encouraged, because without it human interaction would be “not only empirically unreal, but also lacking any genuine life process” (ibid.)

Since Simmel teaches us to ask, what type of conflict we should encourage; the discussion must distinguish between levels of conflict. Culture must help humans to find more humane forms of interacting with each other once it has been accepted that the ideal of the *pax hominibus* is not a realistic option. Building on this model of reasoning, Simmel sees a gradual transition within the stages of cultural evolution: Early rigidity analogous to instincts is followed by more freedom of choice. Competition, therefore, becomes gradually more and more important, because “to the extent to which slavery, the mechanical taking control of the human being, ceases, the necessity arises to win him over via his soul” (ibid, 1013).

The more the individual is liberated from traditionalistic external control, the more he or she becomes – in David Riesman’s terminology – *inner directed*, (Riesman, D. et al. 1965), the more the person must be *subjected to competition* to guarantee continued contributing toward the community and to avoid being out of control altogether. The details will be spelled out here below. We present Simmel’s conflict theory along the following three levels:

- 1) The *world views* created by *religion*, *art*, and *scholarship* each depict the universe as a whole; they cannot reasonably conflict with the goal of one *replacing* the other, but they can *compete*.
- 2) Human groups alien to each other cannot enforce unification but should communicate via an exchange of strangers, reduce differences during competition, and eventually become more and more similar and thus can cooperate peacefully.
- 3) Businesses, offering goods and services in competition on a market, have the goal to gain the approval of the customer and thus perform a

service as a non-violent type of conflict to the advantage of their customer.

## 2. Religion, art, and scholarship

One of the lasting achievements of Simmel's method is the introduction of the tool of *form* as part of his theory of knowledge. Unfortunately, that concept has frequently been misunderstood. Simmel's *form* is *a way of looking at things*, or a *perspective*. Simmel was well versed in the work of Spinoza and knew of course Spinoza's characteristic way of dealing with Descartes' dichotomy of *cogitatio* and *extensio*. Descartes used that to divide what there was to know in the world of ideas (*cogitatio*) on the one hand, and the world of objects one can measure because they have a certain size, an *extensio*, on the other. While for Descartes these terms referred to what were to him two separate worlds, to Spinoza they were merely two different ways of looking at the one and undivided world. *Cogitatio* and *extensio* thus became *forms* in Simmel's sense. The world is one and undivided, but humans have the option of bringing all there is to know either in the *form* of *cogitatio* or in that of *extensio*. As a result, the world appears to be falling apart into two worlds, a world of ideas and a world of things, depending on the perspective we take in looking at it. This is of course not merely undesirable but even erroneous to Simmel.

Simmel's concept of *form* depends on the dichotomy of *form and content*. As an illustration we look at the following biblical text about a dream. Joseph is not well-liked among his brothers because their father seems to love him more than his siblings. Against this background Joseph tells his brothers about a dream, in which they all work in the field together. They were cutting and reaping grain together and binding the harvest into sheaves to let it dry. But Joseph's sheaf stood up and remained upright, while the sheaves of his brothers stood around it in a circle and bowed to it (Genesis 37, 7).

Far from first laughing it off as „just a dream” and then ignoring it, his brothers get very angry about what Joseph dreamed because they interpret it as a prediction of things to happen in the future, namely that someday Joseph will rule over them. This is precisely what Simmel means with form and content: The content of the dream was wide open for interpretation, but the brothers put that content in the form of giving them a *preview of the future*. The scene of the

brothers harvesting grain together and everything that happens in Joseph's dream is the *content*. By itself it is not very meaningful, it requires interpretation. Attaching a certain *form* to the *content*, or – as Erving Goffman (1974) call is – *framing* it, means looking at it as relevant for action.

In the process of reality construction in *interaction in everyday life*, a variety of *forms* is available to the individual and to his or her associates. Those forms are applied of course on various levels of generality. On the most general level, Simmel identifies *art*, *religion*, *scholarship* (or science) and, surprisingly also *reality* as the forms of the highest level. What is meant by *reality* as a high-level form can be illustrated as follows: Erving Goffman (1922-1982), whom some sociologist call “the Simmel of the twentieth century” wrote his book *Frame Analysis* (Goffman 1974) very much in the continuity of Simmel's ideas. There Goffman uses short descriptions of events like the following to illustrate the intended theoretical tool:

Somewhere in London a pedestrian is surprised by three men running at top speed. Next the pedestrian observes that the men are being chased by the police. Spontaneously our pedestrian raises his walking stick and with it hits one of the fleeing criminals over the head. The man struck in that fashion collapses and is then taken to a hospital. This very spontaneous pedestrian did not know that he had become witness to a movie scene and that in front of the running cameras the chase after criminals was being *merely enacted*. Upon his release from the hospital, the actor reports that he considers what happened “an occupational hazard”. He will have insurance coverage because he received the injury while doing his job. (Goffman 1974, 311).

From the perspective of the injured actor the scene was the dramatization of a chase, but he got hit over the head because one pedestrian misinterpreted it as *reality*. Many jokes occur in everyday life for the same reason: Someone erroneously defines an event as *reality* which was intended merely as a joke, an art performance or similar factious alternative.

To Simmel, there is *only the one reality* that applies to everything, and that undivided whole can be seen from the perspective of art, or of religion, or of scholarship, or simply as real. This has the interesting consequence that the results arrived at by looking at the world from those high-level perspectives cannot contradict each other. Accordingly, to Simmel it is utterly senseless, for instance, for religion and scholarship or science to behave as if one of them

could prove that the other is in error! The composer will not tell the poet: You do not need to write a poem about this, because I have already composed a melody for it. According to Simmel, the world views created by religion, art, and scholarship each depict the universe as a whole; they cannot replace each other, they cannot reasonably be in conflict, but they can *compete* peacefully while producing more and more cultured *forms* each in their own way.

### 3. Competition among strangers

Simmel's multi-level approach to conflict gives sociologists of today the tools they need for dealing with the problem of persons from different culture background confronting each other as *strangers*. In this context it is particularly obvious that the ideal of the *pax hominibus* is not a realistic point of departure for dealing with the political tension many countries face in connection with the *refugee crisis*.

Simmel believes that groups alien to each other cannot *enforce* unification but should enter communication via an exchange of strangers. Using his evolutionary approach to social change, he shows how the separate populations can reduce differences while competing, and how they eventually become more and more similar as the result of peacefully trying to outperform each other.

In his text on *The Stranger* Simmel does not begin his analysis with the *refugee* but instead with the idea of *wandering*, pointing out how the freedom to change location creates an advantage over being fixed to a given geographical local, and how *The Stranger* combines both, being free to wander with being fixed in one place. Simmel is also aware that in many ancient cultures the foreign visitor was protected by a law securing certain rights for visitors, and how hospitality toward them could be rewarded by learning new techniques and ways of life previously unfamiliar to the hosts (Helle 2018, 11ff.).

Simmel writes about *The Stranger*:

The combination of closeness and distance present in every relationship between humans has reached here (in the case of *The Stranger*) a special constellation which can be summarized as follows: The distance as part of the relationship means that the close person is far away and being strange means that he who was distant is now close by" (Simmel 1908: 685).

The Stranger is the person from a foreign area who has become close because he arrived and stays, even though he or she could just as well leave again. We refer here to the famous *Excursus on the Stranger* from Simmel's voluminous book *Soziologie* (Simmel 1908). The piece he inserted there as *excursus* has likely become his most frequently quoted text. In recent years *The Stranger* has become unexpectedly topical due to its relevance for studying and interpreting the refugee crisis. It is worth noting that there is an important quantitative aspect of migration: If foreigners arrive in small numbers, they may be welcome; but if more and more of them come, sooner or later they will be perceived as a threatening group, the more so the higher their quota in percentage of the local population.

The host population, due to little or no familiarity with the newly arriving aliens, tends to expect something of them that is not normal but "strange" from a local perspective. The Strangers are frequently prejudged as being different. Consequently, seeing them from that perspective tends to become a *self-fulfilling prophecy*. Experiences are extracted from any encounter with them that seem to serve as proof of their being strange *by and of themselves*. Simmel, however, does not merely look at what may be typical of this or that individual, but rather at specific *qualities of the relationships* they enter. Accordingly, to him social reality is not inherent in the person, rather, what goes on between persons cannot simply be deduced from who they are individually.

Instead to Simmel *social relationships* have a primary *reality of their own* not to be derived from anything outside of them. That is also in the background of the observation so familiar to any student of juvenile delinquency, that group qualities cannot reliably be explained by pointing to characteristic of individual members: By themselves each young person is well behaved and reasonable, but if in their group they have the potential of producing criminal behavior together.

It is against this background that Simmel describes *The Stranger*, not as a person representing strangeness, but instead as a *participant of a strange relationship*; or similarly, he sees the poor person not as someone with a certain below-level income, but someone who is dealt with by others as being poor. In addition, we can easily see that qualities are typically attributed to a relationship according to the needs of the attributor. Defining the new arrivals as outsiders tends to make the insiders feel good and strengthens their perception of being



firmly imbedded in a collective of members who conjointly guarantee certain ideas as reliable and true by their consensus.

Unfortunately, there is reason to assume that the experienced threat toward familiar definitions of reality has the potential of causing the most emotional and fierce forms of conflict between a sedentary majority and a migrant minority culture. Certain events are defined as real and true that form the very foundation of an entire culture. Thus “falling from the faith” is not only an event crucial in the life of the individual, but rather, if it happens on a large scale, threatens the continued existence of the collective, religious or otherwise, and that explains the enormous potential for conflict.

Against this background the dynamic of refugees arriving in increasing numbers appears in a more dynamic light if seen from Simmel’s point of view. Non-empirical truths, as we find them in religious faith, in political conviction, in world views, in visions of a future of mankind etc. cannot be endowed with the weight of being real and true in any other way than by having the consensus of a large collective guarantee them. Only a church, or a nation, or a traditional region as part of a nation, or a people with a transcendental history, or similar collectives, can do that.

Those very large groups always *include the dead* who have gone before the generation of the living and who frequently gave their lives in defending as true the very content under question. An isolated visitor entering the community of the bearers of the consensus cannot and will not change that. The same is true if a small number of aliens should arrive. But if their number starts to exceed a critical threshold, they will no longer be tolerated: Either the sedentary group will force them to convert to their faith, or they will be expelled, or worse. This makes good sense sociologically, because *The Stranger* as a mass movement would question and eventually destroy the consensus and thereby the *reality guarantee* on which the shared “faith” depends.

That of course cannot be tolerated – from the point of view of the traditional culture, not by the writer of these lines – because the resulting conditions would be bearable only to the intellectual elite, who in their global orientation are correctly seen as the allies of invading *Strangers*. What tends to aggravate matters is the fact that too few people have command of the sociological knowledge that would enable them to see through all this. Consequently, more



superficial and banal topics will be proposed as reasons for political action: Securing jobs, rebuffing a threat to national security, defending ethical standards etc.

At this point of the discussion it seems as if Simmel leaves us with no hope. But that is not the case. To find a theoretical way out the impasse we must follow Simmel further, and replace the model confronting a majority population with a minority of strangers with a different model, in which two populations of equal size and power get into contact with each other based on shared *individualization*. As a result, one of them can no longer experience the other as *The Stranger*, but now they are *Strangers* to each other, their relationship as it were has become reciprocal. This new approach works only, provided we follow Simmel's premise that there is an ongoing evolution of cultures and societies. It works also, provided we look at stages following each other in social change as Simmel does.

In the original stage, i.e. in a sedentary culture before modernization, each population is in control of its own territory. It awards its members identity in return for conformity. This is obviously a give and take: The individual receives the identity (passport etc.) from the collective, and in return the unified membership can expect and enforce conformity. The visitor from outside, apart from carrying a different passport, does not belong here, can stay only under certain conditions and for a limited time, and in return is not expected to conform to what is imposed on the natives. The reliability and stability of this phase depends on the premise that there is no, or merely limited, contact between the two different populations.

As contact and exchange between individuals from the two groups increases, Simmel sees a process getting started which initiates social change *in both*. The formerly foreign groups start sending individual members into each other's territory, who at first will follow what Simmel has already described as the effects resulting from the presence of a Stranger. But competition forces both sides to emphasize unique specialties to become interesting and attractive to customers and thus, being pressured by modernization necessitates *relaxing the insistence on conformity*.

It turns out, moreover, that the number of workable alternatives in human behavior is limited, and the more individuals in both group search for novelty

and uniqueness the more they give up what has been peculiar to their group of origin. Members of both groups individualize in similar or identical fashion, and as a result the traditional differences between Group A and Group B disappear. According to Simmel's theory, this is indeed what happens, whether the people involved like it or not (Simmel 1908: 711).

It is, in Simmel's words, the rapprochement of formerly separate social circles. Rather than migrants from one group entering the ranks of the other group as *Strangers*, *individualization* occurring in both groups makes *Strangers* of them all. Thus, the traditional solidarity based on subjecting to the demands for conformity, is replaced by a modern-type solidarity based on the individual uniqueness shared by all. The importance of this segment in Simmel's theory-building justifies going back and repeating briefly a description of the stages of social evolution.

1) First stage: Two populations or large groups of people encounter each other who differ from each other in significant characteristics: All members of Group A are like each other in certain respects, but if compared with Group B they turn out to be clearly different from those. (Simmel 1908: 710). There is a generally accepted duty in each group, to cultivate a sense of solidarity within it. Also, there is consensus to minimize personal idiosyncrasies and instead to emphasize whatever is agreed upon to represent one's own group as typical. This general tendency includes, among others, language use, life style, and a positive attitude toward uniformity in getting dressed.

2) Second stage: An increase in the number of group members (Simmel, *ibid.*) and in the density of the population of a given territory results in *more competition*. To gain advantages over other competitors in his or her own group, each member finds that there is a prize to be earned for cultivating *individual traits* over against the tradition of conformity. Since people not only compete within their respective groups, but the two groups compete as well, similar *pressure toward individualization* arises in Group A as it does in Group B. This compels both groups to sacrifice more and more their traditional emphasis on solidarity based on being alike within their group and on joining force among its members. In its place they gradually move toward an alternative type of solidarity based on being different and on seeing in that an added chance to cooperate.

3) Third stage: What one may want to call a trans-group-solidarity makes more and more people realize that – no matter from which group they originated – they share what is *fundamentally human*. As a result, more and more individuals recognize a) that there exists only a limited number of options available to them as humans, options how to behave ethically and successfully, and b) that the other individual, even though he or she may have individualized following a distinctly different path, ends up following an option that the observer can visualize him- or herself also having followed. As a result, as was stated above, in this third stage the traditional difference between Group A and Group B collapses and a new basis for consensus and solidarity emerges.

It is remarkable to note how crucial aspects of theory building are condensed in Simmel's three texts on a) *The Stranger*, on b) *Individualization* (Simmel 1908: 709ff.), and on c) *Competition* (Simmel 1903), and how they merge in his approach toward change and modernization. The arriving *Stranger* encountering what is described here as the first stage is, so to speak, the precursor of individualization. He is the proto-type of the non-conformist, and at the same time the propagandist for shared characteristics of all human kind. In a religious context he can be compared to the proverbial prophet, who is experienced as anything but popular, and certainly not welcome. Typically, no one listens to him in his own country. What do *prophet* and *Stranger* have to offer that triggers such ambivalent reactions?

The *Stranger's* presence alone ushers in new and unheard-of ways of life. The persons welcoming his or her arrival with reservations may not have a clear view of what to expect in the medium and in the long run. The newcomer brings new options, but at the expense of a loss of uniformity, of consensus, and of solidarity in the domain of the existing traditional in-group. What used to be peculiar to it, what used to be the basis there for pride and cultural continuity is put into question and is eventually lost or *relegated to archives* and to a museum. Competition enforces individualization, makes self-cultivation the condition for upward mobility, and puts a heavy burden on those, who simply wanted to live like their forebears and enjoy a familiar life in peace and quiet.

The very group for which ancestors gave their lives, the group that awarded identity to friends and family becomes irrelevant. Finally, globalization compels everyone to become a *Stranger*, and be willing to migrate, and live and succeed anywhere on this globe. And many a contemporary, who has never heard about

Simmel, and who has no notion, that these things may be going on now or soon, may nevertheless have a sense, that it is *The Stranger* who ushers in all this and more. How then, can we in good faith expect all our contemporaries to happily welcome the Stranger?

The widening of the range of opportunities for the native initiated by the mere presence of *The Stranger* is realized only at the expense of consensus, solidarity, and inner unity of the respective group. The effects of that ominous alternative are to be felt in both groups: Their membership becomes more and more individualized, and the condition of being *The Stranger* applies to everyone. As a result, the two groups become more and more similar, and because of that it does not make any difference any more, which group the individual belongs to.

That is, however, experienced in various ways: While some see that trend as *liberating* them, others feel *threatened* by it. *The former group* will see in *The Stranger* the person with whom they can identify, because he or she too has emancipated from the guardianship of traditional superiors, as the migrant was compelled to do. *The latter group* will serve as a recruiting base for persons with anti-migration sentiments. Men and women who do not want to move in the direction of *modernization by individualization* seek for closeness with like-minded persons who conjointly pull back into the seemingly more secure membership in conventional groups with traditional religious or political ideologies defining them.

This trend can be extrapolated in the direction of two antagonistic social “classes:” One of them has become globalized and enjoys the potential of finding like-minded individualized persons anywhere in this world who share the impetus of cultivating their personal uniqueness. The other “class” feeling attacked by the specter of a globalized humanity and fear the implied threat levelled by more and more Strangers against the reliability and trustworthiness of familiar religious and political ideas.

Simmel’s *Excursus on the Stranger* has inspired many sociologists to follow his approach to social change. As then president of the German Sociological Society, Stephan Lessenich gave a talk referring to Simmel to the attendees of the 38th Convention of that association in Bamberg, Germany, on September 26, 2016. He started, as Simmel did, by asking what it is that makes the

foreigner appear strange to us: It is not the way he or she looks, eats and drinks, not even what *Strangers* think or believe, but the sheer fact that they are suddenly there.

Accordingly, what is strange about them is not that they come and go soon after, but, as Simmel also wrote, that they come and stay. We like to live with those who have always been there, who were there even before we arrived on the scene. For *somebody* to show up, after we had already been there for quite some time, is a novel experience to us; it is moreover not fitting, and it is rather annoying. Well, what does not fit will be made to fit. The newcomer must adjust to the natives. But if that happens rather quickly, then even that causes opposition: This stranger simply pretends to be one of us, he or she fakes the native ways, and that is not acceptable. In any case, the arrival of the outsider signals change, and – as Lessenich jokingly points out – nobody has really asked us, if we want change.

Regardless of whether he or she wanted that or not, by leaving the familiar former native environment that was their home prior to migration, *The Stranger* changed him- or herself. At this point Lessenich reminds us, that being able to change, being flexible and willing to adjust to novel challenges, is precisely what is expected and required by the labor markets and other contexts in our late phase of modernization. In a dialogue between natives, one of them trying to explain to the other why a new job and a new apartment, possibly even a new intimate relationship was on the agenda, the words may be used: *I wanted some change*. Here we can find a point of entry for diagnosing inner conflict: We would deep inside much prefer to remain who we are, or – as Lessenich puts it – who we *think* we are.

These deliberations bring us to the fate of the refugee in late modern active society. The conditions of “late modernity” require precisely the characteristics so typical of The Stranger: Initiative and innovation, mobility and willingness to change, activity and flexibility designate what is much in demand in the placement ads, and it is what drives the postmodern labor market. The moving individual is much in demand. The person willing to try something new, the entrepreneur, big or small, shapes the role model of our time: To embrace what is novel, to invest in the future, to face risks, those are the qualities which the locals as well as the natives know to be in demand today.

Against this background, so convincingly sketched by Lessenich, recent political debates about migration and refugees must cause raised eyebrows: In principle the refugees who courageously leave behind all they had and are willing – and usually also compelled – to start a new life, match the locally desired requirements of mobility and flexibility quite closely. Then, why cannot the natives welcome *The Strangers* as the embodiments of what is expected of everyone, native or newcomer? Is it because the refugee represents those principles like seeking change and taking risks in a *more convincing way* than the native, and because *that* makes the latter fear for him or her to be the more credible innovator? Is that the real reason why the foreigners are accused of taking away job opportunities? Or is it peaceful competition with the stranger that assures a society of making progress?

#### **4. Businesses compete for the approval of the customer**

Even though competition in the world of economics is the most familiar application of Simmel's multi-level approach to conflict, it will be presented here at the end. It is obvious to Simmel, that businesses, offering goods and services on a market, should compete to gain the approval of the customer and thus perform a non-violent type of conflict to the advantage of the latter. It is therefore Simmel's intention in his article on competition, to "demonstrate how fighting is woven into the web of social life, how it is a particular manner of interaction influencing the unity of society" (Simmel 1903, page 1009).

Simmel describes two different types of conflict:

He who fights with another in order to gain that person's money, spouse, or reputation conducts his actions in a different form, using a totally different tactic, from that of him who competes with another for making the money of an audience flow into his own pockets, for winning the favor of a woman, for making himself more famous by his deeds and words (ibid.).

He who damages or even destroys his adversary on purpose and directly, is not competing, rather his direct attack would *deprive him of a potential competitor*. Competition is thus an *indirect form of fighting*.

Next Simmel distinguishes between two types of competition in general. The first is different from any direct confrontation in that it does not suffice to be the

winner, to decide the confrontation in one's own favor. What matters is in addition to win the *approval of the customer* or other audience to the struggle between the competitors:

Competition of this kind is distinctly colored by the fact that the outcome of the fight in no way fulfils the purpose of the fight, as would apply to all those cases in which fighting is motivated by rage or revenge, punishment or victory as an idealistic end in itself (ibid.)

The second type of competition may be one step further removed from direct fighting. Here no one aims any force or energy against his opponent but tries to deploy his best possible performance while – on the surface – ignoring the competing party. Maximizing one's efforts is motivated, however, by

the mutual awareness of the opponent's performance; and yet, if observed from the outside, seems to proceed as if there were no adversary present in this world, but merely the goal... One fights the opponent without turning against him – without touching him, so to speak (ibid.).

Already in these opening remarks Simmel chooses his illustrations from different venues of social life: from commerce of course – and that was to be expected – but also from erotic interaction (two men competing for the attention of a woman), from religion (two denominations competing for membership of the faithful), and from the physical performance in sports. What competitive activities in these various areas of human activities have in common is the *transformation of intentions of the potentially selfish individual into some common good*:

In this manner, subjective antagonistic impulses induce us to realize objective values, and victory in the fight is not really the success of that fight, but rather precisely the realization of certain values that lie beyond fighting (ibid: 1011).

Simmel sees here advantages for the community, in which the conflict occurs, advantages that only competition can generate. If the conflict is of a different nature, and if “the prize to be won in the fight is originally in the hands of one of the two parties” (ibid.) rather than within the domain of the customer or another kind of audience, society is left with “only what remains after subtracting the weaker power from the stronger” (ibid.).



Simmel expands on the idea that activities undertaken by an individual for purely subjective reasons have the potential of resulting in objective advantages for society. This is, however, not merely a confirmation of the invisible hand which Adam Smith saw at work behind the selfish actions of individuals, it is for Simmel a philosophical principle of a much more general scope. In fact, Simmel illustrates his point by referring to examples from religion, “erotic pleasure” (ibid.), and scholarship. In each of these domains individualistic interests have the potential of resulting in an increase of the common good. “Scholarship, for instance, is a content of the objective culture, and as such a self-sufficient end of social evolution, realized by means of individual curiosity and drive for new insights” (ibid.).

All these advantages can only be achieved provided *conflict occurs in the specific form of competition*. That means, as Simmel has explained before, that “the goal of competition between parties in society is nearly always to attain the approval of one or many third persons” (ibid: 1012). This is achieved in part by

this incredible effect of socializing people: it compels the competitor, who finds his fellow competitor at his side and only as a result of that really starts competing, to approach and appeal to the potential customer, to connect to him, to find out his weaknesses and strengths and to adapt to them, to find or to build all imaginable bridges that might tie the producer’s existence and performance to the potential customer. [...]. The antagonistic tension against the competitor sharpens the merchant’s sense for the inclinations of the public into an almost clairvoyant instinct for coming changes in taste, in fashion, in interests (ibid.).

It is the socializing effect of competition that educates people to be good competitors and thereby to be the producers of valuable services for society “through artfully multiplied opportunities to make connections and gain approval” (ibid: 1012f.).

Simmel’s article becomes more specifically sociological when he suggests that “the... structure of social circles differs from one to another, according to the degree and type of competition they permit” (ibid: 1014). Competition is frowned upon in associations that are based on a shared origin, like the family. While “children may compete for the love... of their parents” such occurrences would be peripheral and normally “not be related to the principle of family life. This principle is rather that of organic life; organic relationships, however, are ends in



themselves: they do not point beyond themselves to an external goal for which family members would have to compete” (ibid.)

“The other sociological type that excludes competition is exemplified by the religious congregation” (ibid.) There competing is superfluous, because, “at least according to Christian thinking, there is room for all in God’s mansion” (ibid.). Simmel here admits, however, that under certain religious conditions people may “compete for one particular prize... Success is indeed tied to some kind of previous performance, but the difference in success is unrelated to the difference in performance” (ibid.).

Simmel risks the shocking comparison between the struggle for salvation and gambling: “The *chosen* as the result of religious predestination or the *winner* in gambling will not be hated by him who was defeated, rather he will be envied; due to the mutual independence of their performance both are separated by more distance and by *a priori* indifference toward each other than is the case if they compete in business or in sports” (ibid: 1015). In this context it is also an additional argument in favor of competition, because in the absence of competition “envy and embitterment will prevail” (ibid.).

It is striking, not only how frequent reference is made in this article on competition to *religious* phenomena, but even more so that Simmel deals with competition as a topic in some of his writings in the *sociology of religion*. This is the case in Simmel’s article *A Contribution to the Sociology of Religion* (Simmel 1898) and, on a less optimistic note about competition, in his monograph *Religion* (Simmel 1912) both available in English (Simmel 1997):

Asking members to forego competition entirely occurs in those cases where the socialist principle of a unified organization of all labor and the more or less communist rule of equality of all labor contracts become a reality (ibid: 1016).

Because competition is based on the “principle of individualism” and motivated by the self-interest of the competitor, it is difficult to coordinate it with the social interest common to all... Therefore, competition cannot be confronted and contradicted by making it face off with the principle of a solely dominating social interest, but rather by looking for alternative techniques that may be derived from the social interest, and which we may call socialism in the narrower sense (ibid.).

Simmel associates with socialism something quite different from how the term is used by us a century later. He explains in detail that he means a general suppression of individual impulses and sees it most perfectly realized “among the civil servants of government or among the personnel of a factory” (ibid.). Discussing it under the label socialism, Simmel writes:

This socialist mode of production is nothing but a technique to achieve the material goals of happiness and of culture, of justice, and of perfection. It must yield to free competition wherever the latter appears to be the more practical and more appropriate means (ibid: 1016f.).

Devoid of any political or ideological point of departure, competition and socialism to Simmel are *alternative techniques of organization*. In a pragmatic way he wants them to prove themselves by demonstrating which of the two is more efficient in a historical and organizational context. In this way Simmel wants the two to compete for better results:

This has nothing to do with political party preference, but rather with the question of whether satisfying a need, creating a value, shall be entrusted to competition between individual energies or to the rational organization of such energies (Simmel 1903, 1017).

Simmel suggests a sober rather than an emotional approach toward socialism and “by admitting to the merely technical character of this social order, socialism is compelled to abandon its claim of being a self-justifying goal and arbiter of ultimate values, and thus ought to be put on the same level with individualistic competition” (ibid.). Kant and Nietzsche stand for the highest esteem for the peerless individual; they are the antipodes to the socialist state of mind. Simmel is obviously closer to them than he is to Marx.

Simmel moves from the question under which conditions competition should be eliminated to the empirical and political problem of accepting competition in principle but as it were purifying it by making certain tools and practices illegal. This brings him “to the formation of cartels... a point at which companies are organized no longer for fighting for a share of the market, but rather for supplying the market according to a joint plan” (ibid: 1019). Simmel points to the difference between the guilds and cartels. He mentions a simple criterion for outlawing certain agreements between competitors and argues that “achieving complete control of the market results in making the consumer dependent and,

as a consequence, in making competition as such superfluous" (ibid.).

Simmel expects governments and ethical imperatives to *purify competition* by extracting from it components that are not essential to it. He also expects them to contribute to modern society by leaving competition intact and by guaranteeing "its continues existence" (ibid.) It is Simmel's considered opinion, that

society does not want to do without the advantages that competition between individuals entails for it, which by far exceed the disadvantages it incurs by the occasional annihilation of individuals during competition (ibid: 1020).

For competition to be able to function in society, it needs to be governed by prescriptions that originate from legal as well as moral sources. "From both sources, there spring imperatives that regulate human conduct toward one another, imperatives that are not social in the conventional sense of the word – yet they are sociological – and it is due to them that the whole of human nature finds its proper place in the ideal form of a thou shalt" (ibid: 1022). Here Simmel hints at a fundamental conviction of his that ties sociology to ethic. Reality, as experienced by humans, is necessarily socially constructed.

This can be understood against the background of his critique of Kant, particularly his rejection of the Kantian categorical imperative

Whatever advantages accrue to us at the expense of others, whether as the result of favors others grant us or of opportunities that open, of sheer coincidence or of a good fortune that we may experience as foreordained, we will take none of these with such good conscience as when what we have coming to us is simply the outcome of our own doing... This is probably one of the points at which the attitude toward competition presents itself as one of the decisive traits in modern life.

This sentence is the beginning of Simmel's final paragraph in his 1903 lecture "Soziologie der Konkurrenz", which summarizes and ends a well-organized discussion of competition as a peaceful form of conflict in commerce.

### **Summary: Comparison of the levels of conflict**

On level one in this paper the alternative forms of a) *religion*, b) *art*, and c)

*scholarship*, and in a special way, also d) *reality*. are *alternative world views*. Simmel points out that it is against logic to assume that any one of those can contradict the other, because each must claim to *represent the whole* in its own way. They can compete in the path they select for achieving that each in their own way.

On level two being strange and appearing in everyday life as a stranger is a *form* which is ascribed to a person in social interaction. By competing, the strangers not only perform a service for the other members of society but in the process they themselves also change and advance. This creativity provides part of the flexibility needed for cultural and social *progress*.

On level three competition is observed, particularly in the world of business, where it is most well-known and generally accepted. Here too, Simmel adheres to his evolutionary thesis, that some type of conflict needs to be present in society. Modern humans live under the moral obligation to determine, develop and abide by the most cultured and advanced type of conflict.

All three levels imply the discouragement of complacency rooted in a misguided defense of a *status quo*. All three encourage the constant search for adequate solutions to the social problems that lead to conflicts.

## References

Goffman E. (1974), *Frame Analysis – An Essay on the Organization of Experience*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Helle H. J. (2018), *Explaining what happens in society today – Textbook on Georg Simmel*, Internet: Amazon.com/Books

Riesman D. et al. (1965), *The Lonely Crowd – A Study of Changing American Character*. 13<sup>th</sup> edition, Yale University Press, New Haven and London.

Simmel G. (1898), „A Contribution to the Sociology of Religion, translated in (Simmel 1997) (see below).

Simmel G. (1903), „Soziologie der Konkurrenz“, *Neue Deutsche Rundschau*, XIV, pp.1009-1023. Translation: Sociology of Competition by Georg Simmel, Introduction 945-956, Translation 957-978 in: *Canadian Journal of Sociology / Cahiers Canadiens de Sociologie*, 33 (4) 2008.

Simmel G. (1908), *Soziologie – Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (See there: Exkurs über den Fremden S. 685-691.) Leipzig. Translation: Simmel G. (2009) *Sociology – Inquiries into the Construction of Social Forms*, 2 volumes, Brill, Leiden.

Simmel G. (1912), *Die Religion* (Series title: Die Gesellschaft, edited by Martin Buber), 2nd edition (1st edition 1906), Rutten und Loening, Frankfurt/M.

Simmel G. (1923), *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie* (Reprint of 5th edition of 1905. 1<sup>st</sup> edition 1892, Duncker & Humblot, Leipzig.

Simmel G. (1997), *Essays on Religion*, Yale University Press, New Haven & London.



## **Georg Simmel and the Synthesizing Effects of Competition**

*Some Reflections on the Connection of Life and Work*

**Claudius Härpfer \***

### **Abstract**

In 1903 Simmel published his short study on the sociology of the competition, after the competition for the succession to the important chair of Georg von Gizicky in Berlin at the end of the years '90. On that situation he was defeated by Max Dessoir, a doctoral student of Wilhelm Dilthey, the latter in stark contrast to Moritz Lazarus, Simmel's teacher. So the competitive episode was part of a larger conflict. The article attempts to place Simmel's study on competition against the background of the biographical vicissitudes of its author. First, it traces the sociological nature of competition, which differs from conventional conflict in its triadic form, after it shows that if oriented to a common goal, competition has a socializing effect on the social circle of competitors. A concept that, in fact, seems to arise from the personal story that involved Simmel, given that the competition mentioned improved the condition of all the contenders involved and on the other hand, had a society-forming effect.

Nel 1903 Simmel pubblicò il suo breve studio sulla sociologia della competizione, dopo che il concorso per la successione alla importante cattedra di Georg von Gizicky a Berlino alla fine degli anni '90. In quella circostanza fu sconfitto da Max Dessoir, un allievo di Wilhelm Dilthey, quest'ultimo in forte contrasto con Moritz Lazarus, maestro di Simmel. Quindi l'episodio competitivo faceva parte di un conflitto più ampio. L'articolo tenta di collocare lo studio di Simmel sulla competizione sullo sfondo della vicenda biografica del suo autore. Per primo traccia la natura sociologica della competizione, che differisce dal conflitto convenzionale nella sua forma triadica; poi mostra che se orientata a un obiettivo comune, la competizione ha un effetto socializzante sulla cerchia sociale dei concorrenti. Un concetto che, appunto, sembra nascere dalla vicenda personale che coinvolse Simmel, dato che la competizione menzionata migliorò la condizione di tutti i contendenti coinvolti e per altro verso ebbe l'effetto di amalgamare i partecipanti alla medesima cerchia sociale and on the other hand, had a society-forming effect".

---

\* Claudius Härpfer works as postdoctoral researcher and lecturer at the Department of Social Sciences of Goethe-University Frankfurt, Germany. His research is focused on the history of sociology, the philosophy of the social sciences and network theory. His publications include: "Weber and Simmel on the formation of norms, rules and laws" (co-authored with T. Kaden, in: *Journal of Classical Sociology* 17, 2017, pp. 116-126), *Max Webers vergessene Zeitgenossen* (co-edited with Gerhard Wagner 2016), "Neo-Kantianism and the social sciences: From Rickert to Weber" (co-authored with Gerhard Wagner, in *New Approaches to Neo-Kantianism*, ed. N. de Warren and A. Staiti (2015) and *Georg Simmel und die Entstehung der Soziologie in Deutschland* (2014). The author wishes to thank Sharon Oranski for the English revision of the paper. Email: [haerpfer@soz.uni-frankfurt.de](mailto:haerpfer@soz.uni-frankfurt.de).

## Keywords / Parole chiave

Georg Simmel, competition, triads, conflict, biography  
Simmel, competizione, triade, conflitto, biografia

## Introduction

Although Georg Simmel is a sociological classic of the first order, relatively little is known about his life, since all his personal documents were lost in the 1940s (Kramme 1992; Rammstedt 2004; Simmel 2005a, 1023-1029). Nevertheless, it is possible - with all due caution - to observe here and there a connection between his life and work. The sociologist and philosopher of life and culture reflected on his everyday experiences in his studies and events in his life influenced his choice of topics. For example, it was surely no coincidence that he wrote a paper on the psychology of women in the year he married (Simmel 1890) or that he – who spent most of his life in Berlin – reflected on modern city life (Simmel 1903a). This relationship between life and work also applies for his “Sociology of Competition” (Simmel 1903b) first published in the *Neue Deutsche Rundschau* in 1903. Simmel then incorporated it in his unfinished treatise on conflict, which first appeared in 1904 in the *American Journal of Sociology* (Simmel 1904) when he revised it in the course of writing his *Sociology* of 1908 (Simmel 2009; cf. Simmel 1992). As part of the treatise on conflict, it has been translated by Kurt H. Wolff and available to the English-speaking world since 1955 (Simmel 1955). This text was highly influential not least due to Lewis Coser's *The Functions of Social Conflict* (Coser 1956) and conflict became one of the Simmel-inspired “key themes of American sociology” at that time (Pyythinen 2018, 168). In the current discourse on the sociology of competition, however, Simmel is only rarely mentioned (cf. e.g. Werron 2010; 2014; 2015).

Competition is, of course, an important form of modern life and – given the relevance of the concept in economics since the 17th century – to concern himself with it seemed obvious in the aftermath of his *Philosophy of Money* (Simmel 1978). Then again, prior to the study's publication Simmel had been the losing candidate in an important competition for an associate professorship in Berlin. His writings reveal that he began to deal with the phenomenon of competition at that time and his biographical situation sheds new light on some of the statements in that specific text. Below I will first outline the essence of Simmel's theory of competition with its triadic structure that has a synthesizing effect for the social circle in which the competition takes place. I will then endeavour to apply these concepts to the period in Simmel's life when he



developed these ideas.

## 1. The triadic structure of competition and its synthesizing effects

Especially in the wake of works by Charles Darwin and Herbert Spencer, the concept of competition was broadly discussed in the social sciences in the 19th century. Simmel occupies a special position in this discourse (cf. Rammstedt 1976), since he does not see competition as part of the struggle for existence and scarce goods, but rather views it as a form of indirect conflict (Simmel 2009, 258; cf. Simmel 1992, 323). “The pure form of the competitive context is above all not offensive and defensive – for the simple reason that the prize for the contest is not held by one of the opponents.” The person who struggles with another “to acquire that person’s money or spouse or reputation proceeds in altogether different forms, with a completely different method, than when one *competes* with another”. While in other types of conflict defeating the opponent “is the price of victory itself”, in the case of competition Simmel sees two other combinations. In the first, “the defeat of the competitor is the temporally first necessity, because this defeat in itself just does not yet mean anything, but the goal of the whole action is reached only through the presentation in itself of value entirely independent from that fight.” To illustrate this, Simmel uses the example of a tradesman who brings his competitor into discredit and has not yet gained anything. The second type differs even more from other forms of conflict. Here, “the conflict generally consists only in each of the contenders striving for the goal for oneself, without expending any effort on the opponent” (Simmel 2009, 258-259; cf. Simmel 1992, 323-324). Examples could be a runner who tries to run as fast as he can or a tradesman who lowers the prices for his goods.

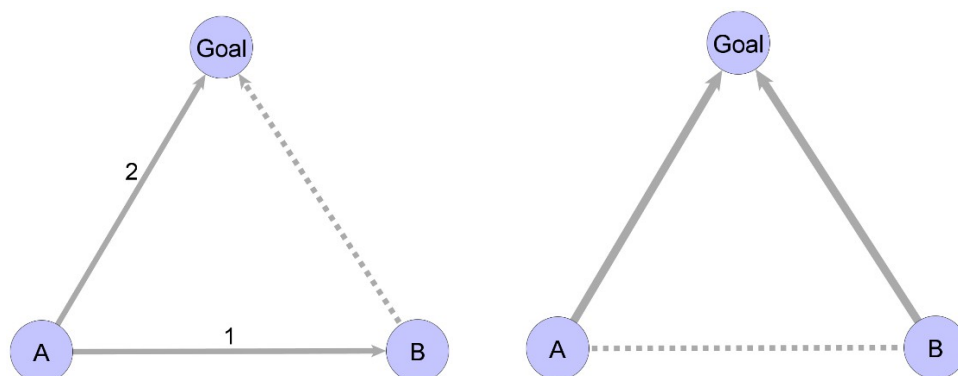


Figure 1: The two types of competition

In contrast to one man fighting against another, in both forms of competition we always have a triadic structure. This has a number of consequences. In his

study on the quantitative determination of the group, Simmel addresses the peculiarities of triadic relationships.

Where three elements – A, B, and C – form a community, the direct relationship, for example, between A and B, is supplemented by an indirect one through their common relationship to C. This is a form-sociological enrichment, that each two elements, besides being bound by the direct and shortest line, is also yet bound by a refracted one; points at which they can find no immediate contact are created in interaction with the third member to whom each has a different perspective and unites each in the unity of the third personality; divisiveness that the participants cannot straighten out themselves are repaired by the third member or by its being dealt with in an encompassing whole (Simmel 2009, 93; cf. Simmel 1992, 114-115).

The third element, however, does not necessarily have to strengthen the direct link between the other two but instead can also disrupt it. In his study, Simmel developed forms of triadic relationships in which the third element pursues different goals that can go in one direction or the other, be it that the third element is an impartial mediator, acts as the ‘tertius gaudens’ or plays the two competitors off against each other in order to dominate them (Simmel 2009, 101-128; cf. Simmel 1992, 125-159).

However, this does not exhaust the significance of the third element in Simmel’s *Sociology*, since this is constitutive for the very existence of society (cf. e.g. Freund 1976, Bröckling 2010). Simmel also uses triadic patterns in his transcendental argument to justify the possibility of society. The first sociological a priori already establishes a triadic structure by supplementing one’s knowledge about the other person by relating him or her to a common circle to which he or she belongs (Simmel 2009, 43-45; cf. Simmel 1992, 47-50). In this way, the other person is associated with the qualities that the subject associates with the circle to which it ascribes the person. These can be uniting as well as dividing properties. Only through this triadic structure can society be formed, since it provides a certain stability over time and a certain tension between individuals. This brings the element of dynamics and synthesis into play.

If Simmel is especially interested in the second form of competition, where there is no direct contact between the two adversaries, this is because he considers this to be of enormous value for the social circle in its purest form. In this form, “the subjectivity of the end goal becomes most wonderfully intertwined in this form with the objectivity of the end result”. The parties and their conflicts become part of “a supra-individual unity of a material or social nature”. The competitors struggle against each other without directly opposing their

opponent. “Thus the subjective antagonistic incitement leads us to the realization of objective values”, whereas “the victory in the contest is not actually the result of a *fight*, but simply the realization of values that lie beyond the conflict” (Simmel 2009, 260; cf. Simmel 1992, 325).

While sociological approaches to competition emphasize very different aspects (cf. e.g. Mannheim 1929; von Wiese 1929) Simmel focuses on its tremendous society-forming effect. He even considers conflict in general not necessarily as dissociating, since the dissociating effect is the cause of the dispute but not the conflict as a social form itself (Simmel 2009, 227; cf. Simmel 1992, 284). Competition “forces the candidate, who has a competitor nearby and frequently only then becomes an actual competitor, to meet with and to approach other competitors, to combine with them, to explore their weaknesses and strengths and to adapt to them, to seek out or to construct all the bridges that could combine one’s own being and capacity with theirs” (Simmel 2009, 261; cf. Simmel 1992, 327). In other words, by participating in the competition the rivals form a social circle and by their actions develop more and more sociologically relevant characteristics. This results in an ever more precise definition of the social circle and finally the formation of norms and a common honour. Competition here differs from classic dispute in particular in that it is oriented towards a common goal. This is why it is already based on a set of applicable rules and has its synthesizing, society-forming effect.

Simmel refers to competition as “an interweaving of a thousand social threads by the concentration of consciousness on the desire and emotions and thinking of one’s fellow human beings, by the adapting of supply to demand, by the ingenious manifold possibilities of winning connection and favor” (Simmel 2009, 262; cf. Simmel 1992, 328). This terminology is reminiscent of the constant connecting and loosening of social threads through the interaction of the “atoms of society” as which he conceives individuals in his “The Problem of Sociology”, where they are reduced to being merely the location “where social threads link” (Simmel 2009, 33 & 20; cf. Simmel 1992, 33 & 14). This does, of course, highlight the problem that competition is one form of sociation among many, which takes place in small everyday situations as well as in large and lasting relationships. This naturally makes it difficult to analyse competition using Simmel’s theoretical approach. This said, a relatively long and important episode in Simmel’s life will be used below to illustrate the function of competition.

## **2. A competitive situation**

The competitive situation that Simmel had to face in the mid-1890s concerned

the succession of Georg von Gizycki, who held an associate professorship in ethics at the university in Berlin until his sudden death in March 1895 (cf. Gerhardt et al. 1999, 125). The key facts regarding this matter were first made accessible in Köhnke's superb book about the young Simmel based on university records. They have meanwhile also been printed as excerpts in the 24th volume of the Georg Simmel Gesamtausgabe (cf. Köhnke 1996, 360-379; Härpfer 2014, 143-150; Simmel 2016, 231-269). After the post left vacant by Paul Deussen in the philosophy department in Berlin had not been filled, it was to be expected that one of the four private lecturers in that department would be appointed as associate professor. Two of them were unsuitable. Simmel's serious rival was Max Dessoir, who habilitated in 1892 with a thesis on Nicolaus Tetens (Gerhardt et al. 1999, 238-242) and was a student of Wilhelm Dilthey, who supervised Dessoir's doctoral thesis on aesthetics. It was at this time that Simmel raised the question of competition in his works. In May 1896, Simmel anonymously expressed his opinion on the question regarding the private lecturers and lamented the numerical mismatch between private lecturers and professorships, saying that on the one hand this mismatch prevented qualified applicants from rising beyond the status of private lecturer, while on the other hand a "wild competition" for the professorships developed: a "scurrilous job hunt" that drove private lecturers to concentrate their "entire life interests" on the question of promotion (Simmel 2005b, 320).

A few years later in his "Sociology of Competition" and in the aftermath of the competitive situation in which he had found himself, he slightly sized down this "wild competition" in its scientific context and spoke of relative competition in the form of the second type mentioned above. Almost every competition "occasioned by ambition in the scientific realm manifests a conflict that is not directed against the opponent but towards the common goal" and so it happens that "it is assumed that the knowledge won by the victor is also gain and advancement for the loser" (Simmel 2009, 259; cf. Simmel 1992, 326). In the case of science, there is a "harmony of interests between the society and the individual", since for the individual "the entirety of the science at hand including the part of it worked on by the individual self is merely a means for the satisfaction of the individual's personal drive for knowledge" (Simmel 2009, 260-261; cf. Simmel 1992, 326-327).

Just as Simmel incorporated the competition, which – compared to his anonymous statements – had now been assessed more positively in general in 1903, in the chapter on conflict in 1908, this competitive situation in the mid-1890s was also burdensome because it took place within a larger conflict. Bored by Eduard Zeller's school philosophy, Simmel studied under the two outsiders in Berlin's philosophy department: Moritz Lazarus and Heymann

Steinthal, whom he considered his primary philosophical teachers. He wrote a (rejected) doctoral thesis on folk psychology and took his first steps in academic writing in their scientific journal, the *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (Köhnke 1984; Härpfer 2014, 80-105). As a result of his affiliation to this social circle, Simmel was exposed to “suggestions of an unfavorable type” (Simmel 2009, 240; cf. Simmel 1992, 300) by Wilhelm Dilthey, because Dilthey and Lazarus had a common history.

Private scholar Lazarus, who at that time lived in Berlin, was one of Dilthey's most important teachers from 1855 onwards. Close friendship was followed by gradual estrangement and then a final breach over the subject of folk psychology as a science as propagated by Lazarus and Steinthal (Lessing 1985; Belke 1971, LIII-LXI). In 1864/65, Dilthey drafted a plan for a small book “contra Lazarum et Lazaristas, Millium etc.” that evolved over the years and is today regarded as preparatory work for his *Introduction to the Human Sciences* (Dilthey 1933b, 218; cf. Dilthey 1933a; Lessing 1985). What exactly happened during Simmel's first habilitation colloquium at the beginning of 1884, in which the young candidate was incapable of curbing his temperament and became “rough” (Simmel 2008, 21), can no longer be completely clarified today but certainly did the rest to consolidate Dilthey's opinion of him. In this case, the properties ascribed to Simmel due to his membership of a specific social circle were therefore confirmed by Dilthey in the course of their further contact. As Dilthey had been appointed in 1882 as successor of Rudolf Hermann Lotze to the chair of theoretical philosophy in Berlin (Gerhardt et al. 1999, 109-110), he was Simmel's superior as far as his employment was concerned.

Simmel reacted to Dilthey's lasting rejection by joining a social circle of better repute in about 1889: the circle around Gustav Schmoller. It was in Schmoller's seminar on national economics that Simmel began his studies which finally led to his *Philosophy of Money*, while Schmoller for his part paid closer attention to sociology (Dahme 1993). At the time, Schmoller had assumed a powerful position in science politics. He was chairman of the Association for Science Policy, editor of the important *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* and not least a good, long-standing friend and companion from common Strasbourg times of Friedrich Althoff, the ministerial official responsible for academic appointments in Prussia, and also his advisor (Brinkmann 1937, 115-119; Brocke 1980; Härpfer 2014, 116-138). Schmoller was also known for his committed support for his students (cf. Breysig 1962, 47-50).

Just as Schmoller advised Althoff in matters concerning national economy, Dilthey was also his advisor, but in this case in matters related to academic

appointments in the field of philosophy (cf. Dilthey 2015). Schmoller and Dilthey knew each other at the latest since the late 1860s and had similar interests (Brinkmann 1937, 75; Hintze 1928), as is reflected not least in Schmoller's joint review of Carl Menger's *Investigations of the Method of Social Sciences and Economics in Particular* and Dilthey's *Introduction to the Human Sciences* (Schmoller 1883). That historical economist Schmoller did not act to relieve the tension and mediate between the two philosophers Dilthey and Simmel may be due to the fact that because of his young colleague's enormous self-confidence Schmoller was not entirely unbiased towards Simmel either (Schullerus 2000, 232-233).

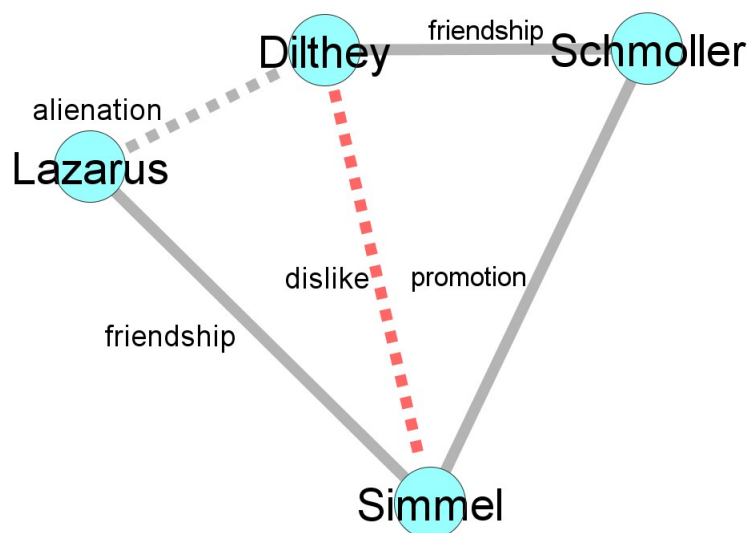


Figure 2: The initial conflict

When the competitive situation arose in Berlin, the appointments commission discussed two candidates who both laid themselves open to criticism. With his two-volume *Introduction to the Moral Sciences. A Critique of Ethical Basic Concepts* (Simmel 1892/93), Simmel (private lecturer since 1885) had already published an extensive opus in the field of ethics and distinguished himself to a certain degree as a sociologist. However, he had a reputation in the faculty as a critical and corrosive spirit. In addition, he garnished his early writings with implicit and explicit polemics and allusions to Dilthey's *Introduction to the Human Sciences* (Köhnke 1989; 1996, 380-397). Dessoir (private lecturer since 1892), on the other hand, was part of the "clique" around Dilthey, the decision-maker in this matter, but did not so far have sufficient experience in the field of ethics (Simmel 2005a, 173-174; Herrmann 1929, 78), since he had become an aesthete on Dilthey's advice (Dessoir 1946, 31). In addition, he had a reputation for lacking the moral substance required for a professorship in ethics because he was unnecessarily engaged in a literary and apologetic way with the current



oral sex statistics of Berlin's prostitutes (Diels et al. 1992, 132-133). Both candidates, needless to say, did their equal best to maintain a good relationship with ministerial official Friedrich Althoff mentioned above (cf. Simmel 2005a, 65, 146-147; Dessoir 1946, 206-208).

Just as economist Schmoller had his reservations as far as Simmel was concerned but wanted to promote him nevertheless, so Dilthey wanted to promote Dessoir although he was aware of his lack of logical sharpness and scientific accuracy (cf. Gerhardt et al. 1999, 239). This criticism was discussed in the appointments commission to the extent that both opponents were marred to such a degree that the professorship was to be reallocated from ethics to aesthetics and the personnel issue postponed (Simmel 2016, 233-234). One year later, a commission was set up to appoint the new professor of aesthetics, which, however, now no longer included either Dilthey or Schmoller. The post was awarded to Dessoir, the second-choice candidate, in October 1897 (Dessoir 1946, 36; Simmel 2016, 238-239). Simmel, who had stepped in during the summer to take over Dilthey's logic lectures while he was ill (Simmel 2012, 1034), was not on the list at all. Yet even for him the competition was rewarding, since in 1898 a commission was formed with the task of applying for an associate professorship for Simmel, to which Dilthey and Schmoller again belonged. That convinced anti-Semite Ludwig Elster used these efforts in his second attempt to force Simmel to forego his salary (Simmel 2016, 257-258) was part of another conflict.

### **3. Syntheses**

This competitive situation forced both adversaries to devote themselves to a greater degree to their social circles. As Simmel stated, many "kinds of interest that ultimately hold the circle together from member to member seem to be vital only with the expansion and individualization of society, when the need and the heat of competition force them onto the conscious subject" (Simmel 2009, 262; cf. Simmel 1992, 329). Dessoir started to publish further papers in the area of aesthetics (Herrmann 1929, 78-80) and Simmel started to publish articles in various journals and expanded his area of influence. Several years passed and Simmel became more and more well-known, since he had started to write short articles in a number of magazines for a broader audience (Härpfer 2014, 75). Over time, even the situation between him and Dilthey improved. In the notes published posthumously regarding his preparations for a second edition of the *Introduction to the Human Sciences*, Dilthey explicitly excluded Simmel when he polemicized against sociology (Dilthey 1933a, 420).

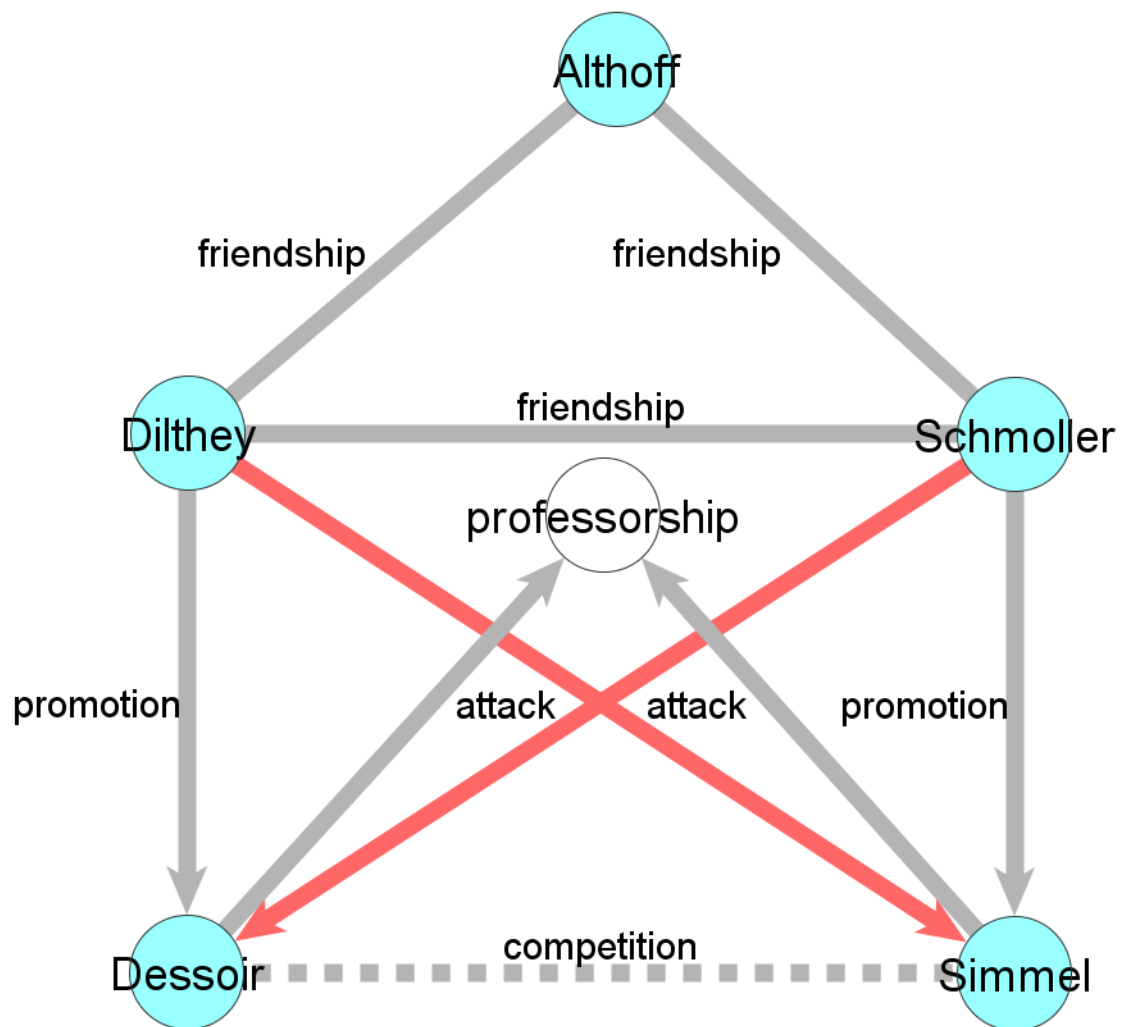


Figure 3: The competition



The “passive competition” of the parallel candidatures of Simmel and Dessoir left no “envy and embitterment” between them (Simmel 2009, 267; cf. Simmel 1992, 334-335). Simmel mentioned that a situation of competition might be possible that lacks the essence of competition and might take place in the area of religion or in games of chance. This means that the cause for winning or losing is chance or some kind of higher power and not the difference between the individual energies of the competitors, which creates a certain indifference and companionship among the candidates.

Simmel and Dessoir continued to maintain a respectful and collegial relationship. The letters between the two have not survived (Simmel 2005a, 1026) so evidence is sparse. Dessoir told Simmel in late 1897, shortly after he was appointed as professor, that Dilthey had already informed him before the beginning of the competition for the post that the professorship would be reallocated to aesthetics. Simmel later complained to Heinrich Rickert about Dilthey and that he had launched a competition under specific conditions but informed only one of the competitors (Simmel 2005a, 265). Simmel recommended Dessoir to one of his publishers, G. J. Göschen'schen Verlagsbuchhandlung, a few years later for an introductory book on pre-Kantian philosophy (Simmel 2005a, 582-584).

Looking at Dessoir's memoirs written in 1942, it can be assumed that the competition brought the two adversaries closer together with each other than with their backers. Dessoir describes Simmel as an exceptional human being, in whose later work true enlightenments can be found, and as a philosophical personality of the highest order (Dessoir 1946, 146), whereas his old supporter Dilthey is described in quite a different light. Just as Dilthey missed logical sharpness in Dessoir, Dessoir was disturbed by Dilthey's appearance. He describes him as “small with growth, somewhat fat and greasy, with foolish, pale-blue eyes in a roundish face” who was “like an angry little monkey” when he was in a bad mood. Yet when he started to speak and in spite of his weak voice, the “inconspicuous gnome” turned into “a magical imp man” who created a fascinating world (Dessoir 1946, 174).

Simmel's relationship with Schmoller remained good over the years. Schmoller expressed praise for Simmel's *Philosophy of Money* (Schmoller 1901) and it was Simmel who approached Schmoller in 1908 to encourage him to work in the German Sociological Association (Simmel 2005a, 671-678). The competitive situation thus brought about closure and sustainable consolidation of the social circle in which it took place.

## **Conclusion**

As we have seen from this mixture of theory, conflicts and competition, many of the elements addressed by Simmel can be found in the events he experienced and the events make some of his ideas more comprehensible. On the one hand, the competitive situation led to a rapprochement between the two competitors. On the other hand, it had a society-forming effect in that the focus on the social circle's common goal sharpened its contours and thus de-escalated the conflict between Simmel and Dilthey. In the aftermath of the competitive situation, Simmel's assessment of competition in the scientific world becomes positive. It could be argued that his earlier statements appeared in an anonymous form, but a look at his "Sociology of Competition" shows that the passage on science cited above does not fulfil a central function. Accordingly, he could simply have omitted it if he had not been fully convinced.

## References

- Belke I. (1971), "Einleitung". In M. Lazarus, H. Steinthal, *Moritz Lazarus und Heymann Steinthal, die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen*, vol. 1, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, pp. XIII-LIII.
- Breysig K. (1962), *Aus meinen Tagen und Träumen. Memoiren, Aufzeichnungen, Briefe, Gespräche*, de Gruyter, Berlin.
- Brinkmann C. (1937), *Gustav Schmoller und die Volkswirtschaftslehre*, Kohlhammer, Stuttgart.
- Brocke B. v. (1980), "Hochschul- und Wissenschaftspolitik in Preußen und im Deutschen Kaiserreich 1882-1907: Das 'System Althoff'". In P. Baumgart (ed.), *Bildungspolitik in Preußen zur Zeit des Kaiserreichs*, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 9-118.
- Bröckling U. (2010), Gesellschaft beginnt mit Drei. Eine soziologische Triadologie In T. Bedorf, J. Fischer, G. Lindemann (eds), *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*, Fink, München, pp 189-211.
- Coser L. (1956), *The Functions of Social Conflict*, The Free Press, New York.
- Dahme H.-J. (1993), "Georg Simmel und Gustav Schmoller. Berührungen zwischen Kathedersozialismus und Soziologie um 1890", *Simmel Newsletter* 3, pp. 39-52.
- Dessoir M. (1946), *Buch der Erinnerung*. Enke, Stuttgart.
- Diels H., Usener H., Zeller E. (1992), *Briefwechsel*, vol. 2, Akademie, Berlin.
- Dilthey W. (1933a), *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, vol. 1. *Gesammelte Schriften*, vol. 1, Teubner, Berlin-Leipzig: [first published 1883].
- Dilthey W. (1933b), *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870*, Teubner, Leipzig.
- Dilthey W. (2015), *Briefwechsel*, Vol. II: 1882-1895, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Freund J. (1976), "Der Dritte in Simmels Soziologie". In H. Böhringer, K. Gründer (eds.) *Georg Simmel. Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende*, Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 90-104.

Gerhardt V., Mehring R., Rindert J. (1999) *Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie*, Akademie, Berlin.

Härpfer C. (2014), *Georg Simmel und die Entstehung der Soziologie in Deutschland. Eine netzwerksoziologische Studie*, Springer VS, Wiesbaden.

Herrmann Chr. (1929), *Max Dessoir. Mensch und Werk*, Enke, Stuttgart.

Hintze, O. (1928), "Gustav Schmoller". *Deutsches Biographisches Jahrbuch. Überleitungsband 2: 1917-1920*. Berlin, Leipzig: Deutsche Verlags-Anstalt, pp. 124-134.

Köhnke K. Chr. (1984). "Von der Völkerpsychologie zur Soziologie. Unbekannte Texte des jungen Georg Simmel". In H.-J. Dahme, O. Rammstedt (eds.), *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 388-429.

Köhnke K. Chr. (1989), "Die Wechselwirkung zwischen Diltheys Soziologiekritik und Simmels soziologischer Methodik", *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6, pp. 303-326.

Köhnke K. Chr. (1996), *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Kramme R. (1992), "Wo ist der Nachlaß von Georg Simmel", *Simmel Newsletter* 2 (1), pp. 71-75

Lessing H.-U. (1985), "Dilthey und Lazarus", *Dilthey-Jahrbuch* 3, pp. 57-82.

Mannheim K. (1929), "Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen". In *Verhandlungen des 6. Deutschen Soziologentages vom 17. bis 19. September 1928 in Zürich*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, pp. 35-83.

Pyythinen O. (2018), *The Simmelian Legacy. A Science of Relation*, Palgrave Macmillan, London.

Rammstedt O. (1976), "Konkurrenz". In J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch*

*der Philosophie*, vol. 4: I, Schwabe, K. Basel, pp. 970-974.

Rammstedt O. (2004), "Geschichte des Simmel-Nachlasses 1918-1941". *Simmel Studies* 14, pp. 93-148.

Schmoller G. (1883), "Die Schriften von K. Menger und W. Dilthey zur Methodologie der Staats- und Sozialwissenschaften". In Id., *Zur Litteraturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften*, Duncker & Humblot, Leipzig, pp. 275-304.

Schmoller G. (1901), "Simmels Philosophie des Geldes", *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 25, pp. 799-816.

Schullerus E. (2000), "Simmel und Schmoller. Briefliche Zeugnisse". *Simmel Studies* 10, pp. 221-251.

Simmel G. (1890), "Zur Psychologie der Frauen", *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 20, pp. 6-46.

Simmel G. (1892/93) *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, 2 vols, Hertz, Berlin.

Simmel, G. (1903a). "Die Großstädte und das Geistesleben". In Th. Petermann (ed.), *Die Großstadt. Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung. Jahrbuch der Gehe-Stiftung zu Dresden* 9, pp.185-206.

Simmel G. (1903b), "Soziologie der Konkurrenz", *Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne)* 14, pp. 1009-1023.

Simmel G. (1904), "The Sociology of Conflict", *American Journal of Sociology* 9, pp. 490-525, 672-689, 798-811.

Simmel G. (1955), *Conflict & The Web of Group Affiliations*, The Free Press, New York [first published 1908].

Simmel G. (1978), *The Philosophy of Money*, Routledge, London, New York [first published 1900].

Simmel G. (1992), *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe*, vol. 11, Suhrkamp, Frankfurt am Main [first published 1908].

Simmel G. (2005a), *Briefe 1880-1911. Gesamtausgabe*, vol. 23 Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Simmel G. (2005b), "Zur Privatdocenten-Frage [2.5.1896]". In Id., *Miszellen, Glossen, Stellungnahmen, Umfrageantworten, Leserbriefe, Diskussionsbeiträge 1889-1918, Anonyme und pseudonyme Veröffentlichungen 1888-1920. Gesamtausgabe*, vol. 17, Suhrkamp, Frankfurt am Main [first published 1896], pp. 317-325.

Simmel G. (2009), *Sociology. Inquiries into the Construction of Social Forms*, Brill, Leiden-Boston [first published 1908].

Simmel G. (2012), *Kolleghefte und Mitschriften. Gesamtausgabe*, vol. 21, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Simmel G. (2016), *Nachträge, Dokumente, Gesamtbibliographie, Übersichten, Indices. Gesamtausgabe*, vol. 24, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Simmel H. (2008), „Lebenserinnerungen 1941/43“, *Simmel Studies* 18, pp. 9-135.

Werron T. (2011), "Zur sozialen Konstruktion moderner Konkurrenzen: Das Publikum in der 'Soziologie der Konkurrenz'". In H. Tyrell, O. Rammstedt, I. Meyer (eds.), *Georg Simmels große Soziologie*. Bielefeld, transcript, pp. 227-258.

Werron T. (2014), "On public forms of competition" *Cultural Studies – Critical Methodologies* 14, pp. 62-76.

Werron T. (2015), "Why do we believe in competition? A historical-sociological view of competition as an institutionalized modern imaginary", *Distinktion. Scandinavian Journal of Social Theory* 16, pp. 186-210.

Wiese L. v. (1929), "Die Konkurrenz, vorwiegend in soziologisch-systematischer Betrachtung". In *Verhandlungen des 6. Deutschen Soziologentages vom 17. bis 19. September 1928 in Zürich*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, pp. 15-35.

*Rileggere “il Mediatore” di Simmel*





*Rileggere “il Mediatore” di Simmel*



*Rileggere “il Mediatore” di Simmel*

## Rileggere “il Mediatore” di Simmel nella prospettiva di uno sviluppo delle tecniche di risoluzione alternativa dei conflitti

Annalisa Tonarelli \*

### Abstract

Nelle pagine finali del secondo capitolo di *Soziologie*, Simmel introduce il Mediatore come terzo imparziale. Attorno a questa figura sociale convergono buona parte dei temi centrali della sua intera proposta teorica: l'azione reciproca come fattore strutturante della realtà sociale, l'approccio formale allo studio della società, la funzione integrativa del conflitto. Il presente saggio si propone di gettare un ponte tra la riflessione simmeliana e l'attualità. L'obiettivo è mostrare come in un momento storico, come l'attuale, in cui assume crescente importanza la risoluzione extragiudiziale del conflitto, l'analisi delle dinamiche relazionali proposta da Simmel risulti ancora oggi uno strumento di fondamentale importanza sia per il lavoro del mediatore civile e penale, che per l'operatore sociale che si trovi a gestire dinamiche conflittuali.

In the final pages of the second chapter of *Soziologie*, Simmel introduces the Mediator as "third and impartial role". Around this social figure converge a large part of the central themes of his entire theoretical proposal: mutual action as a structuring factor of social reality; the formal approach to the study of society; the integrative function of conflict. The present essay aims to bridge Simmel reflections on present days. The objective is to show how in a historical moment, like the current one, in which the out-of-court resolution of the conflict becomes increasingly important, the analysis of the relational dynamics proposed by Simmel is still an instrument of fundamental importance, both for civil and criminal mediator and for social workers.

### Parole chiave / Keywords

Mediatore, sociologia formale, conflitto sociale, gestione alternativa del conflitto

Mediator, formal sociology, social conflict, alternative dispute resolution

---

\* Dottore di ricerca in Sociologia e ricerca sociale, è stata ricercatrice a tempo determinato in Sociologia del lavoro e delle relazioni industriali presso il Dipartimento di Scienze politiche e sociali e insegna attualmente Sociologia del Lavoro e Problemi Sociali presso la Scuola di Scienze Politiche di Firenze e il Corso di Laurea per Consulenti del lavoro dell'Università di Siena. Ha tenuto collaborazioni con numerose istituzioni e centri di ricerca accademici e non; grazie alla collaborazione con il Laboratorio Interdipartimentale 'Un Altro Modo' ha trattato la mediazione dei conflitti sia attraverso la teoria generale della società che con l'approccio tipico della sociologia delle professioni. Tra le pubblicazioni sul tema: l'edizione critica di G. Simmel, *Il mediatore* (2014); "Il 'nuovo' mediatore civile e commerciale", in *Cambio-Rivista sulle trasformazioni sociali* (7, 2014); "Dalla gestione del conflitto alla regolazione sociale", in G. Conte, P. Lucarelli (a cura di, 2012). Il saggio qui presentato riprende, modificandoli, alcuni spunti presenti nell'introduzione a Simmel (2014). Email: [annalisa.tonarelli@unifi.it](mailto:annalisa.tonarelli@unifi.it)

## Introduzione

L'opera di Simmel, da alcuni considerata una sociologia per esteti, più adatta ai salotti letterari che alla discussione accademica<sup>1</sup>, si caratterizza per la sua capacità di riuscire a collegare fra loro una molteplicità e una eterogeneità di intuizioni fino ad allora isolate<sup>2</sup>. Le idee di Simmel non sono infatti desunte da un impianto teorico generale, e anche per questo si prestano a essere assunte nell'ambito di formulazioni molto diverse tra loro<sup>3</sup>. Malgrado ciò - come ricorda Ortega y Gasset, paragonando Simmel per la vivacità del suo spirito ad una specie di "scoiattolo filosofico" - egli "non considerò mai i suoi argomenti fine a se stessi, ma piuttosto li adoperò come piattaforme sulle quali eseguire i suoi meravigliosi esercizi analitici"<sup>4</sup>.

Questa lettura dell'approccio simmeliano allo studio dei fatti sociali risulta quanto mai calzante per introdurre le pagine in cui il sociologo tedesco fa convergere attorno alla descrizione del mediatore buona parte dei temi centrali della sua intera proposta teorica: l'azione reciproca come fattore strutturante della realtà sociale, l'approccio formale allo studio della società, la funzione integrativa del conflitto.

La vastità dell'opera simmeliana e l'attenzione che ha avuto all'interno del dibattito sociologico degli ultimi decenni obbligano a intraprendere questo percorso abbandonando ogni pretesa di esaustività. Allo stesso modo, nel momento in cui ci si prefigge, come nel nostro caso, di gettare un ponte tra la trattazione simmeliana e l'attuale pratica della mediazione, non lo si può fare senza avere ben chiari i limiti di tale compito. Il più evidente riposa nella vastità e pluralità di accezioni con le quali, prima e dopo Simmel, è stato usato il

---

1 Si veda su questo punto Frisby (1991), oltre che la nota critica di Mele (2006).

2 "*Simmel simmelifica tutto ciò con cui entra in contatto*". È questa la frase con cui, secondo quanto riportato da David Frisby (1985, 23), i suoi contemporanei gli riconoscevano una peculiare capacità di filosofare su qualsiasi argomento, lasciando su di esso un'impronta individuale.

3 Di ciò era cosciente lo stesso autore quando, in quello che diventerà il suo diario postumo affermava: "*So che morirò senza eredi spirituali (e va bene così). La mia eredità assomiglia al denaro in contanti che viene diviso tra molti eredi, di cui ognuno investe la sua parte in modo conforme alla sua natura, senza interessarsi dell'origine di quella eredità*" (Simmel 1970, 11).

4 La citazione è di José Ortega y Gasset, che conosceva e apprezzava l'opera di Simmel e che nel 1923 aveva redatto le note editoriali ad un suo saggio pubblicato in Spagna (Simmel, 1923, 218).

termine “mediatore”<sup>5</sup>. Da alcuni anni - anche a seguito dell'introduzione dell'Istituto della mediazione - il dibattito interdisciplinare attorno a questo tema si è fatto, anche nel nostro Paese, vivace e quanto mai articolato (Tonarelli 2014). Riportarlo nella sua ricchezza esula dagli obiettivi di questo scritto. E', tuttavia, proprio di fronte all'*embarras de richesses* che suscita il confronto con la pluralità delle accezioni e degli approcci alla mediazione che Simmel ci viene in aiuto. La relazione triadica che si crea grazie all'introduzione del terzo imparziale non è, per lui, che una forma, un modello, vario ma costante, sulla base del quale si sviluppano le dinamiche di azione reciproca. E' proprio in quanto a priori sociologico (Coenen-Huther, 2008) che il mediatore simmeliano acquisisce una validità che prescinde dalle diverse interpretazioni ed applicazioni che storicamente sono state date alla pratica della mediazione.

Il contributo proposto si concentra sulle pagine che Simmel dedica alla figura del mediatore, collocando la riflessione a due diversi livelli. Il primo ha a che fare con l'apporto che questa specifica trattazione offre a una comprensione dell'approccio formale allo studio della società e delle dinamiche sociali. Il secondo aspetto si colloca all'interno di una prospettiva di più stringente attualità, vale a dire quella delle tecniche di risoluzione alternativa del conflitto. In questo saggio ci chiederemo quali possano essere le indicazioni che vengono dalla rilettura delle pagine che Simmel dedica alla figura sociale del mediatore in un momento storico in cui questa viene ad assumere una crescente importanza nell'ambito della risoluzione extragiudiziale del conflitto. Si pone, ad esempio, l'esigenza di dotare queste nuove figure di un'adeguata formazione che non può avere una natura meramente tecnica, ma deve poter riguardare i presupposti teorici ed epistemologici della mediazione stessa. In questa prospettiva, l'analisi formale delle dinamiche relazionali proposta dall'Autore si rivela uno strumento di fondamentale importanza tanto per il lavoro del mediatore che dell'operatore sociale che si trovi a gestire dinamiche conflittuali.

In tutta la sua opera Simmel, nel tentativo di comprendere il reale tessuto che compone le società umane, ‘aguzza lo sguardo’ cercando di cogliere le forme attraverso le quali gli individui e i gruppi entrano in relazione reciproca. Spesso si tratta di configurazioni embrionali, frammentarie, che svaniscono appena accennate e che, soprattutto, stanno alla vita reale nello stesso rapporto con cui

---

5 Come ricorda Jean-François Six: “*L'on rencontre des médiateurs à tous les carrefours de l'Histoire*” (Six, 1990).

le forme geometriche, approssimativamente esatte, stanno all'incommensurabile complicazione delle formazioni reali della materia. Eppure, la figura del mediatore che ci viene consegnata attraverso le sue pagine possiede una tale nettezza di tratti, una capacità di cogliere l'essenzialità dell'interazione che viene a crearsi grazie alla presenza del terzo imparziale, da permetterle di passare indenne la prova del tempo e delle enormi trasformazioni sociali intercorse nell'arco di oltre un secolo. Per Simmel, l'importanza della mediazione si inquadra all'interno di un contesto in cui il ritmo accelerato con cui si affermavano gli interessi e si succedevano gli stadi di sviluppo spingeva a decisioni e separazioni più nette e inconciliabili. Questo aspetto caratterizza la nostra contemporaneità in modo senz'altro più accentuato di quanto non fosse per la società metropolitana di inizio Novecento.

## 2. Il mediatore come forma tipica della "sociazione"

Nelle pagine finali del secondo capitolo di *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*<sup>6</sup> - quello dedicato alla determinazione quantitativa del gruppo - viene introdotta una delle molte "figure" che, insieme a quelle ben più note del povero (Simmel, 1998, 303-426) e dello straniero (Simmel 1998, 580-584). - ma anche dell'avventuriero, del mediocre, del cinico, del criminale, dell'avar, dell'avventuriero, del blasé ... - popolano la riflessione simmeliana; quella del mediatore.

Caratterizzati non sulla base di attributi individuali o morali, quanto piuttosto modellati a partire dalle reazioni e dalle attese degli altri individui, ognuno di questi tipi sociali si presta ad incarnare uno degli assunti fondanti della sociologia simmeliana, quello del carattere interazionale e reciproco dei rapporti sociali<sup>7</sup>. È infatti attraverso la sua relazione con gli altri, che gli attribuiscono una posizione particolare e nutrono nei suoi confronti delle aspettative di comportamento, che il "tipo" diventa tale. Le sue caratteristiche sono, pertanto, attributi della struttura sociale. Come gli ideal-tipi weberiani – utopie concettuali metodologicamente costruite e stilizzate dal sociologo accentuando

---

6 Nel presente testo si farà riferimento alla traduzione italiana di Giorgio Giordano (Simmel 1998).

7 La "interazione, che è tipica della vita sociale, è ora da lui definita come sociazione. Le interazioni sociali ora non sono più concepite meramente come astratte determinanti di forme e funzioni, ma piuttosto si fanno maggiormente precise in quanto collegate con i concreti soggetti agenti del processo di sociazione" (Frisby 1985, 69).

unilateralmente alcuni tratti – anche i personaggi simmeliani non si trovano mai, nella realtà, allo stato puro. Se, tuttavia, per Weber il tipo ideale corrisponde a una costruzione analitica operata arbitrariamente dal sociologo, le forme per Simmel sono “forme formanti”, che l’attore riconosce implicitamente come tali e sulla cui base struttura le proprie interazioni; in sintesi, si tratta del risultato di una “messa in forma”. Sulla base di questa prospettiva – implicitamente interazionista – le forme al centro della riflessione simmeliana non sarebbero tanto forme morfologiche ma forme morfogenetiche e la sua sociologia non avrebbe niente di formalista e classificatorio ma sarebbe piuttosto una sociologia interazionista, relazionale e morfogenetica<sup>8</sup>.

Come il povero o lo straniero, anche il mediatore non possiede infatti caratteristiche e attributi distintivi suoi propri, se non quello di collocarsi in una certa relazione con le parti che, proprio in virtù di essa, si aspettano da lui un determinato comportamento. Il carattere relazionale che contraddistingue tutte le figure simmeliane risulta in queste pagine con particolare evidenza, dal momento che il mediatore si definisce esclusivamente in virtù della sua terzietà rispetto alle due parti in conflitto.

Per il sociologo tedesco si può parlare di fatti sociali nel momento in cui si ha un'azione reciproca (*Wechselwirkung*) tra più individui. Questi fatti sociali si presentano sotto due aspetti, che l'analisi deve riuscire a separare: la loro forma e il loro contenuto. Si tratta di una denominazione che lo stesso Simmel definisce approssimativa ma che permette, non di meno, di esprimere l'opposizione tra gli elementi da distinguere. Certo, in ogni fenomeno sociale osservabile, questi due elementi - forma e contenuto - sono indissolubilmente legati: essi costituiscono una realtà concreta unitaria. Eppure le forme dell'azione reciproca non possono essere oggetto di un'osservazione scientifica che a condizione di distinguerle analiticamente dal loro contenuto.

Si tratta di un principio metodologico sul quale si fonda la sociologia come disciplina autonoma, differenziata rispetto alle altre scienze sociali. Perché ciò sia possibile, occorre che le stesse forme siano legate a contenuti, obiettivi e fatti diversi e, al contempo, che lo stesso interesse, obiettivo, fatto, abbia per vettore delle forme differenti<sup>9</sup>. Per precisare il suo pensiero Simmel usa una

---

8 Su questo punto si rinvia a Vandenberghe (2009).

9 La ricchezza della distinzione kantiana tra forma e contenuto, ampiamente ripresa, seppur rivista in una prospettiva “*quasi trascendentale*” da Simmel, risiede, secondo il sociologo



metafora. La sociologia avrebbe con le altre discipline delle scienze umane lo stesso rapporto che possiede la geometria con le scienze fisiche e chimiche; essa s'interessa alla forma attraverso la quale la materia diventa un corpo empirico. Ci si rende conto, secondo Simmel, che le stesse forme geometriche si ritrovano nelle materie più diverse, e che la stessa materia si presenta in forme spaziali differenti.

Per quanto pertinente, il richiamo alla geometria può tuttavia risultare ingannevole. Risulta, invece più congruente con una proposta "relazionale, interazionista e morfogenetica" - in base alla quale le forme non descrivono, ma strutturano, l'interazione - il parallelo che, in altre parti dei suoi scritti, Simmel opera rispetto alla grammatica<sup>10</sup>. Questa comparazione permette di comprendere meglio perché forma e contenuto, pur essendo analiticamente separate, siano inscindibili sul piano empirico.

Tali forme rappresentano uno specifico strato della realtà; sebbene esse non possano e non intendano spiegare l'interazione di per sé, sono in essa operative: possono spiegarne i suoi modelli. L'interazione di per sé ha origine nei motivi, negli interessi individuali. È per questo che, come ricorda Frisby (1985), il problema che resta insoluto in Simmel è quello di collocare la socialità dell'interazione nella coscienza di coloro che interagiscono, senza ipostatizzare o psicologizzare allo stesso tempo il concetto di interazione sociale.

### **3. "Il terzo" come esperienza sociale**

Nell'interpretazione che Simmel propone della società, la coppia rappresenta,

---

berlinese nel fatto che una forma qualunque possa abbracciare un'infinità di contenuti, e che un contenuto qualunque possa entrare nella composizione di una infinità di forme (Vandenberghe 2009, 26,42).

<sup>10</sup> Il riferimento si trova sempre nel volume di Frédéric Vandenberghe all'interno di un passaggio in cui l'autore francese paragona Simmel all'Eraclito della sociologia più che al suo Euclide, ricordando come nella sua idea di sociologia formale, non diversamente da quanto avvenga nella grammatica generativa di Chomsky, le forme morfogenetiche dell'associazione strutturino l'interazione. Più nello specifico viene riportata la seguente citazione: "La ricerca – si potrebbe dire la 'sociologia pura' – prende dai fenomeni il momento dell'associazione. Staccati induttivamente e psicologicamente dalla varietà dei loro contenuti e delle loro finalità, che di per sé non sono ancora sociali, allo stesso modo in cui la grammatica separa le forme pure della lingua dai contenuti nei quali queste forme sono viventi" (Simmel 1981, 101).

insieme alla prima possibilità di sintesi e unificazione, anche la prima separazione e antitesi; due non è ancora società. Perché si abbia una unità sociale fondamentale, una sorta di forma molecolare di base che riproducendosi vada a costituire la società, è necessaria "l'apparizione del terzo" (Simmel 1989, 89).

La triade in questa prospettiva rappresenta l'unità sociologica fondamentale, dal momento che può generare dinamiche sociali qualitativamente differenti e non riconducibili né alla coppia né all'individuo isolato. Fra tre parti A, B e C, A può avere una dinamica diadica con C, ma può avere anche una relazione indiretta con B attraverso C. A sua volta B può alterare la forza o la natura del legame tra A e C, solidificandone l'alleanza o mediandone il conflitto. Se A e C non interagiscono in modo diretto, B può favorire una transazione tra di essi, derivando una forma di potere da tale posizione di intermediario: "Ciò rappresenta un arricchimento sociologico formale: oltre che dalla linea retta e più breve due elementi vengono qui uniti anche da una linea spezzata; punti in cui essi non possono trovare alcun contatto immediato vengono posti in azione reciproca dal terzo elemento" (Simmel 1989, 81).

Di particolare interesse, a questo proposito, è il fenomeno della transitività che può caratterizzare tale forma di interazione sociale. Una triade è transitiva se esiste una forma di legame tra A e B e tra B e C, in tal caso esiste un legame anche tra A e C. Se invece esiste un legame A-B e un legame B-C, ma non tra A e C, allora la triade è intransitiva. Alcune relazioni dirette hanno una pervasiva tendenza alla transitività: se A domina B e B domina C, allora A con molta probabilità dominerà C. Anche alcune relazioni indirette tendono ad essere transitive, come viene esemplificato nell'adagio "un amico del mio amico è mio amico". Per altre relazioni - ed emblematicamente nel caso dei legami amorosi - le triadi sono invece, per loro natura, intransitive.

La preminenza accordata da Simmel alla triade, in quanto forma di associazione primaria, deriva dal fatto che essa rappresenta, nella sua visione, un fondamento analitico per comprendere formazioni sociali più ampie<sup>11</sup>. I

---

<sup>11</sup> La sociologia formale di Simmel, e in particolar modo la sua proposta di individuare, collocandosi in una prospettiva neo-kantiana, categorie a priori di particolari tipi e schemi di relazione che operano indipendentemente dal contesto storico e culturale, ha esercitato una forte influenza su quella che negli ultimi decenni è andata affermandosi come 'Social Network Analysis'. Questo contributo è stato riconosciuto da più parti: Piselli 1995; Scott 1991; Erikson 2013.

ricercatori che successivamente si sono mossi in questa prospettiva hanno descritto le reti sociali esaminando la distribuzione delle relazioni a livello triadico, enumerando tutte le configurazioni possibili. Si tratta di una sorta di censimento usato per osservare una generalizzata tendenza alla socialità, alla gerarchia o alla transitività nelle reti sociali<sup>12</sup>. Tali schemi hanno importanti implicazioni sostantive per le dinamiche dei gruppi, delle organizzazioni e dei mercati. James Coleman, per esempio, sostiene che le chiusure nelle triadi generano fiducia interpersonale, una forte cooperazione e un rafforzamento delle norme (Coleman 1990)<sup>13</sup>.

Queste argomentazioni possono essere generalizzate a contesti più ampi, arrivando a sostenere che il livello di cooperazione di un gruppo rappresenta una funzione della struttura della rete. All'interno di questa prospettiva, ed in particolar modo da parte di autori che si riferiscono alla tradizione inaugurata dalla scuola di Manchester<sup>14</sup>, la figura del mediatore è stata introdotta e analizzata nella sua funzione di broker, di manipolatore sociale o imprenditore antropologico, fornito della capacità di porsi a cavallo di vari ambiti sociali e politici mettendoli tra loro in relazione<sup>15</sup>. Nella sua analisi Simmel sembra, in realtà poco interessato a questa fattispecie di mediatore, a cui si riferisce in modo generico parlando della struttura assunta dalle relazioni triadiche.

L'Autore sembra invece particolarmente interessato ad approfondire la forma tipica di raggruppamento che viene a determinarsi quando il terzo, il mediatore, svolge una funzione "di imparziale" all'interno di una relazione conflittuale. Egli, ed egli solo, può offrire la possibilità per i due contendenti di uscire dal contrasto assoluto, dal gioco a somma zero e favorire il trapasso, la conciliazione dell'antagonismo affermando la possibilità di una composizione

---

12 Per una recente letteratura di alcuni contributi che vanno in questa direzione di analisi si vedano, tra gli altri Kitts, Jun 2010; Faust 2010; Wasserman; Faust 1994.

13 Nella stessa prospettiva, ma su un altro versante, Mark Granovetter (1973) ha approfondito lo studio della relazione tra transitività e forza dei legami arrivando a stabilire che, se la transitività è più pervasiva all'interno di una triade unita da legami forti sono, invece, i legami deboli quelli meno transitivi ma più capaci di far affluire risorse nuove e potenzialmente più utili (nel caso specifico) per trovare un'occupazione.

14 Sui diversi approcci allo studio delle reti sociali si rimanda a Piselli (1995).

15 Il mediatore sarebbe genericamente: "il terzo elemento che sopraggiunge e chiude realmente il cerchio legando l'uno all'altro gli altri due [...] L'esistenza del terzo crea immediatamente o rafforza l'unione dei due...oppure nel senso che la relazione di ciascuno dei due col terzo produce un'unione nuova e indiretta tra loro" (Simmel 1998, 90).

virtuosa della contesa: "dissidi che gli interessati non possono appianare da soli vengono sanati dal terzo" (Simmel 1998, 81).

Grazie alla funzione esercitata dal mediatore imparziale sarebbe possibile il passaggio da una logica antagonistica, volta a massimizzare il proprio utile - che con terminologia corrente possiamo definire win-lose - ad una risoluzione del conflitto in cui entrambe le parti, esplicitando nella relazione le ragioni del proprio contendere, siano in grado di trovare soluzioni volte ad ottenere il mutuo beneficio (win-win).

Certo, l'apparizione del terzo all'interno dell'interazione non solo contribuisce a dissolvere il conflitto ma può, ugualmente, favorirne la creazione. Il determinarsi dell'una o dell'altra circostanza non è, secondo l'Autore, lasciato al caso, alle predisposizioni soggettive o alla natura del contendere, ma corrisponde alle possibili configurazioni formali che la triade va ad assumere: "Il numero tre, in quanto tale, mi sembra produrre tre forme tipiche di raggruppamento che da un lato non sono possibili in presenza di due elementi, e dall'altro con un numero maggiore di tre o sono parimenti escluse o si ampliano soltanto quantitativamente, senza modificare il loro tipo formale" (Simmel 1998, 89). La funzione specifica del terzo può, dunque, essere quella di "mediare tra due estremi", qualora esso si ponga come soggetto imparziale -mediatore e arbitro - o può, al contrario, inserirsi all'interno della diade, favorendone una contrapposizione qualora si presenti come un "tertius gaudens" tra due soggetti in conflitto, ovvero faccia propria la tattica del "divide et impera", promuovendo l'antagonismo tra le parti al fine di trarne un vantaggio personale.

Nella prima delle tre combinazioni considerate, la finalità perseguita attraverso il passaggio dalla diade alla triade è "salvare l'unità del gruppo dal pericolo della rottura" mentre, al contrario, nelle altre due il terzo "fa dell'azione reciproca tra le parti un mezzo per i suoi scopi" (Simmel 1998, 89).

La mediazione nella prospettiva aperta da Simmel appare ternaria non solo nella struttura ma anche nel risultato. L'intervento di un terzo consente, infatti, di far uscire da un riduttivo faccia a faccia i due soggetti contrapposti all'interno di una dinamica conflittuale: la relazione di ciascuno dei due con il terzo produce un'unione nuova e indiretta tra loro (Simmel 1998, 90). Si tratta di un aspetto che consente di operare una distinzione netta rispetto alla negoziazione o alla conciliazione. Queste lasciano infatti le due parti in conflitto fronteggiarsi nella

ricerca di una soluzione attraverso l'eventuale ausilio di soggetti esperti e coinvolti; è il caso dell'arbitro, cui Simmel dedica alcune note all'interno del testo che viene qui proposto.

Più in generale, l'introduzione del mediatore comporterebbe la possibilità di uscire da una contrapposizione nominalistica, che divide, per entrare in una relazione conflittuale che, pur nella diversità degli interessi rivendicati, unisce: "E' un fatto sociologico della massima efficacia che il rapporto di elementi isolati con una potenza posta al di fuori di essi produca una loro unificazione" (Simmel 1998, 90).

La dinamica unione/divisione e la possibilità, consentita dall'intervento del terzo, di unire ciò che si presentava diviso, pur nel mantenimento della reciproca distinzione, corrisponde a una necessità, propria della mediazione, di superare la logica della contrapposizione<sup>16</sup>. In relazione a questo specifico aspetto Guillaume-Hofnung (2005) ricorda come nell'attualità della pratica di mediazione non sia corretto identificare "le parti", dal momento che la nozione di parte riconduce a un pensiero binario e, pertanto, porta a una suddivisione tra gli elementi che si trovano in una situazione complessa. Ciò che si rischia è soprattutto di perdere di vista il fatto che le parti sono anche partner nel conflitto, che insieme lo hanno prodotto, e che dunque hanno in comune, magari come unico elemento che li unisce, il conflitto stesso.

Il valore e l'attualità dell'analisi che Simmel compie della figura del mediatore imparziale - così come delle altre due configurazioni assunte dalla triade - non possono tuttavia essere pienamente compresi se non in riferimento al significato che il conflitto assume all'interno del pensiero simmeliano.

#### **4. Il mediatore come "terzo che unisce"**

Non riconducibile semplicemente a una tecnica, veloce, economica e dolce di risoluzione delle controversie o di amministrazione della giustizia, la mediazione offre la possibilità di sperimentare, attraverso una dinamica che la presenza del

---

<sup>16</sup> Su questo punto anche Hanna Arendt ricorda come, senza l'intervento di una risorsa che le è radicalmente estranea, la disputa non può finire, e questa è la ragione in base alla quale la giustizia è capace esclusivamente di evitare che le disputa si trasformi in violenza, di canalizzarla all'interno del percorso, del rituale che le è proprio, ma non di ristabilire la pace (Arendt 1983, 304-310).

terzo rende societaria, uno stare in relazione nel rispetto delle reciproche differenze. Ciò diventa possibile non tanto perché il conflitto viene risolto – si tratta infatti di una ipotesi che lo stesso Simmel vede come tutt'altro che scontata- ma perché la dinamica della mediazione può favorire l'integrazione degli individui, separati dal conflitto, "nella completezza dell'unità psichica che abita nella vita del gruppo" (Simmel 1998, 91). Questa unità non si crea nella mediazione; è però all'interno di questa forma tipica di raggruppamento che diventa possibile per le parti sperimentare la persistenza del legame sociale. Nella mediazione, questo passaggio, dall'individuale-soggettivo al sociale-solidale, è reso possibile grazie alla presenza del terzo che consente di trasformare la contrapposizione nominalistica tra due attori in una relazione che si struttura attorno ai loro interessi confliggenti.

Il processo di mediazione appare, nella descrizione che ne offre Simmel, al contempo semplice nel suo funzionamento ma rigoroso nelle premesse che lo rendono percorribile. L'assenza di potere impone un metodo preciso e vieta di intervenire o influenzare secondo la prassi di un sistema binario. Il ruolo del terzo imparziale non può, infatti, essere ridotto ad una mera procedura di gestione delle reciproche pretese. Il mediatore non ha il compito di raccogliere le istanze dei contendenti e valutarle sulla base di un riconosciuto criterio di giustizia. Questo è, eventualmente, il ruolo che Simmel riserva all'arbitrato. In tale forma di ricorso al terzo - che pure, come ricorda l'Autore, presuppone una fiducia soggettiva nell'oggettività del suo giudizio - le parti proiettano fuori di sé la volontà di conciliazione, che diventa "persona nell'arbitro" (Simmel 1998, 92). Di fronte al mediatore, la chiusura del conflitto resta sempre nelle mani delle parti che l'avranno scelto e riconosciuto liberamente. Ciò è possibile in virtù del suo posizionarsi accanto ai contendenti senza prendere partito, ma svolgendo la funzione di "guida per l'avvio della comprensione" reciproca. La mediazione ha dunque il compito fondamentale di ristabilire, o di stabilire, la comunicazione indipendentemente dal fatto che ciò comporti la risoluzione del conflitto.

In questa prospettiva il ruolo del terzo imparziale è, in primo luogo, quello di ascoltare - senza giudicarle - le ragioni dei due contendenti. Si tratta di un ascolto attivo, diremmo oggi con le parole di Carl Rogers (1989)<sup>17</sup>, vale a dire assumendo il punto di vista dell'altro - seppure temporaneamente e senza mai

---

<sup>17</sup> Per Rogers, si ha ascolto attivo nel momento in cui chi ascolta "riflette" il contenuto del messaggio dell'altro, dimostrando concretamente non solo di averne capito il vero senso, ma anche di averne accettato il contenuto senza giudizi.

mettersi nei suoi panni - nel tentativo di comprendere i significati che le cose narrate acquisiscono in relazione alla sua visione del mondo.

Il compito del mediatore non si limita però all'ascolto, ma prevede una restituzione "presentando ad una parte le pretese e le ragioni dell'altra" (Simmel 1998, 91). Non si tratta semplicemente di farsi vettore della comunicazione tra le parti, ma di "ridurre in sé" la materia del contendere in modo tale da trasmetterla soltanto in forma oggettiva.

Attraverso la narrazione dei contendenti e la successiva riformulazione per voce del mediatore, si assiste ad una sorta di reificazione del conflitto che perde, almeno parzialmente, la sua coloritura emotiva. Il mediatore simmeliano è - come del resto il mediatore nell'accezione contemporanea - colui che offre alle parti, non già una soluzione, ma una possibilità di uscire dal dominio del sentimento che fa apparire come inconciliabile il contrasto.

L'elemento trasformativo più rilevante che avviene grazie alla mediazione del terzo imparziale è il passaggio da una dimensione emotiva ad una dimensione intellettuale e il conseguente disvelamento della componente oggettiva della contesa. Si tratta di un passaggio fondamentale poiché non c'è nulla che serva così efficacemente alla conciliazione delle parti in contrasto quanto la loro oggettività. In tale modo le persone appaiono soltanto come i portatori irrilevanti del conflitto. In qualche modo si assiste a un'operazione del tutto simile a quella propria dell'analisi formale: il mediatore, come il sociologo, è chiamato al compito di portare alla luce le forme - e il conflitto per Simmel è una forma - lasciando cadere i contenuti.

Rappresentare l'intellettualità a fronte del sentimento e della volontà di cui sono portatori i contendenti non è caratteristico solo del mediatore, ma anche della figura del *Tertius gaudens*. Questa viene introdotta per illustrare la condizione di chi si pone all'interno della relazione diadica con l'obiettivo di sfruttare la propria superiorità per un proprio interesse egoistico. L'azione reciproca di tipo antagonistico tra le parti - che già esiste o che lui stesso promuove, come nel caso di colui che divide et impera - diventa allora un mezzo per raggiungere i propri scopi.

Per essere mediatore, il terzo deve cumulare una serie di qualità molto precise, tra cui le più importanti sono la neutralità e l'indipendenza, vale a dire l'assenza

di un potere istituzionale così come di un rapporto di interesse nei confronti delle parti. È per questo che, sempre secondo Simmel, sarebbe necessario prestare molta attenzione all'elemento di intenzionalità della mediazione, piuttosto che contentarsi di una intenzione indifferenziata, così come al problema della remunerazione e del "dipendere" non solo da una delle parti o da un'autorità superiore, ma anche dal "bisogno" o dall'interesse economico.

Secondo Simmel, l'imparzialità richiesta per la mediazione può avere due accezioni: il terzo è imparziale quando sta al di là degli interessi e delle opinioni contrastanti, cioè non ne è toccato, oppure quando partecipa nella stessa misura a entrambe le parti. In effetti, non ogni soggetto terzo riesce a svolgere una funzione di terzietà. Se il terzo intrattiene un legame giuridico di subordinazione o di rappresentanza con uno dei partner della mediazione non potrà essere terzo, e dunque, mediatore. Egli deve essere in grado di non collegare alcun interesse personale ai contenuti oggettivi delle opinioni di parte; questi vengono da lui sottoposti a un esame soltanto come "in un intelletto puro", impersonale, senza toccare una corda soggettiva.

Tuttavia, egli deve anche, e necessariamente, possedere un interesse soggettivo per le persone - o per i complessi di persone - che sono portatori di quei contenuti contrastanti per lui puramente teorici; altrimenti non potrebbe assumere la funzione di mediatore.

La peculiarità della relazione attraverso il terzo imparziale è così data dal fatto che viene posto in azione "un meccanismo puramente oggettivo di calore soggettivo" (Simmel 1998, 93). Siamo qui di fronte a una formulazione molto prossima al concetto di empatia (*Einfühlung*) usato per indicare la capacità di porsi nella situazione di un'altra persona con nessuna o scarsa partecipazione emotiva o, per usare la più opportuna formulazione rogersiana – divenuta ormai uno dei fondamenti della mediazione centrata sulla persona - come la comprensione dell'altro che si concretizza immergendosi nella sua soggettività senza tuttavia sconfinare nell'identificazione (Rogers 1985).

In conclusione, nella presentazione che ne offre Simmel, il mediatore, attraverso la sua presenza e il suo stare nella relazione, cerca di lasciar trasparire le grammatiche che guidano le azioni, il perché gli individui si sono comportati in un determinato modo, e le ragioni del loro contendere. Le situazioni non si comprendono che riposizionandole in un insieme complesso; il



senso della complessità permette prima di tutto di capire che l'attitudine dello stesso mediatore può risultare da componenti che gli sfuggono e la cui conoscenza non appare sempre al primo sguardo. La complessità permette di cogliere come le tensioni personali possano derivare da appartenenza multiple, da vissuti contraddittori, da conflitti interni tra ruoli contraddittori assunti dai partner (Boltanski, Thévenot, 1991). Essa permette soprattutto di prendere le distanze dalla situazione contingente, mettendola in una prospettiva complessa, per meglio gestirla. E' spesso perché i partner si avvitano su un solo aspetto, nascondendo gli altri, che la situazione diventa inestricabile. Il senso della complessità regola quel gioco necessario per poter sciogliere i nodi. Il senso della complessità permette di sfuggire al meccanicismo e al manicheismo, peraltro binario, e di evitare, come sostiene Edgard Morin (1976), la regressione della comprensione (Guillaume-Hofnung 2005).

## **5. Oltre Simmel: guardare alla mediazione oggi**

Oggi, più di quanto non avvenisse in passato, il mediatore, come soggetto terzo e imparziale, può svolgere una funzione fondamentale nel rendere il conflitto un'opportunità di unificazione. Egli può in primo luogo favorire la conciliazione fra "due soggetti in collisione", portando le pretese contrastanti degli attori di una diade a compensarsi fra loro, "escludendo ciò che è inconciliabile", ma, soprattutto, permette il riannodarsi del legame sociale, poiché rende "sensibile l'elemento essenzialmente comune sotto un'acuta divergenza di opinioni" (Simmel 1998, 92). La mediazione consente la comprensione (non l'interpretazione) e il mediatore non aggiunge niente al messaggio di ogni partner garantendone l'autonomia: lascia spazio per il racconto, la narrazione, facilita i loro aggiustamenti, riformula permettendo, senza indurli, gli spostamenti necessari all'incontro. La finalità è quella di portare le parti su un terreno di riconoscimento reciproco, ma anche di riconoscimento della natura del conflitto in gioco.

La dinamica unione/divisione e la possibilità, consentita dall'intervento del terzo, di unire ciò che si presentava diviso - pur nel mantenimento della reciproca distinzione - corrisponde a una necessità, propria dei sistemi democratici di superare la logica della contrapposizione per giungere alla scoperta di valori comuni che l'assenza di dialogo aveva lasciato sfuggire (Simmel 1998, 284). In questa prospettiva la presenza del mediatore consente di ovviare a quei rischi,

assolutamenti frequenti nel sistema dibattimentale, per cui il conflitto giuridico può naturalmente condurre a un formalismo della lotta, che si rende indipendente rispetto al contenuto. Ciò accade da un lato grazie alla cavillosità giuridica, che trasferisce il conflitto su concetti astratti e poco bilanciati da istanze oggettive e dall'altro nel fatto che il contrasto si sposta su elementi che non hanno assolutamente alcuna relazione con ciò che deve essere deciso attraverso il giudizio (Simmel 1998, 230).

Valorizzando il legame con l'altro, la mediazione permette di entrare in contatto con la sua razionalità senza necessariamente accettarne le premesse e le conseguenze; l'alterità radicale si impone in questo modo come esperienza fondativa del vivere insieme. Per questo, come sostengono alcuni autori, ogni mediazione è interculturale nella misura in cui ogni gestione del conflitto è gestione della differenza, della pretesa alla soddisfazione di un diritto nei confronti del quale si accampano buone ragioni (Volponi 2004). In una dimensione sociale essa rimanda al concetto stesso di democrazia, là dove la democrazia, come sostiene Brunner, è l'arte di trovare la buona distanza rispetto all'Altro, né troppo vicino né troppo lontano, rinunciando in ogni caso all'onnipotenza narcisistica, e riconoscere l'Altro. In tale prospettiva, di nuovo Volponi suggerisce di guardare alla mediazione come ad una virtù interstiziale, che possiederebbe le chiavi del segreto passaggio dall'allontanamento alla prossimità (Volponi, 2004 75).

In questo contesto la mediazione, al di là delle sue diverse e molteplici applicazioni, assume i connotati di un metodo, ma forse potremo meglio dire un'etica pratica, il cui valore e la cui rinnovata modernità risiedono proprio nel proporre una nuova forma di regolazione sociale fondata su questa capacità riflessiva, vale a dire sul riconoscimento delle reciproche differenze e sull'assunzione di responsabilità delle parti. Se la risoluzione del conflitto rappresenta l'obiettivo della mediazione, è tuttavia la possibilità che questa pratica offre di sperimentare lo stare in relazione delle parti, e dunque di evidenziare la permanenza del legame sociale, che costituisce l'elemento certamente più significativo di questo approccio. La mediazione non può dunque essere ridotta a dei metodi o a delle tecniche, nella misura in cui ciò che ne sta al fondamento è, o dovrebbe essere, l'aspirazione ad una trasformazione umanista del sociale attraverso la co-produzione riattualizzata di configurazioni relazionali etiche (Volponi, 2004,73). Se la mediazione deve essere letta come un fenomeno plurale, che si iscrive all'interno di una

profonda crisi dei sistemi di regolazione sociale tradizionali, non possiamo limitarci a considerarla come una semplice risposta alle disfunzioni del sistema giudiziario, quanto piuttosto come una modalità di regolazione delle controversie basata sulla decentralizzazione, la de-professionalizzazione e la delega (Bonafé-Schmitt 1999). Questa concezione della mediazione si fonda sull'ipotesi che la diversità e la complessità della vita sociale, così come viene sperimentata nella contemporaneità, porti un'aumentata percezione della contrapposizione tra gli interessi. Incoraggiata è, al contempo, una regolazione decentrata delle controversie che consenta ai cittadini di riappropriarsi della gestione del conflitto e, dunque, dell'esperienza relazionale che a questo è associata.

La mediazione, così intesa, dovrebbe dunque rappresentare un nuovo contesto di socializzazione, dove si prefigurano e si apprendono nuovi modi e nuove possibilità di regolazione non soltanto per quanto riguarda la distribuzione e l'organizzazione del potere, ma anche per quanto concerne il rapporto tra Stato e società civile; le pratiche mediative presuppongono un'attitudine di cittadinanza che riguarda il posto dell'individuo nella società e che, dunque, esprime la politica nella sua essenza. I limiti della democrazia classica sono oggetto di numerose riflessioni; la mediazione può, a suo modo, contribuire a colmarne le lacune senza rimetterne in discussione le acquisizioni. Essa è indipendente dallo Stato, ma riguarda la sfera della società civile, e costituisce per ciò stesso un crogiuolo di evoluzione. In questa prospettiva, e per ritornare alla parte iniziale di questo scritto, la mediazione può essere ricompresa all'interno di quelle pratiche, di carattere riflessivo e partecipativo, che prendono vita all'interno di quella generalizzata crisi della regolazione sociale. E' d'altra parte dalla società civile che sorge la mediazione e di questa esprime la vitalità e creatività; nella nozione di mediazione c'è, come ricorda Guillaume-Hofnung (2005), una dinamica di governance condivisa che, oggi più di sempre, chiede di essere valorizzata. Ciò non significa che la mediazione rappresenti sempre e comunque l'opzione più adeguata per sciogliere il conflitto riannodando il legame sociale; non può andar dunque bene sempre e comunque.

È di nuovo Simmel a ricordare che il mediatore otterrà la conciliazione soltanto se nella credenza di ciascuna parte c'è il rapporto tra i motivi di ostilità e il vantaggio della pace, in breve se lo stato di cose reale legittima già questo risultato. Per passare attraverso la mediazione è necessario che ci siano le premesse, che ce ne sia la volontà, non è una ricetta che può aver successo, e

senso, sempre e comunque. Non solo, le opzioni disponibili devono essere note e devono avere un senso per i partner della relazione. In una ricerca condotta da Tamara Relis sulle percezioni nella mediazione (Relis 2009) emerge in modo chiarissimo come tutti i soggetti della relazione maturino, in riferimento alla loro specificità di genere, professionale, di ruolo, percezioni profondamente diverse riguardo a ciò che sia giusto e possibile, nonché al diverso grado di consapevolezza di ciò che effettivamente si sta verificando durante il ricorso alla mediazione. Non va inoltre dimenticato che un corso d'azione può essere perseguito non solo se è noto, ma anche se il soggetto dispone di risorse, materiali e non, necessarie per perseguirlo. Esso deve essere anche desiderabile, ossia associato a valori positivi da parte del soggetto che solo così può essere realmente motivato a perseguirlo. Perché la mediazione diventi, nei fatti, uno strumento di democrazia non è dunque sufficiente che venga introdotta come istituto all'interno dell'ordinamento giuridico; è necessario piuttosto che questa modalità di risoluzione alternativa del conflitto si affermi sul piano culturale andando ad innervare il tessuto valoriale su cui si fonda l'agire degli individui all'interno della società.

## Riferimenti bibliografici

Arendt H. (1983), *Sulla rivoluzione*, Ed Comunità, Roma.

Aron R. (1935), *La Sociologie allemande contemporaine*, PUF, Paris.

Beer J., Stief E. (1997), *The Mediator's Handbook*, New Society Publishers, Gabriola Island.

Boltanski L. (1990), *L'amour et la justice comme compétence. Trois essais de sociologie de l'action*, PUF, Paris.

Boltanski L., Thévenot L. (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris.

Bonafé-Schmitt J.P. (1999), *La Médiation, les médiations*, Éditeur Eres, Paris.

Coenen-Huther J. (2008), "Pour une sociologie des formes", *Revue européenne des sciences sociales*, XLVI-140, 67-83.

Coleman J. (1990), *Foundations of Social Theory*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Granovetter M. (1973), "The Strength of Weak Ties", *American Journal of Sociology* 78: 1360- 1380.

Coser L.A. (1956), *The Functions of Social Conflict*, The Free Press, New York 1956, trad.it, *Le funzioni del conflitto sociale*, Feltrinelli, Milano, 1967.

Durkheim E. (1975), *Textes. Tome I: Eléments d'une théorie sociale*, Minuit, Paris.

Erikson E. (2013), "Formalism and Relationism Theory in Social Network Analysis", *Sociological Theory*, September, vol. 31, 3, pp. 219-242.

Faust K. (2010), "A Puzzle Concerning Triads in Social Networks: Graph Constraints and the Triad Census" *Social Networks* 32(3), pp. 221-233.

Fisher R., Ury, W., Patton, B. (2007), *L'arte del negoziato*, Corbaccio, Milano.

Frisby D. (1985), *Georg Simmel*, Il Mulino, Bologna.

Frisby D. (1991), *Sociological Impressionism: a Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, Routledge, London.

Glassner B., Freedman J. (1979), *Clinical Sociology*, Longman, New York-London.

- Guillaume-Hofnung M. (2005), *La médiation*, Puf “Que sais-je ?”, Paris.
- Hunyadi M. (1995), *La vertu du conflit. Pour une morale de la médiation*, Les Éditions du Cerf, Paris.
- Kitts J.A., Huang J. (2010), “Triads.” *Encyclopedia of Social Networks*, George Barnett Editor, New York.
- Lande J. (2000), “Toward More Sophisticated Mediation Theory”, *Journal of Dispute Resolution*, 321, N. 2.
- Mele V. (2006), “Georg Simmel: il problema della sociologia”, in M. A. Toscano (a cura di), *Introduzione alla sociologia*, Franco Angeli, Milano, pp. 75-81.
- Morin E. (1976), “Pour une crisologie”, *Communications*, 25, 149-163.
- Piselli F. (1995) (a cura di), *Reti. L'analisi di network nelle scienze sociali*, Donzelli, Roma.
- Relis T. (2009), *Perceptions in Litigation and Mediation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rogers C. (1989), *Client Centered Therapy*, Houghton Mifflin Company, 1989, tra.it. C. Rogers, *La terapia centrata sul cliente*, Bari, La meridiana, 2007.
- Scott J (1991), *Social Networks Analysis*, Sage Publications, London-Newbury Park-New Delhi.
- Simmel, G. (1923), “Lo masculino y lo femenino. Para una sicología de los sexos”, *Rivista de Occidente*, 1, n. 5, 218.
- Simmel G. (1970), *Saggi di estetica*, a cura di M. Cacciari e L. Perucchi, Liviana, Padova.
- Simmel G. (1981), *Sociologie et épistémologie*, PUF, Paris.
- Simmel G. (1998), *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino.
- Simmel G. (2001), *Il povero*, ed. a cura di Vincenzo Iorio, Armando, Roma.
- Simmel, G. (2006), *Estetica e sociologia*, Armando editore, Roma.
- Tonarelli A. (2014), “Il ‘nuovo’ mediatore civile e commerciale. Sociogenesi di una professione”, *Cambio*, vol. 7, p. 89-103.
- Vandenberghe C. (2009), *La sociologie de George Simmel*, La Découverte, Paris.
- Volponi A.F. (2004), “La démarche de recherche comme médiation: point de vue sociologue”, *Esprit Critique*, Vol. 6, N. 3.

Wasserman S., Faust K. (1994), “Structural Balance and Transitivity”, *Social Network Analysis: Methods and Applications*, Cambridge University Press, New York.

## Conflitto e pace nella società globalizzata

Note sui contributi di Georg Simmel

Raimondo Strassoldo \*

### Abstract

Nella prima parte di questo scritto si tratteggia brevemente la storia delle idee su pace e guerra nel pensiero occidentale e in sociologia; inoltre, si ricorda l'avvio della "ricerca della pace" negli anni '60, anche in Italia, in particolare all'Istituto di Sociologia Internazionale di Gorizia. Nella seconda parte si presentano alcuni aspetti del pensiero di Simmel: l'influenza del suo saggio del 1904 sullo sviluppo degli studi negli USA sulla "Risoluzione dei conflitti"; le sue riflessioni sulla dimensione spaziale della società; e alcuni altri. Si inserisce qui anche un commento critico sugli scritti di Simmel sulla posizione della Germania negli anni della Grande Guerra. Nella terza parte si applicano gli studi di Simmel a proposito di "principi socio-spaziali e loro configurazioni" su alcune teorie più recenti, come il concetto di "società mondiale", la globalizzazione, e le reazioni ad essa, come il movimento no-global e l'attuale revival del nazionalismo in Europa e negli USA. In conclusione si presenta una nota su un dilemma morale in una società globalizzata.

The history of the ideas on peace and war in Western thought and in sociological theory is summarized in the first part of this paper, along with notes on the "peace research" school since the Sixties and its dawning in Italy, e.g. in the Institute of International sociology of Gorizia (Isig). In the second section, some Simmel's contributions are presented: the influence of his essay of 1904 on later sociological American work on "conflict resolution" and other sociological theories; his work on the spatial dimension of society; and a commentary on peculiar qualities of his mind. A critical note is inserted, on Simmel's papers in support of the German stance in the Great War. In the third part, Simmel's work on "spatial principles and configurations" are applied on the analysis of some theories on "one-world society", on globalization, and its backlashes, like the no-global movement and the recent revival of nationalism in Europe and in the United States. A note on the moral dilemmas in a globalized society conclude the paper.

---

\* Ha svolto la sua carriera di sociologo presso le università di Trento, Trieste, Milano Cattolica, Palermo e Udine. Dal 1968 è stato ricercatore all'Istituto di Sociologia Internazionale (Isig) di Gorizia, di cui è stato direttore dal 1972 al 1979, e dove si è dedicato a studi sulle relazioni internazionali e temi connessi. In seguito è passato ad altri temi, tra cui l'ecologia umana. Ha pubblicato oltre 30 volumi e circa 350 articoli tra cui: "Comunità", "Confini", "Guerra", "Militari", "Pace", "Potere", "Spazio", "Violenza", in F. Demarchi *et al.* (ed), *Nuovo Dizionario di Sociologia*, (1987); "I vent'anni dell'Istituto di Sociologia Internazionale di Gorizia. Una rassegna bibliografica", *Studi di sociologia*, (1988) 27, 1. "Lo spazio nella sociologia di Georg Simmel", in A. Cavalli (ed) *Georg Simmel e la modernità*, num. monografico di "Annali di sociologia/ soziologisches Jahrbuch" (1992); "Globalism and localism. Theoretical reflections and some evidence", in Z. Mlinar (ed.) (1992), *Globalization and local identities* (1992); "Franco Demarchi e la sociologia delle relazioni internazionali", in R. Gubert (ed), *Franco Demarchi, contributi alla sociologia* (2009). Email: [raimondo.strassoldo@libero.it](mailto:raimondo.strassoldo@libero.it)



### Parole chiave / Keywords

Simmel, pace, spazio, società globalizzata  
Simmel, peace, space, globalized society

## 1 . Pace, guerra e relazioni internazionali

Pace e guerra sono sempre stati oggetto di riflessione, in tutti gli ambiti del pensiero e azione umana: religione, arte, poesia e letteratura, storiografia, filosofia, e infine scienze umane. La pace è lo stato mentale e sociale che ci si augura reciprocamente ogni giorno, in tutte le grandi religioni; e la costruzione della pace è uno degli insegnamenti fondamentali di Cristo (“beati i pacifici”). Ma nella civiltà di matrice romana, la pace si definisce innanzitutto in opposizione alla guerra: la *pace* è il *patto* con cui le parti concludono una guerra (*pax* da *pangere*, fissare, stabilire). La guerra è sempre stata considerata un fenomeno frequente, inevitabile, quasi naturale; alla stregua della peste, della tempesta e del terremoto. Nella tradizione giudaica la guerra discende da Caino, il fratricida inventore dell’agricoltura, della metallurgia e della città; ma le spade e gli eserciti esistevano anche in Paradiso, e sono protagonisti, con esiti anche molto crudeli, della storia d’Israele. Perfino nel Nuovo Testamento si può trovare qualche giustificazione della guerra: Cristo avverte che accettare i suoi insegnamenti può comportare “guerra tra fratelli, tra padri e figli”. La guerra può essere regolata, istituzionalizzata, moderata. Può essere più o meno giusta o ingiusta, a seconda degli scopi, dei pretesti, delle forme, dei mezzi. Per molte società, la guerra è stata il modo normale di vivere (società guerriere e predatrici). In molti ambiti, la guerra è stata esaltata addirittura come il modo più alto e nobile di vivere: l’“aristocrazia di spada”, e l’eroe come incarnazione di virtù.

Spesso la guerra vorrebbe essere l’ultima. Per abolire le guerre si dovrebbe costituire un governo centrale supremo (l’impero) che reprima i conflitti tra i gruppi sottoposti. Ma i ricorrenti tentativi di stabilire imperi universali finora hanno fallito. Invece sono comparsi, da tempi immemorabili, movimenti religiosi che, richiamandosi a precetti evangelici, hanno perseguito la non-violenza integrale. Agli albori della modernità, sulla base di teorie razionalistiche a proposito dei rapporti tra gli Stati (Leibniz, Pufendorf) e l’incipiente antimilitarismo (Voltaire), si è cominciato a pensare che fosse possibile realizzare una pace “perpetua” (Kant), per vie non imperiali/di forza ma diplomatiche: agendo essenzialmente sulla trasparenza delle relazioni

internazionali, su accordi multilaterali e procedure arbitrali.

Il moderno pacifismo (“irenismo”), come ideologia e forza politica, ha preso piede solo sullo scorcio dell'Ottocento, grazie a due spinte molto diverse. La prima è il “processo di incivilimento” (Elias) cioè l’“ingentilimento” dell'Occidente, il progressivo rifiuto della violenza nei rapporti sociali, e in generale il “progresso morale” correlato con il più ampio processo di razionalizzazione (Weber). Nacque la Croce Rossa, per assicurare l'alleviamento *super partes* delle sofferenze dei militari e la protezione dei prigionieri. Ma la seconda spinta viene dai progressi tecnologici in due settori molto diversi. La prima è l'industria degli armamenti: il perfezionamento di mezzi, già in uso da molti secoli (es. cannoni) e l'invenzione di mezzi nuovi (es. mitragliatrici, sottomarini, aerei). Il secondo settore sono i mezzi di comunicazioni (telegrafia, fotografia). Nei secoli precedenti la guerra era oggetto di opere d'arte celebrative: scritti epici, monumenti, pitture. Vi sono eccezioni, in cui si rappresenta la ferocia dei nemici: i *pamphlet* propagandistici, le incisioni di Goya. Con la diffusione di giornali e riviste illustrate, e la presenza dei loro cronisti, disegnatori e fotografi sui campi di battaglia, il pubblico prese coscienza degli orrori delle guerre anche lontane. Si diffuse la coscienza che la potenza dei mezzi per uccidere e distruggere rendeva la guerra sempre meno proporzionata agli scopi umani, sempre meno utilizzabile come fredda “politica con altri mezzi” (Clausewitz), la “*ultima ratio regis*”. Pacifismo, antimilitarismo, divieto di armi troppo distruttive, si fecero strada in diversi ambiti della società, anche ai vertici. Nacquero movimenti, organi di stampa, gruppi di pressione, ideologie in questo senso. Lo Zar di Russia Nicola II fu influenzato anche dal pacifismo radicale ed evangelico di Tolstoj, e organizzò congressi internazionali (l'Aia, 1899 e 1907) per ri-umanizzare le guerre. Alfred Nobel, l'inventore della dinamite, molto usata nelle guerre, istituì nel 1901 il suo Premio per la Pace.

Parallelamente ai movimenti pacifisti, nella stessa epoca “bella”, crescono anche “idee-forza” a favore della guerra. Ovviamente, v'erano anche interessi economici (l'industria degli armamenti) e politici (sete di potere, aspirazioni espansive nello spazio); ma fervevano anche correnti psico-culturali, radicate in plurimillennarie esaltazioni filosofiche della guerra : es. Eraclito, per il quale il *polemos* è padre di ogni cosa; la ‘Sturm und Drang’ e la figura romantica dell'Eroe, la dialettica hegeliana, la lotta di classe e la rivoluzione marxiana, l'evoluzionismo darwiniano basato sulla lotta mortale per la sopravvivenza (*mors tua, vita mea*), la volontà di potenza e il superomismo nicciano, l'*élan*

vitale di Bergson, ecc. Le famigerate provocazioni di F.T. Marinetti sono espressione di uno “spirito dei tempi” ben diffuso.

Con lo scoppio della Grande Guerra il pacifismo fu travolto e represso in Europa; ma rimaneva forte negli Usa, che per porre fine alla guerra europea (circa 20 milioni di morti) mandarono in campo quattro milioni di soldati, e ne persero 120.000. Il pacifista e razionalista Wilson lanciò l'istituzione che avrebbe realizzato la pace perpetua, la Società delle Nazioni; ma fu un fallimento, a cominciare dalla stessa Washington. La Grande Guerra riprese dopo una pausa ventennale di respiro; con gli stessi protagonisti di prima, più il Giappone nel lontano Pacifico, e con altre ideologie e tecnologie ancora più distruttive (cinquanta milioni di morti).

Il pacifismo riprese in quei decenni, in modo ormai strutturale e fin radicale nell'ambiente cristiano, ma in modo anche distorto e strumentale nella grande *Realpolitik*. Tutti i protagonisti proclamavano di perseguire la pace, anche a costo di guerre. Le guerre continuarono a praticarsi, ma con il nome di pace, come avvertì potentemente R. Orwell in 1984. Le potenze vincitrici fondarono l'Organizzazione delle Nazioni Unite, e il suo corteggio di altre organizzazioni internazionali, tutte finalizzate ad assicurare la pace mondiale. E' stato evitato il Terzo, e terminale, atto della Grande Guerra: le superpotenze non si sono scontrate, con tutto il loro immenso arsenale; la Guerra Fredda si è esaurita, con la resa dell'Urss. Ma l'Onu non ha potuto evitare le numerosissime guerre (una ottantina) e con altre decine di milioni di morti, nella seconda metà del Novecento e negli anni successivi. La contabilità delle guerre e dei morti è una scienza molto inesatta, anche perché, dopo il 1945, la condanna morale della guerra ha comportato la fine dell'antica tradizione di dichiarare la guerra e di solito poi anche pattuire la pace. Vi sono guerre ancora aperte, dopo oltre mezzo secolo. La confusione è aggravata dal fatto che si sono svolte (si svolgono) guerre che non corrispondono al concetto classico: scontro tra grandi forze armate organizzate, chiaramente distinte dalla popolazione civile e manovrate da legittimi governi. La maggior parte delle guerre 'non convenzionali' (guerre civili, di popolo, guerriglie, di banditismo, di terrorismo, economiche, simboliche, per procura, limitate, private, ecc.) sono sempre esistite; ma nei tempi più recenti si sono arricchite di nuovi mezzi tecnici (elettronici, robotizzati, 'intelligenti', digitali, ecc.) e hanno generato nuove forme. Con tutto rispetto del Papa regnante, credo sia difficile sostenere che sia in corso “una terza guerra mondiale a pezzi”; concetto che presuppone che

dietro questi “pezzi” locali operino due forze antagoniste (ogni guerra può svolgersi solo tra due nemici alla volta). Si può legittimamente anche dubitare, in sede storica, che le guerre siano sempre ingiuste, e che non risolvano mai problemi.

## **2. Pace e guerra come oggetto di ricerca sociologica**

Anche la sociologia ha studiato la guerra. Invece, la pace non ha avuto una posizione rilevante nel lessico canonico di questa disciplina, non è stata tematizzata (una felice eccezione è il recente lavoro di Telleschi 2017). I due concetti, guerra e pace, non sono simmetrici. Sociologicamente parlando, la guerra è una forma di comportamento collettivo e organizzato ed è un’istituzione legittima (ad es. la Costituzione italiana, all’art. 52 sancisce che la difesa della patria è “un sacro dovere del cittadino” e “il servizio militare è obbligatorio”), mentre la pace è semplicemente l’assenza di violenza (“pace negativa”), cioè una qualità del funzionamento normale della società; in cui gioca, di solito, anche qualche dose di competizione e di conflitto.

La posizione della guerra nell’insieme degli studi sociologici è molto marginale, come si può constatare contando le pagine ad essa dedicata nei principali trattati di sociologia generale e nei dizionari ed enciclopedie di questa disciplina, o analizzando le attività delle associazioni dei sociologi, nazionali e internazionali, o attivando i motori di ricerca bibliografica. A spanne, probabilmente si otterrebbero percentuali dell’ordine dello zero virgola. Questa situazione cozza contro la sensazione che invece la guerra sia stata una realtà sempre incombente e anche dominante, nella storia e nella vita umana. La ragione di questa contraddizione è che nella “divisione meccanica” della divisione del lavoro tra le scienze umane lo studio della guerra è stato affidato a discipline diverse dalla sociologia, come il diritto, la scienza politica e in particolare la sua parte che si occupa delle relazioni internazionali. In passato ha avuto una certa fama la geopolitica. Si sono sviluppate discipline che della guerra hanno fatto il proprio oggetto specifico: la polemologia (campo interdisciplinare in cui interagiscono storia, biologia, demografia, antropologia, ecc. ) e la strategia (scienza e arte della guerra). In queste discipline si trovano anche molti elementi tratti dalla sociologia. Però, in linea generale, questa disciplina si è dedicata allo studio dei processi sociali non violenti, all’interno delle singole società. Vi sono numerose eccezioni a questo principio; ad es. la sociologia si occupa di fenomeni violenti, come criminalità, sommosse,

rivoluzioni ecc., e vi sono stati anche studi sociologici organici sulla guerra e affini (es. il mondo militare). Ma rimane il fatto che questa disciplina nasce, con Comte e Spencer, come essenzialmente pacifista. Si riconosceva che la guerra è stata un fenomeno comune nelle società precedenti, ma che nella modernità, illuminata dalla ragione e supportata dal progresso tecnologico e industriale, l'umanità può guardare ad un futuro senza guerra, perché si saranno superate le sue cause: miseria, ingiustizie, pregiudizi, passioni. A questo progresso deve mirare la sociologia, con le sue analisi dei problemi e le proposte di riforme.

Tuttavia, tra i padri fondatori della sociologia vi sono anche autori meno ottimisti, come Gumpłowicz, Pareto ed altri, che ritengono la guerra un fenomeno inevitabile, anche nella modernità.

Nel secondo dopoguerra, la sociologia è stata chiamata a dare propri contributi alla costruzione della pace, ritenendo che la conoscenza scientifica dei processi sociali fosse una pre-condizione di riforme finalizzate all'eliminazione della violenza e della guerra. A questa missione fu dedicata soprattutto l'Unesco, in cui operava fin dalla fondazione Robert. C. Angell, esponente molto autorevole della sociologia americana 'mainstream' (empirica, sistematica, funzionalista). In quanto direttore dell'Unesco per le scienze sociali, Angell avviò la crescita istituzionale della sociologia a livello internazionale, organizzando la *Associazione Internazionale di Sociologia* (ISA), con i periodici Congressi Mondiali; e la costituzione di 'Associazioni di Sociologia' nei singoli paesi. Angell promosse anche lo studio sociologico delle relazioni internazionali; a questo tema dedicò il suo discorso presidenziale del 1951 alla 'Associazione Americana di Sociologia', e le sue proprie ricerche empiriche, per decenni. Nel 1963 apparve il monumentale libro dell'eminente sociologo francese, Raymond Aron, su *Guerra e pace tra le nazioni*. Al tema "la sociologia delle relazioni internazionali" fu dedicato il Congresso ISA del 1966.

Vari filoni del pacifismo si svilupparono in diversi paesi, in connessione con le vicende politico-militari di quel periodo. Ad esempio il 'movimento Pugwash', nato in seno alla comunità dei fisici il cui lavoro era confluito nella fabbricazione degli arsenali atomici; molti di essi si erano accorti e pentiti di aver creato la prospettiva della distruzione del pianeta ("olocausto nucleare"). Nel Regno Unito si diffuse il pacifismo guidato dal grande filosofo-matematico Bertrand Russell, all'insegna del "better red than dead". Le guerre legate alla decolonizzazione, ad es. in Algeria e in Indocina, avevano alimentato movimenti

pacifisti nei paesi ex-coloniali. Poco più tardi, la guerra del Vietnam rese il pacifismo dominante negli ambienti intellettuali e studenteschi americani. La guerra fredda permise all'Unione Sovietica, fin dal 1948, di rilanciare, anche nel campo avversario in cui esistevano forti partiti comunisti, la "teoria dell'imperialismo", già sviluppata nel Regno Unito da J.A. Hobson, alla fine dell'Ottocento, e ripresa da Lenin e da Rosa Luxemburg. Secondo questa teoria, la logica del capitalismo implica necessariamente la sua espansione nel mondo, e quindi la creazione di imperi, i quali a loro volta generano inevitabilmente conflitti, violenze e guerre. Tutte le guerre sono manifestazione dell'imperialismo capitalista. Nel secondo dopoguerra, questa teoria si diffuse ampiamente in tutto il mondo.

Altri movimenti pacifisti, meno ideologizzati, si ispirarono alla dottrina non-violenta di Gandhi. Il suo grande successo nel portare l'India all'indipendenza ne fece un'icona mondiale.

In un ambito intellettuale molto diverso nasce negli anni '50 un Centro studi sui conflitti e i modi per risolverli (*Center for Research on Conflict Resolution*) all'Università del Michigan; un Centro in cui operano studiosi di diverse discipline, e ci si occupa di ogni tipo di conflitti, da quelli interni alla singola persona a quelli tra le forze, gruppi e organizzazioni sociali; ma si rivolge soprattutto ai conflitti tra Stati, e quindi alle guerre. Il Centro si distingue per il carattere rigorosamente scientifico, empirico e pratico, delle sue ricerche. Come si vedrà meglio più avanti, il Centro deve molto al pensiero di Georg Simmel; ma la spinta organizzativa viene dal già citato Robert Angell, eminente in quella Università. Attorno a questo Centro hanno ruotato per decenni i principali sociologi e politologi americani attivi nel settore delle relazioni internazionali e della guerra.

Il prestigio della scienza applicata ai fenomeni sociali – cioè la sociologia propriamente scientifica - caratterizza anche alcuni centri studi di segno diverso: studi non dei conflitti, ma della pace. Nell'Europa settentrionale (Groningen, Oslo, Stoccolma, Francoforte), nascono negli anni '60 alcuni centri di *Peace Research*, che presto si costituirono in rete (*l'International Peace Research Association* - Ipra), in cui la figura dominante, carismatica è, e rimane per oltre cinquant'anni, Johan Galtung: norvegese, matematico, obiettore di coscienza, gandhiano, poliglotta, cosmopolita, con cattedre e seminari nelle università di diversi continenti. Nel 1969 l'Ipra ottenne il pieno

appoggio da parte dell'Unesco; oggi ad essa fanno capo molte centinaia di centri e movimenti locali. Dal pacifismo morale iniziale, Galtung passa allo studio dei caratteri strutturali sociali su cui fondare la "pace positiva". Ciò comporta la denuncia dei caratteri negativi della sistema dominante, cioè l'Occidente capitalista, e il sostegno alle aspirazioni del "Terzo Mondo". Nei decenni successivi, la 'sociologia della pace' vedrà un animata concorrenza tra l'approccio americano, della risoluzione dei conflitti, e quello della "pace positiva" avviata e dominata da Galtung.

### **3. Pace, guerra e relazioni internazionali nella sociologia italiana: il contributo di Franco Demarchi**

Nell'Italia degli Anni '50 guerra e pace sono oggetto di dure polemiche politiche, tra i due grandi partiti antagonisti, la Democrazia Cristiana e il Partito Comunista. Al di fuori di questo scontro ideologico si svolgono manifestazioni pacifiste di segno cristiano-gandhiano (es. le marce per la pace ad Assisi, promosse da Aldo Capitini; l'impegno sociale del triestino Danilo Dolci, nelle terre della mafia). Nell'ambiente laico-liberal-radical, animato da Marco Pannella, si compiono negli anni '60 le marce antimilitariste, anch'esse ispirate a Gandhi, ma anche a Bertrand Russell, tramite Joyce Lussu.

Pace, guerra e relazioni internazionali hanno fatto ingresso nella sociologia italiana nella seconda metà degli anni Sessanta, grazie a Franco Demarchi, trentino, prete, laureato in Scienze Politiche all'Università Cattolica di Milano, poi docente a quella Università, ma anche a Trento e a Trieste. Demarchi fu colpito dal pensiero di Raymond Aron sulle relazioni internazionali, partecipò attivamente al congresso dell'ISA ad Evian (1966), dedicato a questo tema, e a tamburo battente scrisse due ampi articoli in proposito (Demarchi 1966a, b). Nel 1968 fondò a Gorizia un Centro di studi, "Istituto di sociologia internazionale" (Isig), statutariamente dedicato alle "relazioni internazionali e interetniche e alla ricerca della pace"<sup>1</sup>.

In quegli anni il mondo sociologico italiano era appena rinato (dopo la quasi-scomparsa della "prima generazione" di sociologi, con la Grande Guerra e il

---

<sup>1</sup> La menzione di quest'ultimo concetto deve anche, in parte e per vie traverse, all'influenza di Giuliano Pontara, trentino espatriato nel 1952 in Svezia; gandhiano convinto, affiliato all'Ipra, e poi saltuariamente tornato in Italia per diffondere il suo verbo.



fascismo), e già al centro delle proteste studentesche del Sessantotto, di cui l'Istituto Superiore di Scienze Sociali, poi Facoltà, di Trento - l'unica sede italiana di questi studi - era uno degli epicentri. Studenti, ricercatori, docenti erano impegnati su vari fronti, e con notevoli contrasti ed agitazioni. Gorizia era un'oasi di tranquillità, all'estrema periferia d'Italia, e i suoi temi di ricerca ("situazione confinaria", "confini, frontiere e periferie", "minoranze etniche", "conflitto, guerra e pace", "relazioni internazionali"), mentre corrispondevano alla storia e ai problemi concreti di Gorizia (la Grande Guerra, i cambiamenti di appartenenze statuali, la repressione fascista della minoranza slovena, le rivendicazioni "titine", le foibe, i profughi, la cortina di ferro, ecc.) erano del tutto eccentrici rispetto ai problemi sociali del resto d'Italia. Isolato dall'ambiente nazionale, l'Isig si rivolse invece subito a quello estero. Si visitarono i Centri del Nord, si partecipò nel 1969 al seminario all'Unesco a Parigi sull'Ipra, si contribuì ai primi convegni di questa rete a Karlovy Vary e a Bled, e poi alle sessioni a ciò dedicate ai congressi dell'Isa, ma anche dell'Iiss (Istituto Internazionale di Scienze Sociali). Si partecipò anche a Seminari organizzati nell'ambito del Centro per la Ricerca sulla Soluzione dei Conflitti, entrando anche nel comitato scientifico della sua rivista. Nel 1972 si organizzò a Gorizia un convegno sul tema delle regioni di frontiera, che vide un'ampia partecipazione internazionale, anche dagli USA; e si avviarono concreti rapporti con le istituzioni europee (Consiglio d'Europa e UE) sul tema. Si stabilì un lungo e intenso rapporto con Johan Galtung, che fu frequente ospite e conferenziere a Gorizia; mentre noi partecipavamo ai suoi seminari a Dubrovnik/Ragusa.

In Italia, i contatti dell'Isig sui propri temi riguardavano piuttosto studiosi di scienza politica, come Umberto Gori, Luigi Bonanate, Antonio Papisca, e l'allievo di Gianfranco Miglio, Gianni Kaufman. Dovette trascorrere una dozzina di anni prima che gli studi e le pubblicazioni dell'Isig suscitassero qualche interesse nell'ambiente sociologico italiano; ciò avvenne nei primi anni Ottanta, quando l'Italia divenne meta di crescente immigrazione e quindi nacque il problema delle nuove minoranze etniche.

#### **4. L'influenza di Simmel sulla sociologia dei conflitti, mezzo secolo dopo**

Gli autori di riferimento di Franco Demarchi erano Max Weber e i maestri americani dell'epoca, come Parsons, Merton e Lazarsfeld; con quanto ciò



implica, sugli approcci teorici generali, sui principi metodologici e sulla missione della sociologia. I singoli allievi di Demarchi trovarono poi molti altri maestri. Chi scrive ha avuto molte occasioni di essere illuminato dal pensiero di Simmel, per vie diverse; tra cui il tema del confine e quello del conflitto, contiguo a quello della guerra. Mi limito a qualche accenno a proposito dell'influenza del saggio di Simmel sulla funzioni del conflitto sociale pubblicato in tre successivi numeri dell'"American Journal of Sociology" (1904), riedito come cap. IV di *Soziologie* (Simmel 1908), poi rilanciato nel 1956 da Lewis Coser (nativo di Berlino ed ebreo, come Simmel. Prima della naturalizzazione negli USA si chiamava Ludwig Cohen), con il volume *Functions of social conflict* (Coser 1956). Coser considerava il proprio contributo come un arricchimento, non superamento, del paradigma struttural-funzionalistico di Talcott Parsons, allora dominante in tutto l'Occidente americano-centrico. In quella visione, il conflitto era un sintomo del mal-funzionamento dei meccanismi di controllo, e quindi una anomalia, una patologia. Sulle orme di Simmel, Coser sostenne che il conflitto non è affatto un'anomalia, ma un fenomeno ubiquitario e funzione essenziale per l'evoluzione positiva della società.

Vent'anni dopo, Simmel è esplicitamente riconosciuto come l'ispiratore di un approccio potente e originale, quello di Peter Blau (un altro ebreo tedesco, ma stavolta di Vienna); espresso in diversi articoli e volumi, tra cui (Blau 1977). In questo approccio, la struttura sociale è un insieme di posizioni in uno spazio analitico determinato da "parametri" nominali o gradualisti. I primi sono caratterizzati da confini categorici; gli altri sono dei *continua* quantitativi. Compito specifico della sociologia è lo studio delle plurime intersezioni (*cross-cutting*) delle appartenenze a tali strutture (quelle che Simmel chiamava *Kreise*, cerchi; oggi si usa piuttosto il termine 'rete'). Come Simmel, Blau riteneva che questi intrecci fossero il meccanismo che spiega molti processi sociali fondamentali, tra cui la moderazione dei conflitti e il mutamento sociale. Diversamente da Simmel, Blau lo ritiene operante anche a livello delle grandi organizzazioni, compresi gli Stati. Ho definito come potente la teoria di Blau, perché permette la generazione di un sistema molto articolato e coerente di teoremi (oltre duecento) che coprono gran parte della realtà sociale. Il riconoscimento della comunità sociologica si concretizza nell'elezione di Blau alla Presidenza della *American Sociological Association* nel 1973. La teoria del *cross-cutting* come meccanismo di moderazione di conflitti illumina la visione delle società, in tutti i suoi ambiti; comprese le guerre dopo il 1945. Ad esempio – ma l'esempio è solo nostro – quella del Medio Oriente, che si trascina da oltre

trent'anni o forse da settanta, o forse da sette, a seconda delle definizioni. Lì si intrecciano interessi e spinte contraddittorie delle maggiori potenze (USA, Russia, più i retaggi coloniali di Francia e UK); quelli degli Stati regionali, antichi e potenti (Turchia, Iran, Egitto) e quelli più recenti e precari, di creazione novecentesca (Irak, Siria, Arabia, Libano, Israele, Yemen, Aden, emirati); etnie o "nazioni senza stato" (curdi, palestinesi, azeri, ecc.); organizzazioni politiche dai caratteri senza precedenti, come quelle terroristiche; interessi economici (petrolio) e di sicurezza (equilibri geostrategici regionali e mondiali); contrapposizioni religiose (islam, cristianesimo, ebraismo, altro) e varie confessioni all'interno di esse; residui di altre ideologie (nazionalismo, socialismo, liberismo ecc.); le ambizioni di singoli leader, e così via. Gli intrecci tra queste componenti impediscono che le parti in conflitto mobilitino tutta la loro potenza per ottenere una vittoria completa, anche perché cambiano i ruoli di amico/nemico; il nemico di ieri può essere l'alleato di domani. Si combatte con mani armate da tecnologie estremamente diversificate (dalle bombe intelligentissime al terrore estremo veicolato sui media più moderni), ma legate da complicatissimi calcoli tattici e strategici. Uno dei risultati sorprendenti è la limitazione delle proprie perdite militari, rispetto a quello che si sopportava in altre guerre; e invece l'accettazione di costi altissimi, a carico delle popolazioni civili e delle città.

## **5. Simmel come sociologo, filosofo, esteta, impressionista e fenomenologo**

Nel suo saggio del 1904 (poi 1908) Simmel non tematizza quella forma estrema del conflitto che è la guerra. Preferisce trattare delle interazioni sociali semplici, quotidiane, faccia-a-faccia, entro piccoli gruppi e situazioni locali. Il suo stile di analisi si basa sull'osservazione diretta dei fenomeni, da cui trarre interpretazioni e generalizzazioni. Il fascino dei suoi scritti si basa essenzialmente sulla finezza e profondità nel cogliere e interpretare i significati dei comportamenti, dei gesti, delle espressioni verbali, delle cose di cui la gente si circonda. Non risulta che egli abbia svolto ricerche sistematiche su documentazioni cartacee; invece egli conosce la realtà sociale più ampia attraverso l'uso normale di riviste e giornali, di cui egli stesso è un frequente contribuente, in Germania. Molti lo consideravano un intellettuale generico, un 'elzevirista' (come si diceva un tempo in Italia), un filosofo dilettante e un brillante conversatore nei salotti e conferenziere nei saloni, piuttosto che un

scienziato e un accademico. Tipicamente, i suoi scritti non si poggiano su apparati critico-bibliografici; di regola egli non cita le opere di altri (con rare eccezioni), per quanto sia evidente che egli si aggiornasse sulle produzioni scientifiche dei colleghi. Qualcuno ha definito la sociologia di Simmel come una forma d'arte: il suo fascino risiede soprattutto nella qualità letteraria dei suoi scritti, che si può apprezzare pienamente solo nell'originale tedesco. Ciò converge anche nel giudizio su Simmel come "*Il vero filosofo dell'impressionismo*" (Lukàcs), per la sua attenzione prevalente verso le interazioni sociali concrete, da cui ricava impressioni e sensazioni dirette, e perché procede per saggi brevi, abbozzi; come appunto facevano i contemporanei pittori di quella corrente (che peraltro Simmel, da raffinato esteta, conosceva benissimo). Anche i suoi trattati più corposi sono essenzialmente raccolte di saggi autonomi, e non architetture sistematiche a priori, e tratta con minore convinzione i fenomeni sociali più grandi, non osservabili direttamente. Ragionevole pare anche la qualifica di "sociologo fenomenologo", perché, come stavano facendo i filosofi di questa scuola (Husserl), i suoi scritti si basano sulla descrizione densa e sottile dei fenomeni sociali, 'mettendo in parentesi' l'influenza di categorie mentali preconfezionate. Meno condivisibili sono le critiche a Simmel di essere "formalista". Effettivamente la parola "forma" è frequente nei suoi scritti, specialmente in quelli più filosofici. Simmel si è sempre mantenuto in mezzo al guado, tra sociologia e filosofia; come rilevato dai suoi detrattori accademici. Ma forse è un fraintendimento il giudizio di Sorokin, che nella sua grande storia della sociologia del 1928 lo classifica tra i "sociologi formalisti" assimilando il concetto simmeliano di forma con quello dei giuristi (formalizzazione come definizione giuridica dei modi in cui i soggetti agiscono); mentre in Simmel la contrapposizione tra "vita" e "forma" è piuttosto di matrice filosofica (cfr. la dialettica tra "materia e forma" e "potenza e atto" in Aristotele).

## 6. Simmel e la Grande Guerra

Come si è più volte accennato, per Simmel il conflitto è un aspetto comune, ubiquitario, della vita sociale, ma raramente degenera in violenza. Il termine usato in quel saggio non è *Konflikt*, che pure esiste nella lingua tedesca; ma parole come *Streit* e *Kampf* (lite, lotta), sentite come meno dure. In generale, pare che a Simmel ripugnasse pensare alla violenza; e tanto più alla guerra. In questa ottica, risulta poco utile la riproposizione degli scritti di Simmel sulla

## Grande Guerra.

In vista del 2014 in Italia e in Francia si sono avviate numerose iniziative per il centenario di quell'evento; molte risorse sono state destinate alla manutenzione dei monumenti, musei e testimonianze materiali, ma qualcosa è arrivato anche ad altre iniziative culturali: studi, convegni, mostre, pubblicazioni. A questa campagna ha partecipato anche la comunità italiana dei sociologi. In tale occasione si è voluto esaminare, cent'anni dopo, anche il pensiero dei Grandi Sociologi come Durkheim, Weber, Simmel, Veblen, Mead, Scheler, 'in presa diretta' a quella tragedia (Cipolla, Ardissonne 2015; Pacelli 2015). Pur avendo partecipato a una di queste iniziative, ho mantenuto qualche riserva mentale. Da persona che vive nei luoghi in cui la Grande Guerra si è svolta, con circa un milione di morti, speravo che quell'orrore fosse ormai relegato ai monumenti di pietra e alla pagine dei libri di storia. La riflessione rischia di scivolare dalla dolente commemorazione della "inutile strage" alla celebrazione della "vittoria". Mi risulta che il centenario della Grande Guerra non è stato commemorato nei paesi che l'hanno persa. Esiste il diritto alla memoria, ma anche all'oblio.

Gli scritti dei grandi sociologi sulla prima guerra mondiale poco corrispondono ai canoni dell'analisi scientifica - l'obiettività, la distanza, la freddezza, l'analisi sistematica di dati empirici – ma sono sfoghi di passione patriottica. Qualcuno ha definito questi scritti, complessivamente come "piuttosto gracili e meno convincenti" (Maniscalco 2015, 360); ma è un eufemismo: alcuni sono eruzione, più o meno controllata, di odio per il nemico, come quelli del norvegese-americano Veblen. Come tutti sanno, quando una guerra scoppia, la prima vittima è la verità. Quando milioni di concittadini soffrono e vengono maciullati nelle trincee, e il proprio paese tutto intero rischia di essere distrutto, anche i grandi sociologi possono cedere alle emozioni. Un'intera generazione di sociologi si è arruolata, simbolicamente o operativamente, nello sforzo bellico; e molti vi sono periti. La sociologia è uscita mutilata dalla guerra, specie in Germania e in Francia. Con il 1914 si sono perse le relazioni di rispetto e stima tra sociologi di nazioni diverse. Coscientemente o meno, sono stati reclutati nella macchina propagandistica, nella guerra psicologica. Hanno ripreso e rilanciato i pregiudizi, gli stereotipi, i luoghi comuni, le frasi fatte, a proposito della propria nazione, e di quella nemica, che si sono accumulate soprattutto dopo Sedan, con l'orgoglio della Germania trionfante e la Francia umiliata e revanscista.

Nei suoi scritti sulla Grande Guerra, Simmel (2013 [1916]) si richiama agli effetti positivi dei conflitti in generale, e sottolinea la capacità della guerra in corso di consolidare l'identità del popolo tedesco, superare le tensioni sociali interne e promuovere la coesione nazionale. Riaffiora la sua giovanile, mai abbandonata, posizione nazionalistica, l'adesione alla politica di potenza, il dovere della Germania di perseguire la propria missione nel mondo, anche nello scontro con le altre potenze. "Soltanto attraverso il conflitto armato la Germania avrebbe potuto ottenere quella posizione primaria che le spettava per le doti del suo popolo, per il valore della sua cultura e per la forza della sua economia, di cui andava particolarmente fiero. La guerra appare quindi inevitabile" (Federici 2015, 240). Con poche varianti, questa visione potrebbe essere applicata alla posizione degli altri Grandi Sociologi sul proprio paese; e sono le stesse cose che si sono sentite anche in Italia, tra i sociologi meno grandi. Non in Pareto, immune da patriottismi.

Quali lacerazioni la guerra abbia provocato nella psiche di questi autori si potrebbero inferire dalle loro necrologie: per Durkheim, è accertato, la morte nel 1917 fu dovuta al crepacuore per la perdita in guerra del figlio; per Simmel, si suppone che non sia casuale la coincidenza della morte, a Strasburgo, nell'anno stesso della sconfitta della guerra che aveva fortemente plaudito e dell'inevitabile perdita dell'Alsazia storicamente tedesca; Weber muore nel 1920, neppure un anno dopo il diktat di Versailles con cui i vincitori caricarono sulla Germania le enormi ed impossibili punizioni economiche, ma soprattutto l'onta della condanna morale come unica colpevole della tragedia. Muoiono rispettivamente a 59, 60 e 56 anni. Vite troppo brevi, per essere normali, nella loro categoria professionale.

## **7. Simmel e lo spazio**

Mentre è celebre il contributo di Simmel sull'analisi del conflitto, meno noti sono i suoi scritti sul ruolo dello spazio nella strutturazione della società<sup>2</sup>. Sono ricordati qui perché gettano qualche ulteriore luce anche su alcuni fenomeni macro-sociologici contemporanei, che saranno trattati in seguito. Nei suoi scritti si trova la puntualizzazione che lo spazio sociale è ben diverso dallo spazio

---

<sup>2</sup> Questo capitoletto riassume il mio articolo (Strassoldo 1992), che si basa anche su Thomale (1972), Kruse (1974), e in particolare su Konau (1977).

fisico, geometrico o geografico; e che lo spazio sociale non è da confondersi con lo spazio sociologico, perchè il primo è reale, proprio, mentre il secondo è metaforico e analogico. Nella società contano i contenuti psicologici, simbolici, culturali, comportamentali, e i loro significati; non lo spazio in cui le interazioni avvengono. La forma spaziale non dice nulla sul contenuto sociale: “non lo spazio, ma l’articolazione delle parti e la loro integrazione (operate) dallo spirito umano hanno significato sociologico” (Simmel 1983 [ed. orig. 1908], 460). Questa insistenza si spiega facilmente come difesa della propria disciplina, la sociologia, verso un’altra disciplina, allora molto vivace ed espansiva in Germania, cioè la geografia umana (o geografia antropica, o antropogeografia) e la sua sorella, la geografia politica (geopolitica), le quali ritenevano che gran parte dei fenomeni sociali/umani, a tutti i livelli, dalla famiglia al mondo intero, fossero condizionati e fin determinati dal fattore spaziale/territoriale/geografico. A queste pretese sono chiaramente rivolte frasi di Simmel come “non è l’estensione a costituire i grandi Stati, ma le forze psicologiche degli abitanti; non la forma della vicinanza e lontananza crea i particolari fenomeni della intimità e dell’estraneità; molto più, questi dipendono da fatti spirituali (Simmel 1983 [ed. orig. 1908], 461)”.

Di fatto, Simmel usa frequentemente lo spazio come categoria d’analisi. Si veda ad es. la sua “sociologia dei sensi”, in cui rileva che il senso più importante nella vita umana, la vista, è per sua natura costitutiva dello spazio; invece l’udito è il senso del tempo. Disattendendo le forti dichiarazioni sulla identità, diversità e autonomia della sociologia rispetto all’antropogeografia, Simmel evidenzia gli aspetti spaziali di ogni situazione, forza e forma sociale, nella convinzione che la concretezza dello spazio sia strettamente affine alla concretezza che deve ispirare l’analisi sociologica; che lo spazio “sostiene il senso oggettivo delle forme sociali, le quali possono essere espresse in aggregati spaziali, che a loro volta possono essere rinforzati e stabilizzati dalle oggettivazioni spaziali” (Simmel 1983 [ed. orig. 1908], 518): Celebri sono le sue analisi “spaziali” sulla figura dello straniero e del vagabondo, le reti sociali e le sedi delle istituzioni religiose, oltre la potente coppia concettuale delle porte e dei ponti, che aprono e chiudono, collegano e separano.

Molto più articolata, più sociologica e più ampiamente utilizzabile è l’analisi di Simmel sul ruolo dello spazio nel capitolo “L’estensione del gruppo sociale e lo sviluppo dell’individuo” nel trattato del 1908. Una fase fondamentale dell’evoluzione umana è stata il passaggio dal nomadismo all’insediamento

stabile, e quindi l'aggiunta dei rapporti di vicinato a quelli primordiali di sangue/parentela. La spartizione del territorio, la fissazione dei confini, fondano il dominio dell'uomo sulla natura, ma anche dell'uomo-proprietario sugli altri uomini. Nella società tradizionale, basata sulla famiglia, su gruppi limitati, sulle piccole comunità di villaggio, le forme sociali si proiettano con evidenza nello spazio; le configurazioni e strutture spaziali funzionano in modo trasparente come depositi di memorie individuali e collettive, come specchi di identità, come simboli di solidarietà, come sostrati di continuità; in altre parole, il senso di comunità, le radici, il localismo.

Invece nella società moderna, nel suo complesso e nelle sue punte avanzate – le classi superiori, l'ambiente metropolitano, l'economia del denaro – si assiste alla rapida eclissi dello spazio come principio di organizzazione sociale. La società si libera dai vincoli spaziali, e quindi lo spazio viene analizzato da altre angolature: “ai rapporti originari, di distanza e vicinanza vengono sovrapposti effetti di distanziamento delle vicinanze, e viceversa, le persone si orientano a luoghi distanti sentendoli come vicini” (Simmel 1983 [ed. orig. 1908], 513 ss.). Nelle grandi città si assiste ad un addensamento e compattamento di spazi, su piani diversi e interpenetrati. Si assiste alla produzione di spazi ad opera delle grandi organizzazioni; spazi non più socializzati, ma vissuti dai singoli come forze estranee e prevaricanti. Da queste condizioni fisiche delle grandi città – la densità demografica, le grandi dimensioni, l'eterogeneità degli abitanti, la disintegrazione dei quadri spaziali di riferimento – derivano le caratteristiche psico-sociali (lo “spirito”) dei soggetti: l'individualismo, l'eccessiva stimolazione, il sovraccarico nervoso, le relazioni superficiali e strumentali, l'atteggiamento *blasé*. Questa analisi influenzerà profondamente lo sviluppo della sociologia urbana negli Usa, e quindi dell'Occidente<sup>3</sup>.

Nel capitolo IX della *Soziologie* (1989 [1908]), Simmel si impegna ad astrarre e sintetizzare i principi teorici generali sui rapporti tra spazio e società. Distingue da un lato le “*qualità dello spazio*”, ovvero le “*qualità fondamentali dello spazio come forma*”, dall'altro le “configurazioni spaziali”. Le “qualità dello spazio” sono 1) esclusività: ogni porzione di spazio/territorio può appartenere a un singolo

---

3 È per questa via, più che per quella del conflitto, che il pensiero di Simmel influenzò Franco Demarchi, il quale agli inizi della sua carriera accademica era incaricato del corso di sociologia urbana e rurale a Trento. Nel 1969 pubblicò il suo trattato su *Società e spazio* (Demarchi 1969), e in seguito ha promosso una serie di ricerche su territorialità e localismo. Questa attenzione è passata anche ad alcuni ricercatori dell'Istituto di sociologia internazionale di Gorizia.



soggetto (proprietario, comunità, stato, ecc.) che ha il diritto escludere gli altri; 2) chiusura e limitazione: ogni spazio viene spartito, e ogni parte deve essere segnata da un confine; 3) fissazione e stanziamento: ogni soggetto sociale deve avere una sede stabile e riconosciuta; 4) distanza e prossimità (lontananza e vicinanza): i rapporti psico-sociali tra i soggetti hanno sempre una dimensione spaziale; 5) mobilità: in ogni società si osservano importanti fenomeni di spostamenti dei soggetti sul territorio (Simmel 1983 [ed. orig.1908], 462 ss). Le “configurazioni spaziali” sono essenzialmente combinazioni particolari dei principi sopra elencati, e non si possono distinguere facilmente da essi.

## **8. Il mondo come una singola società e i suoi nemici**

Simmel non tratta sistematicamente il tema delle relazioni internazionali (“sociologia internazionale”), ma la sua sensibilità per la dimensione spaziale della società contribuisce alla sua comprensione. Ad es., lo “stato-nazione” è una delle principali “configurazioni spaziali”, con un territorio esclusivo, un confine, un centro; mentre le interazioni sociali si configurano come “circoli” intrecciati, cioè come reti aperte e acefale. Il concetto di rete, che ha un’evidente forte denotazione spaziale, ebbe grande fortuna nella sociologia del secondo Novecento. Come si è accennato in precedenza, le analisi di Simmel sul conflitto furono applicate da altri (es. L. Coser e P. Blau) mezzo secolo dopo, anche nello studio delle relazioni internazionali.

Qui appare opportuno ricordare per sommi capi la posizione di questo tema nella tradizione sociologica. In essa si trova una tendenza primordiale a far coincidere il concetto di società con quello di umanità: la sociologia “integrale” si occupa (deve occuparsi) di tutte le relazioni tra gli umani, di ogni tipo, sull’intero pianeta. Secondo un’altra tendenza, sono sociali in senso stretto solo le relazioni non-violente, e quindi quelle che vigono entro spazi pacificati e controllati. In pratica, la società coincide con la comunità, cioè il gruppo organizzato su base territoriale: dal villaggio tribale allo stato-nazionale. Questa tendenza sociologica, di gran lunga prevalente, è stata definita come “nazionalismo metodologico” (U. Beck e I. Wallerstein). Nel primo caso, l’unica società=umanità è una proiezione nel futuro “in progress”; nel secondo caso, la molteplicità delle società è una realtà insormontabile, con tutti i suoi conflitti.



La visione tradizionale, di origine giuridica, è che la “comunità internazionale” è costituita da una molteplicità di enti politici sovrani (essenzialmente nazioni, cioè Stati nazionali), nettamente delimitati nello spazio, che interagiscono sia pacificamente che conflittualmente, secondo regole comuni: la sovranità; la rappresentatività dei governi (legittimazione, riconoscimento, rispetto, dignità, ecc.); l'apparato diplomatico; la non-interferenza negli affari interni; il perseguimento/ mantenimento degli equilibri internazionali; il diritto alla e della guerra; ecc.

Questa concezione è stata etichettata come “modello delle palle di biliardo”, dove le palle=Stati sono ontologicamente separate, che si scontrano con maggior o minor durezza. Altri hanno criticato la “fallacia planimetrica” cioè la visione del mondo basata sulle carte geografiche politiche, dove ogni territorio è segnato con un colore uniforme all'interno e nettamente distinto da quelli circostanti.

È ovvio che questi modelli sono sempre stati molto lontani dalla realtà. Nella seconda metà del Novecento essi appaiono ormai del tutto inadeguati, a fronte della crescita di flussi attraverso i confini, sempre più porosi, di cose, persone e idee veicolate dai sempre più potenti mezzi tecnici di trasporti e comunicazioni. Le economie e le culture si internazionalizzano; appaiono forze sempre meno controllabili dagli Stati, cioè le imprese inter -, multi- e/o sovra-nazionali, il “sesto continente”, invisibile sulle mappe, ma enorme nella realtà. Si formano organizzazioni non governative e non economiche, le Ong, che operano sull'intero pianeta, adattandosi alle diverse norme locali, ma secondo logiche proprie. In alcune regioni del globo gli Stati si uniscono tra loro (federazioni, confederazioni, organizzazioni), cedendo formalmente quote di sovranità. Si sfuma la distinzione tra gli affari interni ed esterni (“*linkage politics*”). Il modello tradizionale dello Stato Nazionale, come un popolo definito da un territorio e unito in un ordinamento giuridico, un governo, una storia, una identità culturale, una lingua, si scompone in diversi componenti. Per alcuni versi, è troppo grande, per altri troppo piccolo. L'Onu, i cui membri sono gli Stati (l'uso del termine Nazioni, come sinonimo di Stato, è già una fonte di confusione), è ben lungi dal rappresentare la realtà del mondo attuale; e sembra incongruo il principio formale di pari dignità tra essi, mentre di fatto le differenze tra essi sono abissali, su tutti i parametri.

Negli anni '60 emergono, in seno alla sociologia ‘mainstream’ le proposte di

archiviare i concetti di “sociologia delle relazioni internazionali” e “sociologia internazionale” a favore della “società mondiale/globale”, del mondo come “un unico sistema”, come ha fatto Wilbert E. Moore (1966). Non è un’idea del tutto nuova; anzi, dominante in certi periodi e ambienti. Risale agli albori della storia, quando qualcuno ha tentato di unire militarmente sotto di sé tutto il mondo (conosciuto), cioè l’idea dell’Impero Universale. La si riscontra in alcune religioni “espansive”, come il cristianesimo e l’islam, che sentono il dovere di diffondersi su tutta la Terra e unificare l’umanità nell’unica vera fede (“ecumenismo”, “cattolicesimo”, “umma” varianti lessicali dello stesso concetto). La si ritrova nel progressismo illuminista, che auspicava l’estensione della civiltà *tout court* (cioè, quella europea-occidentale), a beneficio di tutti popoli del mondo; nasce il cosmopolitismo, il sentirsi “cittadino del mondo”, slegato da vincoli particolaristici. La si ritrova nei “globalisti-federalisti”, che auspicavano un sistema di *governance* mondiale unitario e volontario, ma non centralizzato. Tuttavia non pare che la proposta di Moore abbia modificato di molto il lavoro quotidiano e la mentalità dei sociologi; normalmente, ognuno ha continuato ad occuparsi dei problemi sociali contenuti nel proprio stato-nazionale. Forse ha influenzato alcuni filoni della *Peace Research* degli anni Settanta, che puntavano a maggior unità/integrazione a livello mondiale, come quelli del World Order Model Project, il funzionalismo internazionale, ecc.

Appare giusto citare qui anche il contributo di N. Luhmann, che in una serie di saggi dei primi anni '70 (Luhmann 1970/1975) ha inserito il concetto di società mondiale in un semplice schema più generale, in cui si distinguono tre categorie di fenomeni sociali: a) le interazioni semplici, faccia-a-faccia, che si riverberano e collegano lungo le reti di comunicazioni, senza limiti intrinseci, e quindi su tutto il mondo; b) le organizzazioni, caratterizzate da un centro, un confine, uno scopo e regole condivise; categoria che comprende tutta la gamma, dalle coppie alle imprese agli Stati e all’Onu, e tutte le realtà intermedie; c) la società mondiale, che comprende tutti fenomeni appena citati, e si estende su tutto il globo. Esiste una sola società, quella mondiale; tutte le differenze, anche profondissime, tra le componenti sono interne all’unico sovra-sistema. Non avendo una realtà sociale esterna, non ha confini, e funziona senza un centro; una società pluricentrica, acefala, anarchica. Uno degli aspetti interessanti di questo schema è la giustapposizione di due approcci, quello che potremmo chiamare ‘simmeliano’, cioè le interazioni semplici e le reti, e quello ‘parsonsiano’ dei sistemi strettamente organizzati e ‘cibernetici’. I lavori di Luhmann su diversi temi hanno avuto momenti e ambienti di apprezzamento,

ma per vari motivi - tra cui il suo stile ascetico di pensiero, e la lingua in cui si esprimeva, il tedesco, ormai poco conosciuta nella comunità sociologica - la sua teoria della Società Mondiale non ha goduto grande risonanza.

Uno dei valori di fondo di questo approccio è la speranza che la società mondiale possa accrescere nel tempo la sua coerenza e il suo ordine interno, possa superare l'anarchia e ridurre i conflitti. Questa è stata la sensazione dello "spirito del mondo" del 1989, con la scomparsa dell'eresia russa e il successo del capitalismo cinese. Per alcuni anni, alla fine del millennio, gli Usa di Bush *senior* si illusero di poter guidare un "nuovo ordine mondiale" e fungere da poliziotto del mondo.

## **10. Le antitesi**

I contributi pionieristici di Moore, Burton, Luhmann e altri sulla Società Globale sono stati sommersi dalla popolarità della teoria dell'imperialismo, a partire dagli anni Settanta<sup>4</sup>. Ne abbiamo già fatto cenno, e non occorre aggiungere altro, data la sua notorietà. Nel secondo dopoguerra ha polarizzato il dibattito socio-politico, specie in Europa, e si è arricchita da esperienze riguardanti il Terzo Mondo; come la "teoria della dipendenza" di Gunder A. Frank e altre icone del Sessantotto. Tra gli autori di riferimento si possono annoverare anche J. Galtung, con la sua "teoria strutturale della violenza". Ma forse l'autore più famoso è stato Immanuel Wallerstein. Nella sua poderosa serie di studi a partire dal 1974 (Wallerstein, 2011), egli distingue due sfere operative, a livello globale, nei secoli: quella politico-militare, che produce imperi coloniali e gli scontri tra essi; e quella economica, che da molti secoli ha creato flussi asimmetrici di merci, lavoro, capitali, di raggio mondiale (l'"economia-mondo"). Il mondo è stato costituito da paesi "centrali" (le grandi potenze europee, più gli Usa), dotati di forza e ricchezza; da "periferie" deboli, povere e sfruttate; e paesi intermedi (semi-periferie). In questo mondo sono destinate ad aumentare le ineguaglianze tra i paesi e all'interno di ognuno di essi. A partire dagli anni '70 questa è divenuta la teoria sociologica (storica, economica, politica) dominante ovunque, anche negli Usa. Nel 1991 Wallerstein venne eletto presidente dell'Associazione Internazionale di Sociologia.

---

4 In un certo senso, si può sostenere che alla lunga i teorici "mainstream" della Società Mondiale hanno prevalso: la dizione "sociologia delle relazioni internazionali", già rara, è scomparsa e sostituita da *Globalization*, in una delle più prestigiose e più recenti enciclopedie di scienze sociali, quella curata da Borgatta, Montgomery (2000).

Fino agli Anni '60 la sociologia 'mainstream' vedeva con favore la crescita dei processi di modernizzazione (razionalizzazione, industrializzazione, sviluppo, ecc.) e la loro espansione sul pianeta, cioè della civiltà occidentale, e l'emergere della Società Mondiale. Invece nell'ultimo quarto del secolo il processo di globalizzazione è oggetto analisi sempre più critiche, come uno dei tratti negativi della "condizione post-moderna", che porta all'estremo le tendenze già proprie della modernità, come l'"omologazione" delle culture tradizionali; condizione ora aggravata da novità, come il dominio dei media e il crollo delle ideologie (le "grandi narrative") e conseguenti confusione, incertezza, "liquidità", disagio, rabbia, ecc; temi che hanno caratterizzato - tra gli altri - la produzione sociologica degli ultimi decenni.

Alla fine degli Anni Novanta, l'opposizione alla globalizzazione si coagula nello spettacolare movimento "no global", che presto ha dovuto cambiare i propri slogan e modulare gli obiettivi, perchè esso stesso era, con tutta evidenza, un fenomeno globale. La forza di quel logo si è diluita, con la distinzione tra la globalizzazione "cattiva", operata dai potentati economico-politici capitalisti sovranazionali occidentali; e quella "buona", che lotta per lo sviluppo umano integrale delle classi e dei paesi più poveri. Alla base del movimento (come della vecchia teoria dell'imperialismo) sta l'idea che il mondo è, originariamente, una molteplicità di "popoli" o "comunità locali", dotati di propri equilibri, complessivamente positivi e apprezzabili. Ogni popolo ha diritto alla propria quota dei valori umani/politici/civili (autonomia, sovranità, libertà, eguaglianza, identità, cultura, ecc.)<sup>5</sup>. Ma rimane indefinito che cosa sia il popolo, uno dei concetti più bistrattato e strumentalizzato della storia del pensiero politico.

Contemporaneamente si diffonde un'altra teoria che attacca "da destra" il concetto di società globale. Riprendendo l'immenso lavoro trentennale (1934-1961) di Arnold J. Toynbee (1992) sulla storia comparata sulle "civiltà", Samuel P. Huntington (1996) pubblica una collezione di articoli sullo scontro, attuale e possibile, tra queste formazioni. Malgrado i secoli di globalizzazione sul piano economico e tecnologico, l'umanità rimarrebbe profondamente suddivisa in alcune formazioni socio-culturali a base religiosa. La supremazia della civiltà occidentale (moderna, razionale, di matrice cristiana, liberal-democratica, ecc.)

---

5 In questa visione i sociologi possono ritrovare l'eco della fondamentale contrapposizione tra la "comunità" e "società", elaborata da Ferdinand Tönnies nel 1887; ma anche qualche idea roussoiana di un secolo prima.

e l'unificazione pacifica dell'umanità è insidiata dalla crescita - in tutti i sensi, a partire da quello demografico - dei mondi russo-ortodosso, cinese, islamico, indù, forse latino-americano. La prospettiva dello scontro tra le civiltà, pur uscita dagli ambienti più influenti di Washington, incontra una forte critica nell'*establishment*, come una inaccettabile profezia di sventura apocalittica; ma corrisponde all'incubo di una certa "maggioranza silenziosa".

Il movimento no-global del 1998 aveva, come oggetto specifico, il destino di quello che una volta si chiamava il Terzo e poi il Quarto Mondo, e coinvolgeva ambienti quantitativamente minoritari (intellettuali, giovanili, arrabbiati, anti-sistema, ecc.). Ma si ripresenta una decina di anni più tardi, in ben altri ambienti, quando, con la crisi economica avviata nel 2007, nei paesi più avanzati (Europa, gli Usa) si percepisce che la globalizzazione (in primis, del commercio e della finanza) comporta gravi problemi sulle economie locali/nazionali, e in particolare su certe classi sociali (gli operai, la piccola borghesia) minacciate da perdita di concorrenzialità, delocalizzazione delle fabbriche, disoccupazione e così via. Il "no global populista" è limitato, nello spazio, e forse anche nel tempo, con il superamento di quella crisi. Tuttavia, la gravità della reazione anti-globalista cresce a livelli di guardia in Europa e negli Usa, nel nuovo millennio, con il deflagrare del terrorismo islamico e l'arrivo in massa di immigrati irregolari dai paesi più poveri. Riprende vigore inaspettatamente qualcosa che si illudeva superato: il nazionalismo, ora chiamato "sovranoismo" e/o "populismo", rivolto contro le strutture e gli obblighi sovranazionali. Torna il sacro egoismo nazionale, l'interesse nazionale, la *Realpolitik* contro le utopie mondialistiche. Il proprio stato-nazione, l'appartenenza territoriale, l'identità sono tornate al centro delle passioni politiche; con venature di autarchia e xenofobia. Il territorio nazionale, con i suoi confini e la loro difesa, torna un valore cruciale. Lo spazio ha ristabilito la sua valenza.

## **11. La distribuzione spaziale delle sofferenze e delle responsabilità nella società mondiale: un problema etico**

Da Aristotele in poi, sappiamo che lo Stato ha il compito essenziale di garantire ai cittadini la sicurezza e la "felicità" (pace e prosperità). Il ritorno dei sentimenti nazionalisti/localisti, e il correlativo eclissi dell'ecumenismo ("one-world consciousness") si può spiegare come reazione del grosso pubblico contro

l'eccesso di complessità del mondo attuale, che soffia impetuosamente all'interno di ogni paese (la crisi economica importata, lo stravolgimento delle culture locali) e preme ai suoi confini (l'immigrazione illegale di massa). Il mondo è rappresentato dai moderni mezzi di comunicazione sulle pagine della stampa, e ormai con molta maggiore forza sugli schermi elettronici che abbiamo in ogni casa e in ogni mano. Illusivamente, l'intero mondo è presente, immediato, ovunque, alla coscienza (alla percezione) di ognuno. Illusivamente, perché le industrie dei media operano secondo proprie logiche: definizione, selezione e gerarchizzazione delle notizie, con una certa preferenza per quelle negative; concorrenza (corsa agli scoop), sensazionalismo, spettacolarizzazione, pornografia delle emozioni. Complessivamente le industrie della comunicazione tendono a formare un'immagine inquietante, per non dire spaventosa, del mondo. Le reazioni del pubblico sono diverse. Il nuovo nazionalismo, diffuso soprattutto nelle masse popolari, è una di queste.

Di segno opposto, tipico nei ceti intellettuali "riflessivi", è l'individuazione delle cause e colpe del male del mondo; per lo più in noi stessi, nel sistema cui apparteniamo (il capitalismo, l'imperialismo, il neo-liberalismo, ecc.). Si diffonde non solo il senso di colpa, ma anche il *self-hate* tipico dell'Occidente post-moderno. Una terza reazione è il rifiuto di lasciarsi coinvolgere: la scotomizzazione, il pessimismo cinico e nichilista, l'indifferenza, l'evasione. Ma v'è anche una quarta reazione: quella della compassione, della spinta a operare concretamente ad alleviare le sofferenze del mondo: 'cooperazione internazionale allo sviluppo', assistenza, carità. L'accresciuta disponibilità di risorse e di mezzi di comunicazione e trasporto facilitano comportamenti di questo tipo; quasi ogni buon cittadino può andare a fare carità, per un certo tempo, in qualsiasi punto del mondo. Ma come scegliere il campo di azione, tra le infinite situazioni di bisogno? Anche qui ogni persona si confronta con un'infinità di sollecitazioni da parte di altrettante organizzazioni – molte di grandi dimensioni, dotate di grandi risorse da spendere nella raccolta di fondi tramite i media, con campagne anche martellanti. Pure questa è un'ulteriore componente della complessità, e fin del caos, della condizione sociale post-moderna; ma anche qui si può trovare una spinta al nazionalismo, quando si finisce col delegare allo Stato la carità, cioè la promozione di politiche di cooperazione allo sviluppo internazionale ("aiutare i poveri del mondo a casa loro").

Gli stati nazionali sono le tipiche "configurazioni socio-spaziali" di cui scriveva Simmel, che permettono di ridurre la complessità del mondo; quanto meno di

distinguere categoricamente tra l'interno e l'esterno, tra il vicino e il lontano, tra la comunità territoriale entro la quale la solidarietà è obbligatoria, e gli altri popoli, destinatari eventualmente di carità volontaria. Ma Simmel viveva in un mondo dove i mezzi di comunicazione e trasporto erano infinitamente meno potenti di oggi, e il telefono, la radio, il cinema, l'aviazione erano agli albori. I PC, internet e smartphone non erano neppure immaginabili. Nell'analisi delle forze che distruggono i quadri spaziali della società Simmel neppure menziona i mezzi di comunicazione. Dopo un secolo, molte delle sue analisi sono certamente superate. Simmel non poteva immaginare che i rapporti sociali intersoggettivi potessero essere assorbiti e quasi cannibalizzati dai media ( la "società post-sociale" di Alain Touraine, o le precedenti teorie di Baudrillard sul "delitto perfetto").

Tuttavia, a proposito di come ci si possa confrontare razionalmente con la sofferenza del mondo, qualcosa si può recuperare, a partire dalla preferenza di Simmel per lo studio delle interazioni interpersonali, le situazioni concrete semplici; combinandole con un insegnamento di Cristo. Alla domanda su quale sia il comandamento più importante, dopo aver scandito il primo, sul rapporto con Dio, Gesù enuncia la seconda parte del comandamento: "amerai il prossimo come te stesso". Se ne può inferire che a) ognuno deve amare se stesso; e quindi mantenersi in vita, soddisfare i bisogni primari; che evidentemente non possono essere determinati in assoluto; b) "te stesso" comprende le persone che dipendono da te, cioè la famiglia, gli amici, la comunità. Nella società tradizionale, non è concepibile l'individuo singolo. Alla domanda successiva, "chi è il mio prossimo?", Cristo risponde con l'episodio del Buon Samaritano, in cui sottolinea a) che possono esser prossimi anche gli stranieri, e b) che gli stranieri possono essere anche migliori di noi. Ma da questa parabola si possono trarre anche altri elementi sull'etica della carità: a) bisogna essere in presenza concreta; il prossimo è vicino anche fisicamente, sul ciglio della strada. Non si pretende che ognuno distribuisca le proprie risorse, senza limiti, alle infinite persone bisognose ignote e lontane; b) il Buon Samaritano, dopo il primo soccorso, non si è portato e mantenuto il prossimo a casa propria: invece lo ha consegnato ad un terzo esperto, gli ha dato soldi per cure ed alimentazione, e se ne andato per i fatti propri. Il dovere morale della carità ai prossimi non esige l'alterazione permanente dei propri modi di vita normali.



## Riferimenti bibliografici

Aron R. (1963), "Une sociologie des relations internationales", *Revue Française de Sociologie*, 4, 3.

Aron R. (1970), *Pace e guerra tra le nazioni*, Comunità, Milano (ed. or. 1963).

Blau P. (1977), *Inequality and heterogeneity: a primitive theory of social structure*, The Free Press, New York.

Borgatta E. F., Montgomery R.J.V. (2000), *Encyclopedia of Sociology*, MacMillan, New York.

Cavalli A. cur. (1992), "Georg Simmel e la modernità", *Annali di sociologia/soziologisches Jahrbuch*, num. Monografico.

Cipolla C., Ardisson A. (2015) (cur.), *La grande sociologia di fronte alla Grande Guerra*, Angeli, Milano.

Coser L. (1956), *The function of social conflict*, The Free Press, New York.

Demarchi F. (1966 a), "Contributo alla sociologia della comunità internazionale", *Rivista di sociologia*, 3, 9.

Demarchi F. (1966 b), "Il promettente avvio della sociologia internazionale", *Studi di sociologia*, 5, 1.

Demarchi F. (1969), *Società e spazio*, Istituto Superiore di Scienze Sociali, Trento.

Demarchi F. et al., cur. (1987), *Nuovo Dizionario di Sociologia*, Ed. Paoline, Milano.

Federici M.C. (2015), "La Grande Guerra o l'apocalisse della modernità", in C. Cipolla, A. Ardisson *La grande sociologia di fronte alla Grande Guerra*, Angeli, Milano.

Gubert R. (2009) (cur.), *Franco Demarchi, contributi alla sociologia*, Valentini, Trento.

Huntington S. P. (1996), *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Simon & Schuster, New York.

Kaufman G. (1974), *Il sistema globale*, Del Bianco, Udine.



Kaufman G. (1987), "Relazioni internazionali", in F. Demarchi *et al*, (cur.) *Nuovo Dizionario di Sociologia*, Ed. Paoline, Milano.

Konau E. (1977), *Raum und soziales Handeln*, Enke, Stuttgart.

Kruse L. (1974), *Räumliche Umwelt*, De Gruyter, Berlin.

Luhmann N. (1970/1975), *Soziologisches Aufklärung I-II*, Westdeutscher, Opladen.

Maniscalco M. L. (2015), "Prospettive di sintesi", in C. Cipolla, A. Ardissonne , a cura, *La grande sociologia di fronte alla Grande Guerra*, Angeli, Milano.

Moore W.E. (1966), "Global Sociology: The World as a Singular System", *American Journal of Sociology*, Vol. 71, No. 5, March, pp. 475-482.

Pacelli D. (2015) (cur.), *Le guerre e i sociologi. Dal primo conflitto alle crisi contemporanee*, Angeli, Milano.

Simmel G. (1904), "The Conflict", *American Journal of Sociology*, vol. 9, n. 6, I-II-III.

Simmel G. (1983), *Soziologie*, Duncker&Humblot, Berlin (ed orig. 1908).

Simmel G. (2003), *Sulla guerra*, a cura di Simona Giacometti, Roma, Armando (ed. or. 1916).

Simmel G. (1989), "Lo spazio e gli ordinamenti spaziali della società", in Id., *Sociologia*, cap. IX, tr. it. Ed. di Comunità, Torino (ed. or. 1908).

Simmel G. (1989), *Sociologia*, tr. it. Ed. di Comunità, Torino (ed. or. 1908).

Strassoldo R. (1979), "Temi di sociologia delle relazioni internazionale. La società globale, l'ecologia delle potenze, la teoria dei confini", *Quaderni dell'Isig*, Gorizia.

Strassoldo R. (1987), "Comunità", "Confini", "Guerra", "Militari", "Pace", "Potere", "Spazio", "Violenza", in F. Demarchi *et al*. (cur.), *Nuovo Dizionario di Sociologia*, Ed. Paoline, Milano.

Strassoldo R. (1988), I vent'anni dell'Istituto di Sociologia Internazionale di Gorizia. Una rassegna bibliografica, *Studi di sociologia*, 27, 1.

Strassoldo R. (1992), "Lo spazio nella sociologia di Georg Simmel", in A. Cavalli (cur.), *Georg Simmel e la modernità*, *Annali di sociologia/ soziologisches Jahrbuch*, 8, II (num. Monografico).

Strassoldo R. (1992), "Globalism and localism. Theoretical reflections and some evidence", in Mlinar Z. (ed.), *Globalization and local identities*, Avebury, Aldershot.

Strassoldo R. (2009), "Franco Demarchi e la sociologia delle relazioni internazionali", in R. Gubert, cur., *Franco Demarchi, contributi alla sociologia*, Valentini, Trento.

Strassoldo R. (2015), "La prospettiva austro-ungarica", in C. Cipolla, A. Ardisson, cur., *La grande sociologia di fronte alla Grande Guerra*, Angeli, Milano.

Telleschi T. (2017), "La teoria Paz Imperfecta desde un diferente punto de vista: luces y sombras", *Revista CoPaLa-Construyendo Paz Latinoamericana*, 2, 4, julio-diciembre.

Thomale E. (1972), *Sozialgeographie*, Geographisches Institut, Marburg.

Toynbee A. (1974), *Storia comparata delle civiltà*, 3 voll., Newton Compton, Roma (ed. orig. 1960).

Wallerstein I. (1974), *The Modern World-System*, Academic Press, New York.



## Pensar el conflicto. Lecturas de Georg Simmel para una Paz neutra

Francisco Jiménez Bautista \*

### Resumen / Abstract

Georg Simmel es uno de los padres fundadores de la moderna Teoría del conflicto, es decir, un anticipador de la polemología como teoría de la Guerra. Sus teorías como filósofo constituyen uno de los planteamientos más originales por su construcción de una sociología del antagonismo como proceso de socialización construido durante el siglo XX. Este artículo intenta conectar, desde una metodología dialógica, los planteamientos de Simmel con mis últimos planteamientos de la Teoría General de Cartografía de paces y, especialmente, con el concepto de Paz neutra. Esta dialéctica intenta buscar puntos de encuentro que nos conducen a la construcción de una Antropología de la neutralidad en el que puedan las sociedades actuales que viven inmersas en sus conflictos (como su resolución, gestión y transformación) lleguen a puntos de encuentro a través de una Paz neutra la cual puede ayudar a superar la tensión (crisis y alternativa) entre contrarios.

Georg Simmel is one of the founding fathers of the modern Theory of Conflict, that is, a precursor to polemology. His theories as a researcher constitute one of the most original approaches in the construction of the Sociology of Antagonism as a process of socialization that was built during the twentieth century. This article attempts to connect, through a dialogical methodology, the approaches of Simmel with the general theory of Cartography of Peace with the concept of neutral peace from the School of Granada, Spain. This dialectic method tries to find some meeting points that can lead us to the construction of an Anthropology of Neutrality in which current society that is in conflict (such as resolution, management and transformation) defines them in a neutral way and uses the concept of neutral peace which seeks a meeting point between the tension (crisis and alternative) of the opposites.

---

\* Doctor en Humanidades por la Universidad de Almería, profesor Titular de Antropología Social, investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos y Secretario del Doctorado de Ciencias Sociales de la Universidad de Granada, España. Sus líneas de investigación: Teoría e historia de la paz y los conflictos, Antropología y Geografía urbana y ecológica; y, conflictos culturales, migraciones y racismo. Entre sus publicaciones: *Juventud y Racismo* (1997), *Las gentes del área metropolitana de Granada. Relaciones, percepciones y conflictos* (2004), *Hablemos de paz* (2007), *Saber pacífico: la paz neutra* (2009), *Racionalidad pacífica. Una introducción a los Estudios para la paz* (2011), *Antropología ecológica* (2016); *Gestión de conflictos* (2018). Email: [fjbautis@ugr.es](mailto:fjbautis@ugr.es)

### **Palabras clave / Keywords**

Georg Simmel, Antropología de la neutralidad, Cartografía de la paz, Paz neutra, Sociología del antagonismo

Georg Simmel, Anthropology of Neutrality, Cartography of Peace, Neutral Peace, Sociology of Antagonism

### **Introducción**

Georg Simmel, sociólogo y filósofo alemán, es una de las figuras fundamentales para el surgimiento de una teoría moderna del conflicto. Simmel ocupa un lugar central en el debate de los procesos de interacción social provocados por los conflictos, y lo que ha evolucionado la teoría de conflictos, ya que nos ayuda a seguir reflexionando sobre el papel de antagonismo. La obra de Simmel es importante ya que intenta con sus teorías dar forma a los primeros centros de Sociología norteamericana, en especial la Escuela de Chicago, como dominadores de la Sociología norteamericana durante los años veinte y treinta del siglo XX. Su obra constituye *una propuesta holística y transversal* para comprender la interacción como el fundamento de las relaciones sociales.

Karl Marx y Max Weber son autores que se preocuparon en la mayor parte de sus investigaciones a *nivel macro* como la racionalización de la sociedad y la economía capitalista más propias del positivismo. No obstante, hay que señalar que Simmel también tiene unas obras donde desarrolla estructuras e investigaciones más amplias, son: la *Soziologie* de 1908 y las *Grundfragen der Soziologie* de 1917. Simmel se dedicó a estudiar y analizar los fenómenos a *nivel micro*, especialmente la acción y la interacción individual a la hora de resolver los problemas como ejes centrales de su obra. Para ello tenía que enfrentar *los fenómenos sociales*, que constituían *problemas* individuales y para eso necesitaba los *conceptos*. Epistemológicamente, ontológicamente y metodológicamente Simmel parte de unos principios kantianos al plantear de forma apriorística los conceptos. Este uso de los conceptos abiertos creemos que es un medio para romper con el positivismo de la época. Los conceptos presentes en su obra sirven para recordar que dichos conceptos tienen una definición sistemática y deben ser concebidos para ponerse en práctica empíricamente. En estos conceptos podemos encontrar varias problemáticas sociológicas particulares dentro de toda su obra: la moda, el poder, la pobreza, el conflicto, el dinero, el extranjero, entre otros.

Esta postura es básica para comprender la distinción entre *forma* y *contenido*, que posteriormente pasaría a ser el principio metodológico de su teoría sociológica. La distinción claramente puede definirse así:

a) *Las formas* son sólo un principio básico de organización de la percepción y el comportamiento, una modalidad de experiencia que estructura lo que en su unidad inmediata carece de estructura. Por lo que comenzó a ser reconocido por su análisis de *las formas de interacción* (por ejemplo, el conflicto), y de *los tipos de interacciones* (por ejemplo, el extranjero), como bien apunta Breiger (1990).

b) *Los contenidos* para Georg Simmel de la interacción constituyen su fuerza motriz: impulsos, propósitos, intereses y otros elementos que existen en los individuos. Las formas de interacción o formas sociales no son, como las formas de la cultura, entidades reales estructuradas, sino aspectos abstractos, analíticos de la realidad social. Se las podía concebir mejor como configuraciones estructurales básicas o principios estructurantes.

Simmel encontró justificación para esta distinción en la independencia de *las formas* y *los contenidos*. Los principios que estructuran su propio discurso y que enumeró son: la relación supraordinación-subordinación; *la relación antagonismo* (conflicto); la división del trabajo o relación de interdependencia funcional; la relación intergrupo-extragrupo y el principio conexo de formación de partidos; el principio de representación; los principios de estructuración espacial y temporal, y el aspecto cuantitativo (Breiger 1990).

En este artículo, vamos a realizar un análisis y estudio sobre la importancia que tiene la obra de Georg Simmel para la construcción de una Teoría de conflictos, como anticipador de la polemología y las últimas propuestas que hacemos desde la Investigación para la paz a través del concepto de paz neutra (Jiménez, 2011 y 2014).

*¿Por qué la paz neutra?* Quizás por qué es el concepto que define a un nuevo paradigma pacífico. La paz neutra es la neutralización de todas las formas de violencia cultura y/o simbólica que podemos encontrar dentro de la sociedad. La metodología de la paz neutra es el diálogo y la educación, ya que se presenta como un paradigma que visualiza la paz, neutraliza la violencia y aporta más desafíos planteando estudios desde la hibridación, la transdisciplinariedad y la transculturalidad.

Georg Simmel	Paz neutra
1. Sociología del antagonismo	Antropología de la neutralidad
2. El conflicto: Importancia de los contrarios	Equilibrio: Neutralizar los extremos
3. Paz	Cartografía de paces
4. Conciliación	Verdad (Noconciliación)

**Figura 1. Los conceptos de Georg Simmel y la Paz neutra**

Fuente: Elaboración propia.

## **2. Pensar en el ‘otro’, el inmigrante: el extranjero**

Simmel define al inmigrante como un ser extraño que se mueve en otro lugar diferente al de su origen. Por eso, no es representado de forma clara y precisa en la sociedad en la que está. Este proceso migratorio le puede dotar de una cierta experiencia enriquecedora como ser humano pero, por otro lado, puede convertir en otra víctima de la sociedad de acogida. Por sus conocimientos, su posición más objetiva y su libertad.

Tenemos que concretar el contexto de inicios del Siglo XX, cuando Georg Simmel fue quien proporcionó una visión con respecto a la significancia del tamaño y el número de grupos para determinar formas y procesos sociales, tales como patrones de relación intergrupo, proceso de alcance de estatus y movilidad social y, además, conflictos raciales que produce su influencia en la economía local. Lo que nos llevaría a una sensación de amenaza percibida, en la que el efecto negativo asociado a los grupos de extranjeros está considerada como un predictor de las actitudes prejuiciosas. En síntesis, lo que ya señalaba Simmel es que cuando los grupos que se sienten amenazados tienden a generar prejuicios, estereotipos y racismo hacia los otros grupos, o en sus propias palabras, a los extranjeros. Por eso, otra de las novedades anticipatorias que podemos atribuir a Georg Simmel es una particular mirada que dirige a las sociedades de las poblaciones inmigrantes que suele ser estudiadas recurrentemente. Diferentes nombres para estudiar y analizar el mismo concepto: *el extranjero* de Simmel (1908), el «outsider» de Elias y Scotson (1994) y *el forastero* de Schutz (1974).

Sabemos que las preocupaciones y la discriminación aumentan con el tamaño del grupo de inmigrantes, ya que el prejuicio, estereotipos y el comercio producen una discriminación que depende del tamaño del grupo, ya que los grupos grandes son más visibles y entonces son percibidos por la población de acogida como una amenaza potencial en términos de poder social. Hoy se observa en nuestros días, y que ya apuntó Simmel, es que la sociedad de acogida buscará la forma de imponer sanciones a miembros de grupos grandes

o en algunos casos de minorías para intentar acabar con ellas (Appadurai 2007). Por eso podemos pensar en clave de «capital étnico» al sugerir que a mayor grupo étnico menor su incorporación al mundo laboral (Jiménez, 2005). En este contexto, Arjun Appadurai pretende transmitir un mensaje concreto, es decir, las mayorías tienden a eliminar las minorías culturales por el miedo a sentirse incompletos dentro de la sociedad. Este hecho es reflejado en un concepto conocido como «angustia de lo incompleto» (ibidem). Por eso, cuando se es un inmigrante económico, venido de países en conflicto, pobres o en vías de desarrollo, con unos rasgos fenotípicos, étnicos, raciales y tradiciones, costumbres, religiones y formas de vida que le diferencian y distancian de la sociedad de acogida, no es fácil adaptarse, en cuanto partimos de un concepto de racismo como «actitud de discriminar la diferencia».

Desde una visión más genérica, con los estudios de la «otredad», la alteridad o la inmigración, Simmel se centra en la precepción de la población de acogida y las experiencias particulares de los inmigrantes por el hecho de ser «extranjeros», «outsider» o «forasteros», a investigaciones más concretas que estudian y analizan los estereotipos, prejuicios, racismo y xenofobia, además, de distintas discriminaciones a la que están sometidos estos sujetos por los grupos específicos de distintas minorías en el país de acogida. Comenzar a vivir en una sociedad diferente a la que se ha aprendido a integrarse (nunca asimilación o guetización), con sus ritos, símbolos, mitos y todo tipo de elementos culturales, dónde la cultura para ellos es neutra, esto supone una serie de retos y vivencias que asumen los que se presentan como extranjeros al grupo con el que pretenden convivir lo realizan en un proceso de adaptación para construir una identidad positiva, neutra, híbrida, amalgamada, compleja y flexible.

### **3. De una Sociología del antagonismo a una Antropología de la neutralidad**

Simmel señala que la piedra angular de la Sociología es el dualismo: entre lo objetivo y lo subjetivo, entre la asociación y la disociación, entre la continuidad y la discontinuidad, entre la forma y la materia, quizás desde una óptica hegeliana. Esta actitud antagónica, le hace concretar una Sociología del antagonismo que tiene como punto metodológico que la realidad se construye desde los contrarios, lo que constituye uno de sus principales esfuerzos intelectuales. Como señala el propio Simmel (2010, 12):

Toda esta tensión o antagonismo entre contrarios es analizado bajo la especie de las formas de socialización, de ahí que el magno proceso de cultura se vea culminado cuando la conciencia (subjetiva) de los individuos



interioriza las formas (objetivas).

Desde un planteamiento de una Antropología de la neutralidad, dónde la antropología es transversal y holística y la cultura es neutral, busca puntos de intermedios (lo que denominamos «intersubjetividades») y la triangulación para romper esas dualidades, donde intentamos buscar un tercer elemento. Por ello, destacamos que nuestros planteamientos intentan construir desde la neutralización de las partes, las formas de eliminar los extremos.

No obstante, Simmel presenta en estas ideas una originalidad al entender la interdisciplinariedad y las dificultades con las hibridaciones y amalgamas que nos han planteado este mundo de la posmodernidad,

Temas mal avenidos con sus vecinos poblaban en confusión la ciudad abierta, protegida por todas las franquicias. En una olla podrida se mezclarán todas las ciencias históricas, psicológicas, normativas, y se le pusiera a la olla una etiqueta: Sociología (Simmel 2010, 10)

Toda disciplina que se precie, como señala Simmel plantea una dialéctica individual-social que lleva a considerar a la Sociología como un método genético (del griego γένεσις: origen, desarrollo), es un método para la investigación de los fenómenos basados en el análisis del desarrollo de dichos fenómenos, y por tanto es aplicable a todas las disciplinas, en cuanto que todos sus objetivos científicos están producidos por la vida social. Como señala,

[...] el dualismo perfecto requiere para poder realizarse de unas formas sociológicas *strictu sensu*, de unos procesos de unificación: uno se junta para jugar, las partes aceptan, y se someten a, unas mismas reglas de juego. [...] estos procesos de unificación son ajenos a la motivación del juego y, sin embargo, sin ellos el juego no puede formalizarse: son las técnicas sin la que el juego, con independencia de sus motivaciones, sería imposible. [...] son como un código de honor (Simmel 2010, 33).

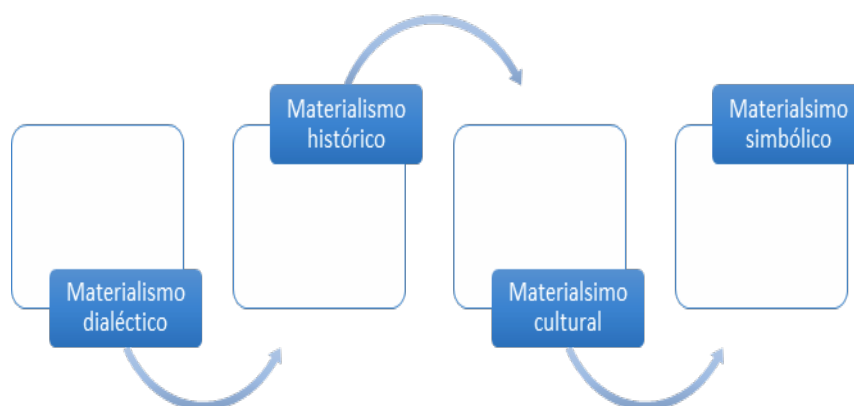
Esta crítica de Simmel, es muy interesante al constatar la importancia que tiene toda Sociología que debería intentar responder a los problemas de la sociedad. Actualmente, al igual que la Antropología y otras disciplinas de las Ciencias Sociales y Humanidades, ya que la modernidad quieren hacer una especialización cada vez mayor. Eso debe ser entendido como un callejón sin salida, porque la Sociología y la Antropología deberían explicar la totalidad (ser holísticas), contribuir a la explicación racional de las prácticas (*praxis*, acción y reflexión para transformar la sociedad) sociales y culturales en el espacio y el en tiempo, que buscan puntos de encuentro desde una neutralización de extremos.

Comprender esto, lleva a Simmel, por ejemplo con el dinero, a construir un

debate de todos los procesos de interacción social, provocados por la economía y el dinero. Uno de los elementos en los que coinciden, la Sociología del antagonismo con la Antropología de la neutralidad, es sus objetivos metodológicos, como señala el propio Simmel (2013, 36),

Desde la perspectiva metodológica, podemos formular nuestra intención primaria del modo siguiente: echar los cimientos en el edificio del materialismo histórico de forma tal que se mantenga el valor explicativo de la importancia de la vida económica en la causalidad de la cultura espiritual y, al mismo tiempo, se reconozcan las formas económicas como resultado de valoraciones y corrientes más profundas, de presupuestos psicológicos y hasta metafísicos.

Este análisis, por ejemplo del dinero, que podría ser la moda, la religión, etc., desde un planteamiento del *materialismo histórico* o *materialismo dialéctico* debe estar estructurado en la unidad del materialismo y la dialéctica. Señalamos que se considera materialista porque se basa en la identificación de la materia como el fundamento absoluto del mundo. Y se llama dialéctico porque admite el enlace que existe a nivel mundial de los objetos y fenómenos del mundo, así como sus interacciones y progresos como consecuencia de la discordia. Por ello, estos planteamientos están de acuerdo con la antropología de la que sigue avanzando durante el siglo XX, a mediados de dicho siglo aparecen los planteamientos del *materialismo cultural* (Harris 2001), como una estrategia de investigación que trata de explicar las diferencias y semejanzas en el pensamiento y comportamiento que hallamos en los grupos humanos mediante el estudio de las constricciones materiales a que están sujetos los seres humanos en un mundo de materia. Estas constricciones materiales comprenden la necesidad de producir comida, abrigo, útiles y máquinas, y de reproducir las poblaciones humanas dentro de los límites fijados por la biología y el entorno.



**Figura 2. Los materialismos**

Fuente: Elaboración propia

En un nuevo materialismo, «la materialidad es siempre algo más que ‘mera’ materia: un exceso, fuerza, vitalidad, ‘relacionalidad’ o diferencia que convierte la materia en algo activo, autocreador, productivo, impredecible» (Cook y Frost 2010, 9). En este nuevo materialismo,

[...] la materia, dicho en pocas palabras, debe ser rescatada de la humillación de ser materia. Ha de verse, [...] como una especie de materialidad sin sustancia, como algo fluido y proteico, como la idea estructuralista de textualidad. Como en esta, la materia es infinita, indeterminada, impredecible, no estratificada, difusa, flota libremente, es heterogénea e ‘intotalizable’ (Eagleton 2017, 24).

Este nuevo materialismo, que podemos comprender con el ejemplo del cuerpo y alma. Si la Iglesia en vez de señalar que los cuerpos tienen alma, hubieran dicho que las almas tienen cuerpos se habría señalado de forma imperecedera su futuro. En este planteamiento de paz neutra, seguimos avanzando hacia un *materialismo simbólico* (Jiménez 2016a), que intenta buscar puntos de encuentro entre los idealismos y los materialismos en esta sociedad del siglo XXI, que buscan dar una mayor importancia a la materia. Es un proceso que ha evolucionado desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad, en el cual el materialismo cultural difiere de los defensores del materialismo dialéctico principalmente en su rechazo de la idea de que la Antropología y por ende la Sociología debe convertirse en parte de un movimiento político dirigido a destruir el capitalismo. Sin embargo, somos conscientes de que no basta con un *diagnóstico* rápido para una crítica del capitalismo, hay que enfrentar *terapias* que ayuden a eliminar el sufrimiento humano. Existe un compromiso común de desarrollar una ciencia de la cultura, dónde la evolución cultural es el resultado de la acumulación gradual de características útiles de un proceso de ensayos y errores.

#### **4. El conflicto: los contrarios y sus extremos, las paces**

La publicación del libro *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908), aparece el capítulo *Der Streit*, previamente publicado con el título de *The Sociology of Conflict* en la *American Journal of Sociology* (1904) que constituye el eje central de análisis de este artículo. *El conflicto, sociología del antagonismo* (2010) de Georg Simmel, nos ofrece unos antecedentes históricos que constituyen un esfuerzo por recuperar las temáticas del conflicto para la Investigación para la paz (Peace Research), al plantear unas ideas sobre la configuración del conflicto.

Este libro, *El conflicto*, constituye un planteamiento precursor para la Investigación para la paz. En el contexto de los inicios del Siglo XX, se puede llegar a

pensar al considerar que la vida es una «fluctuación y agitación» de contrarios siempre en precario equilibrio, aunque se perciba el conflicto como algo positivo. El diseño de la obra tiene un orden lógico en la resolución y gestión de conflictos: primero plantea ¿qué es un conflicto? Y después nos racionaliza la importancia que tiene la relación de paz y guerra, y al final interactúa con el perdón y la reconciliación. Este eje lineal le da sentido a su obra y la estructura desde una óptica propia de la Investigación para la paz: conflicto, paz y guerra, perdón y reconciliación, que será el orden del análisis de este tercer apartado.

#### 4.1. ¿Qué es el conflicto?

El conflicto lleva el germen de la paz, con alternativas para una política de la humildad que construye un mundo más justo y perdurable. Hay que señalar que el conflicto es propio del ser humano, al igual que las células madre, capaces de regenerar a la humanidad, están presentes en todas partes, en todo ser humano y en todas las sociedades, y de lo que se trata de saber es cómo estimularlas como crisis o alternativas de futuro. Tanto Simmel como nosotros partimos de dos premisas:

- *La primera*, que los conflictos (son neutrales para los dos). Es algo original y novedoso en términos de Investigación para la paz, sabiendo que la paz es positiva y la guerra es negativa. Nosotros hablamos más de violencia en clave negativa.
- *La segunda*, al igual que Simmel no quiere eliminar la tensión, al igual que la paz neutra que busca puntos intermedios, neutralizar las formas de violencia cultura y/o simbólica. Es decir, se pretende reducir al mínimo los conflictos para que las técnicas de resolución, gestión y transformación de conflictos las reduzca a su valor mínimo.

Desde la Sociología, Simmel entiende el conflicto como una forma de «socialización». Nosotros desde la Antropología de la neutralidad, pensamos que el conflicto debe verse como crisis y como oportunidad de cambio. La palabra crisis viene del griego κρίσις (krisis) y este del verbo κρίνειν (krinein), que significa «separar» o «decidir». Por eso, Simmel (2010, 17), nos dice,

El conflicto en sí mismo ya es una resolución de la tensión entre los contrarios; el que pretenda la paz, no es sino una expresión particular, y obvia, del hecho de ser síntesis de elementos, ya sea *contra otro* o *con otro*, bajo un concepto superior.

Para Johan Galtung es un dato de facto que una situación de «tensión», «crisis» contiene ambas posibilidades (Galtung, 2007). El conflicto siendo incertidumbre y apertura (es decir, *tensión*) es también *creatividad y crecimiento*. Una

oportunidad para el crecimiento humano y social. Para Galtung, «[...] el conflicto genera energía, el reto es como canalizar constructivamente esa energía» (Galtung, 2003, 107).

Nosotros defendemos la hipótesis de que el conflicto es consustancial al ser humano como ser social (Jiménez, 2007). Interacciona con otros seres humanos con los que discrepa, y que tienen intereses, percepciones, valores y necesidades contrapuestas. El conflicto, además de ser ineludible por mucho que cerremos los ojos e intentamos evitarlo, está presente, y continúa su dinámica, su proceso. Georg Simmel (2010, 74) nos señala,

De ahí que muchos grupos pierdan su unidad: porque dejan de tener adversarios. [...] De ahí que la victoria total sobre el enemigo no siempre es buena noticia desde el punto de vista sociológico: rebaja la energía que preserva la cohesión y ganan terreno las fuerzas disolventes, nunca ociosas.

No tener adversarios, no tener enemigos, sabiendo que los conflictos son los motores y las expresiones de las relaciones entre los seres humanos que conducen a posibles cambios y transformaciones. Por eso, cuando el objeto de conflicto desaparece repentinamente, dice Simmel (2010, 84):

[...] todo el movimiento parece entonces balancearse en el vacío y esto se debe a que nuestra sensibilidad es más conservadora que nuestra racionalidad y que, por tanto, la excitación no se calma tan pronto lo dicte la razón.

#### 4.2. ¿Qué es la paz?

Cuando enfrentamos la paz, partimos de dos definiciones que son compatibles y a la vez antagónicas: a) La paz es ausencia/reducción de todo tipo de violencia; b) La paz es transformación creativa y no violenta de conflictos. Para ambas definiciones es válido lo siguiente:

a) El trabajar para la paz es transformar los conflictos para buscar la paz. Esta definición está orientada hacia la violencia, siendo la paz su forma antagónica. Por ello, para conocer la paz tenemos que conocer la violencia, la guerra.

b) Las ciencias -que son sistemas de leyes- de la paz son el estudio de las condiciones del trabajo por la paz. Esta definición está orientada al conflicto de forma empática, no violenta y creativa. Para conocer la paz tenemos que entender los conflictos y saber cómo podemos *transformar conflictos para buscar la paz* (Jiménez, 2011).

Para nosotros a la hora de construir el concepto de paz partimos de *todas*

*aquellas situaciones donde se opta por la noviolencia*. No hay que olvidar, que la noviolencia es un compromiso con la verdad y con la transformación que produce un cambio. En síntesis, construyendo la paz, como la suma de,

$$\text{Paz} = \text{No violencia} + \text{No-violencia} + \text{Noviolencia}$$

Relacionamos los distintos conceptos de No violencia, No-violencia y Noviolencia con su correlación con la violencia (directa, estructural y cultural) que se resume en el Figura 3,

<b>No violencia</b>	- Oposición a la <i>violencia directa</i> . - Relaciones sin violencia.
<b>No-violencia</b>	- Oposición a la <i>violencia estructural</i> . - Resistencia sin armas.
<b>Noviolencia</b>	- Oposición a la <i>violencia cultural</i> . - Filosofía, Sociología y Antropología de/para la paz.

**Figura 3. Diferencias entre no violencia, no-violencia y noviolencia**

Fuente: Elaboración propia

Por eso, Simmel (2010, 82), nos señala que

[...] la paz no surge directamente del conflicto: la terminación del conflicto es una categoría propia que no pertenece ni a la guerra ni a la paz, lo mismo que un puente no tiene la misma naturaleza que las dos orillas que une.

Ese concepto de paz trasciende como un proceso que evoluciona de forma continua al conflicto. Por eso nosotros solemos plantear de varias generaciones de paces. Construir una nueva Cartografía de paces implica poder seguir formalizando todos estos planteamientos necesarios para avanzar en la Investigación para la paz, como señalamos en la Figura 4. Existen al menos la suma de doce tipos de paces que nos pueden ayudar a comprender, de la mejor forma de aprender de la paz, a resolver, gestionar y transformar los conflictos.

Más recientemente, hemos redefinido el concepto de paz donde la teoría y la práctica de la paz se puede resumir en,

$$\text{PAZ} = \frac{\text{Vulnerabilidad x Sostenibilidad}}{\text{Conflicto x Resiliencia}}$$

**Figura 4. El concepto de paz**

Fuente: Jiménez (2016b)

Georg Simmel *relaciona la paz con la guerra*, nosotros hemos desarrollado un conjunto de conceptos de paz, hasta llegar a doce definiciones distintas para eliminar las formas de violencia, que no de guerra. Quizás a principios del siglo XX, los conflictos se veían como formas de guerra, y su contrario era la paz. El nuevo mapa conceptual de paces implica poder seguir formalizando todos estos planteamientos necesarios para avanzar en la Investigación para la paz. El inicio del *concepto* de paz es posterior a la *idea* de paz. Ciertamente estos conceptos de paz, tienen su origen reciente dado que nacen en el interés de apropiarse científicamente a esta realidad y anhelo humano común de todos los seres humanos. En un esfuerzo de sistematización que veremos como la construcción de un concepto de paz es directamente proporcional a la concepción de un tipo de violencia (directa, estructural y cultural/simbólica) (Galtung 2003; Jiménez 2012), paralelamente se sitúa una idea de paz (negativa, positiva y neutra) (Galtung 2003; Jiménez 2011).

Siguiendo a Dogan y Parhe (1993), destacamos un ciclo vital de las Ciencias Sociales que toda disciplina ha seguido a lo largo de toda su historia. A saber serían las siguientes: a) *Fase 1. Fundacional*. Formación de un patrimonio científico originario 'capital adquirido'; b) *Fase 2ª. Expansión*. Es el enriquecimiento del patrimonio inicial mediante la contribución de numerosos científicos; c) *Fase 3ª. Especialización*. Aquí aparecen los fragmentos de las disciplinas en numerosas sub-disciplinas según criterios diversos; y d) *Fase 4ª. Corresponde a la hibridación y amalgama*.

Estas Fases (1ª-2ª-3ª-4ª) nos plantea la posibilidad de construir una cartografía como propuesta metodológica que acompaña al desarrollo teórico-conceptual de la Investigación para la paz. Esta cartografía de paces recupera la relevancia histórica de los mapas conceptuales como herramientas epistémicas, ontológicas, metodológicas, axiológicas y socioculturales que produce un cambio de paradigma. Tratamos de subvertir su tradicional rol de justificadores de visiones hegemónicas como señalaba Antonio Gramsci. Aquí planteamos un diálogo con Simmel, dónde su propuesta metodológica basada a nivel micro (individual y participativo), sin olvidar que el pretexto de esta investigación surge a partir de la construcción de una cartografía de paces. En una lógica dualista, dos propuestas para cartografía la interpretación entre los distintos aspectos de la violencia y la paz; lo material y lo simbólico; lo histórico y lo contemporáneo; lo teórico y lo vivencial, etc., que conforman y condicional los distintos fenómenos, problemas y conceptos que construyen cualquier investigación social.

De todas las paces definidas, consideramos oportuno señalar las distintas paces con sus violencias con el triángulo de las paces. Aún más, rompiendo y



avanzando dentro de la lógica del triángulo. Una primera generación de las paces (paz negativa, paz positiva y paz neutra); una segunda generación de paces (social, gaia o ecológica e interna) y una tercera generación de paces (multi-inter-transcultural), y la cuarta generación de paces (paz vulnerable, paz sostenible y paz resiliente) (Jiménez 2016b).

Violencias	1 <sup>a</sup>	2 <sup>a</sup>	3 <sup>a</sup>	4 <sup>a</sup>
1. Violencia Directa (Física, psicológica, verbal, etc.)	Paz Negativa	Paz Social	Paz Multicultural	Paz Vulnerable
2. Violencia Estructural (Desde instituciones, estructuras, etc.)	Paz Positiva	Paz Gaia/ Paz Ecológica	Paz Intercultural	Paz Sostenible
3. Violencia Cultural (ideologías, medios de comunicación, etc.) – Violencia Simbólica (poder, cultura dominante, etc.)	Paz Neutra	Paz Interna	Paz Transcultural I	Paz Resiliente
4. Violencia híbrida (interconexión y amalgama de las violencias anteriores)	Paz Híbrida			

**Figura 5. Cartografía de violencias y paces**

Fuente: Elaboración propia

Hoy a inicios del siglo XXI, estamos construyendo un conjunto de categorías de realidades que utilizan el concepto de «guerra híbrida» entendida como un conflicto, llevado a cabo por medios no militares y, en algunos casos, militares, con el objetivo de obligar al enemigo a tomar decisiones y actos, que no tomaría por sí mismos. Esto se utiliza en operaciones psicológicas, propaganda, sanciones económicas, embargos, actividades delictivas, actividades terroristas y otras actividades subversivas de cualquier naturaleza (Hoffman, 2007).

La *guerra híbrida* (hybrid warfare) puede ser entendida como un conflicto que involucra la combinación de fuerzas militares convencionales e irregulares (guerrillas, insurgentes y terroristas). Es un nuevo concepto y una herramienta para comprender las nuevas transformaciones de la guerra y el conflicto. Este tipo de guerras debemos enfrentarlas desde una paz neutra (Jiménez 2014), pero aquí quiero apuntar dos nuevos conceptos que tienen que comenzar a desarrollarse desde la Investigación para la paz: *violencia híbrida* (hybrid violence) como una 4<sup>a</sup> etapa de las violencias y en especial una *paz híbrida* (hybrid peace) (véase, Figura 5) para conflictos que no son fáciles de entender: la



guerra de Israel-Hezbollah en 2006; ISIS y su desarrollo en Iraq en 2014, etc. Georg Simmel (2010, 81-2) señala al respecto,

El ser humano opera con categorías intelectuales, con juicios de valor que favorecen las distinciones, [...] conforme a una lógica de descontrol/control, preparación/realización, transitorio/definitivo. Lo mismo con la paz y la guerra: dos hechos sucesivos y simultáneos de la vida social, tan imbricados que las condiciones del próximo combate se gestan en la paz, y viceversa.

Es en la paz y en todas sus generaciones dónde debemos activar los próximos combates, ya que las externalidades de los conflictos constituyen un esfuerzo de reducir sus distintas formas de violencia. Lo interesante de Georg Simmel, es que suele trabajar con las categorías: paz, conflicto y guerra. Por ello, nos señala que,

Entre los grupos, la indiferencia mutua era la norma de convivencia, mientras hubiera paz, y, sólo con la guerra, los grupos se activaban y se prestaban atención. En consecuencia, el afán de expansión y afirmación fomentaba dentro del grupo una *paz absoluta* que favorecía la interacción y reciprocidad de intereses mientras promovía tendencias belicosas en la relación con otros grupos (Simmel 2010, 31).

Igualmente, cuando impera la *paz híbrida*, a una *violencia híbrida* que podemos definir como la suma de las violencias: Violencia híbrida = Violencia directa + Violencia estructural + Violencia cultural/simbólica. Sin olvidar, que la violencia es una forma de propaganda ideológica que se basa hoy día más en el miedo y en lo económico que en aspectos de violencia directa.

Esta *paz híbrida* implica construir y generar –junto con y entre personas formas de expresión, lenguajes, estrategias de comunicación innovadoras, que contribuya tanto al diálogo en la diversidad y la diferencia como a procesos de reinversión y re-socialización para aportar a la reconciliación y la reconstrucción de la paz en un territorio regional, nacional y global. La *paz híbrida* aparece cuando se aplica la diplomacia normal de arriba-abajo a las nuevas violencias. Se llega a un acuerdo de paz entre las partes beligerantes (ciberataques de Corea del Norte, cárteles de la droga mexicanos; radicalización y terrorismo, etc.), que provoca enfrentamientos entre ambas partes.

La *paz híbrida* se enfrenta a las nuevas guerras (Kaldor 2005), donde los combates son poco frecuentes y la población civil es la que sufre la mayor parte de la violencia. Podemos pensar en los ejemplos de Bosnia, donde para garantizar la paz, Acuerdo de Dayton, se invirtió más dinero y tropas que en cualquier parte del mundo. Los casos de Colombia, Brasil y México, además, de todo Centro América con los bandas urbanas, constituyen ejemplos de paz híbrida. Igualmente, el caso de Oriente Medio, dónde estrategias de geopolítica

o geoestrategia constituyen una paz aparente, tenemos una sensación de paz en sus distintas expresiones, que nos produce en efecto amargo de injusticia, impunidad y deshumanización sobre determinados seres humanos,

Cuando impera la paz o el afecto, la disonancia protege la asociación, es como una señal de alarma, como el dolor que advierte de una enfermedad: invita a eliminar la causa del conflicto para evitar que acabe afectando a los cimientos de la relación (Simmel 2010, 39).

Todos estos avances no dejan de ser, meros elementos de conductas humanas, desde los inicios del siglo XX a los inicios del siglo XXI. Como señala el propio Simmel (2010, 80-1),

En las acciones pacíficas, la tendencia es a contar con los elementos más cercanos; pero para tener «aliados» -concepto en sí mismo *neutro* pero al que el uso corriente da una connotación belicosa- se suele contar con elementos con los que poco se tiene en común, ni se quiere tener. Esto se debe,

- *En primer lugar*, a que la guerra, y no sólo la lucha política, suele ser presa de una urgencia que no permite ser exigente a la hora de buscar refuerzos,
- *En segundo lugar*, el objetivo de la acción está fuera de los ámbitos o esferas de interés inmediato, de los aliados, de modo que éstos, una vez terminada la lucha, pueden recuperar sus distancias;
- *En tercer lugar*, el premio de la victoria, más allá de los riesgos que implica, es rápido e intenso y ejerce, por tanto, una atracción formal que las acciones pacíficas sólo ejercen merced a sus contenidos particulares,
- *En cuarto lugar*, la lucha relega a un segundo término lo propiamente personal de cada combatiente, permitiendo así la unión de elementos heterogéneos.
- *Por último*, las actitudes hostiles se alimentan entre sí: al estallar un conflicto, todos los odios latentes o medio-olvidados resurgen, ya sea en el seno del grupo, como en un tercer grupo ante la guerra iniciada por otros: viejas malquerencias y resentimientos son espoleados de nuevo gracias al camino abierto por el conflicto propio o de terceros.

Cuando uno relee y dialoga con Georg Simmel, «aliados», «buscar refuerzos», «recuperar sus distancias», «victoria», «elementos heterogéneos», «actitudes hostiles», «viejas malquerencias y resentimientos», etc., nos indican que las *guerras híbridas* no son un concepto nuevo como tal, ya que el término hibridación se ha utilizado para significar una combinación de medios civiles y militares o de niveles de análisis globales y locales (glocal), o incluso de medios convencionales o tradicionales con más herramientas posmodernas. Como pueden ser la,

- Desmoralización de la sociedad.
- Desestabilización de la propia sociedad.
- Precipitación de crisis sociales.
- Otros analistas aceptan que la «guerra híbrida» es un enfoque en el que el

poder duro tradicional está cansado de recibir desinformaciones, propaganda e hiper-campañas, que incomodan no sólo las capacidades militares de los países objeto de ataque, sino también sus medios, política y cohesión social (Schoen 2016, 10-11).

En este sentido, la UE debe plantear un orden global basado en reglas y normas. Tenemos que defender unas reglas acordes para proporcionar bienes públicos mundiales y contribuir a un mundo más pacífico y sostenible que nos ayude a pensar en el futuro.

#### *4.3. Perdón y reconciliación*

Dos elementos claves que nos señala el propio Simmel (2010, 88), son el perdón y la reconciliación, como un proceso necesario para conseguir la paz,

[...] el perdón algo que escapa a la comprensión racional, y que también encontramos en cierta medida en la reconciliación; de ahí que estos dos procesos sociológicos estén tan presentes en la mística religiosa: porque, siendo fenómenos sociológicos, contienen elementos místicos y religiosos.

Estos elementos místicos suelen producir un ritual y como sabemos todo ritual es fundamental por su carácter formal, que se manifiesta a través de una serie de rasgos: *actuación* (en el sentido teatral de representar un papel concreto), *repetición* (de ocasión, la forma y el contenido), *estilización* (o carácter extraordinario de la conducta), *secuencia* u *orden*, además, *estilo evocador* (provocar un determinado estado mental) y *dimensión colectiva*. Por eso es muy difícil conseguir el perdón si no somos conscientes que los símbolos rituales son polisémicos, multivocales, contemplados holísticamente dentro del rito responden a un único principio. Sin embargo, los símbolos rituales tienden a agruparse en polos semánticos opuestos, en sus antagónicos: lugar/ritual/bosque, medicina caliente/fría, etc., cualidades positivas y negativas. Lo que señala muy bien Simmel, además, no son sólo clasificaciones cognitivas, sino que también encauzan distintas emociones con una finalidad, *perdonar para qué*. Estas ideas no son tenidas en cuenta por los profesionales de la mediación en los conflictos.

Igual sucede con la reconciliación, que nos presenta Simmel, con aspectos que van unidos de reconciliación y no-conciliación, cosa que no se tiene en cuenta a la hora de enfrentar cualquier conflicto,

[...] del mismo modo que la medida de la reconciliación tras el conflicto, tras el sufrimiento padecidos por una o ambas partes, tiene una gran importancia para el desarrollo de las relaciones entre las personas, también tiene para su contrario, la no-conciliación. Como la reconciliación, la irreconciliación puede ser una disposición psíquica formal, que no necesita de una situación exterior

para manifestarse, sino que surge espontáneamente y autónoma de otras emociones. Ambas tendencias forma esos elementos bipolares, cuyas mezclas determinan las relaciones humanas (Simmel 2010, 90).

Releer a Simmel, para un conflicto como el colombiano, sería bueno, para poder comprender algunos instrumentos propios de la *Justicia Transicional*. Colombia, hoy necesita unos esfuerzos por promover procesos de transición de la guerra a la paz, dónde la palabra «Reconciliación» ha tomado un papel muy relevante en el proceso de paz colombiano. La «Reconciliación» se ha venido definiendo en distintos documentos políticos (Comisiones de la Verdad, Leyes, Textos de Acuerdos de paz, etc.), como la meta a conseguir en las sociedades después de distintos períodos generalizados de *violencias híbridas*: el caso de Colombia donde las distintas formas de violencia de los colombianos se pueden observar y por lo tanto medir (Jiménez y González, 2013). La reconciliación desde los Estudios para la paz se pueden ubicar en tres contextos que tradicionalmente se han identificado: a) Transición de una dictadura o régimen autoritario a una democracia; b) Transición negociada de la guerra o conflicto armado a la paz; y c) Promoción de condiciones para la reconciliación en medio del conflicto armado.

El caso de Colombia es hoy un ejemplo típico de transiciones de distintas formas de conflicto armado. A lo largo de 60 años el conflicto armado interno del país, ha contado en las últimas tres décadas con alrededor de 15 procesos de negociación con grupos guerrilleros, además, del sometimiento a la justicia por parte de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) (Pizarro 2017, 27). Esto nos da una idea de la complejidad de este conflicto armado, como señala Galtung,

La enorme complejidad de los problemas, peligros y oportunidades que emergen de la violencia en general, y de la guerra en particular, ha quedado reducida a tres ingredientes. Reconstrucción (tras la violencia), reconciliación (de las partes) y, más que nunca, resolución (de conflictos subyacentes). Cada uno es un universo en sí mismo por su propia complejidad» (Galtung 1998, 109).

Uno de esos tres universos, el concepto de «Reconciliación» ha estado enmarcado en los llamados procesos de Justicia Transicional, al ser considerado como uno de los logros al aplicar dichos procesos tal y como lo establece las Naciones Unidas, según la cual,

En particular, la justicia transicional y la lucha contra la impunidad se fundamentan en cuatro de los principios de las normas internacionales de derechos humanos: a) la obligación del Estado de investigar y procesar a los presuntos autores de violaciones graves de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario, incluida la violencia sexual, y de castigar a los culpables; b) el derecho a conocer la verdad sobre los abusos del pasado

y la suerte que han corrido las personas desaparecidas; c) el derecho de las víctimas de violaciones graves de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario a obtener reparación; y d) la obligación del Estado de impedir, mediante la adopción de distintas medidas, que tales atrocidades vuelvan a producirse en el futuro (Naciones Unidas 2014, 5)<sup>18</sup>.

En el caso de Colombia, el Estado mediante su gestión de lo público, debe con distintas acciones promover la transición de la guerra a la paz. De forma que garantice la aplicación de la Justicia Transicional y la superación de las causas y efectos que se producen por el conflicto armado, que igualmente se nos presenta como *conflicto híbrido*.

Desde el periodo de gobierno del Presidente Álvaro Uribe (2002-2010), la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación –CNRR– (entidad que surge en el marco de la Ley 975 de 2005 o Ley de Justicia y Paz, como una entidad de carácter mixto y transicional, que tenía como objetivo iniciar un proceso apropiado y puesta en marcha de estrategias y metodologías para hacer pragmático el concepto de «Reconciliación» entre toda la sociedad colombiana: el Estado, las víctimas y los victimarios, que nos llevara a todo un conjunto de políticas públicas que promovieran condiciones para la reconciliación. Desde una propuesta de Investigación sobre la paz y los conflictos, nos llevará a señalar tres grandes categorías: a) Procesos de negociación y paz cuya preocupación sería el estudio de gestión y manejo de los conflictos; b) Construcción de paz (*peacebuilding*) y procesos de reconciliación que se preocupen especialmente, por la transformación de los conflictos, los cambios estructurales e institucionales que se deben generar para trascender a un escenario de reconciliación; y, c) Justicia Transicional que incorpora los procesos de transconflicto y que implican elementos como: Comisiones de la Verdad, Ley de Víctimas; Marco Jurídico para la paz, Medidas de reparación integral, etc.

Por último, la hipótesis de la que partimos en una sociedad dónde todo el mundo habla del postconflicto, desde una perspectiva de conflictos híbridos, podemos señalar que no hay una realidad que nos lleve al postconflicto. Desde el Método Transcend (Jiménez, 2016a), utilizando el diagnóstico, pronóstico y terapia las siguientes dificultades de la sociedad colombiana:

a) *Diagnóstico: alta anomia* (destrucción de las culturas) y *atomía* (destrucción de las estructuras).

b) *Pronóstico*: una siempre creciente violencia, que hoy llamamos híbrida y corrupción en todos los grupos sociales.

---

<sup>18</sup>Señalamos que la [Resolución](#) aprobada por la Asamblea General el 20 de noviembre de 2006 [sin remisión previa a una Comisión Principal (A/61/L.22 y Add.1)] 61/17. Se declara el Año Internacional de la Reconciliación, 2009.

c) *Terapia*: un trabajo intenso de reconstrucción cultural, ampliar las comunidades y las zonas neutrales de paz. Y mucha, reconciliación.

Por lo tanto, el trabajo de Colombia es muy grande. Además, nos recuerda Simmel (2010, 90),

Se suele decir que sin olvido no hay perdón, es decir, plena reconciliación. Pero a lo que esta opinión apunta en verdad es a lo contrario, a la más terrible no-conciliación: pues significa que no habría reconciliación sin perder consciencia de su contrario, pero entonces, como todo proceso basado en el olvido, esa supuesta reconciliación siempre podría ponerse en discusión

Y continúa, Simmel, (ibídem)

Si esa opinión tiene algún sentido es justamente el inverso: en la medida en que la reconciliación es el hecho primario, la ruptura y el dolor padecidos podrán quedar relegados en la consciencia, podrán olvidarse. [...] La no-conciliación significa que el alma ha sufrido en el conflicto una modificación irreversible de su ser, comparable no a una herida cicatrizada, sino a la amputación de un miembro.

Hoy en día, la reconciliación, se acompaña de una serie de concepto como son: verdad, amnistía, paz neutra, reparación, perdón, restitución, entre otros. Son todo un conjunto de conceptos que nos implica en la complejidad de la resolución, gestión y transformación de conflictos. Al tratarse de sociedades marcadas por un fuerte dolor y sufrimiento, cuando hablan de reconciliación – por ejemplo, en Colombia-, se enfrentan a una situación que debe ser tratada desde una óptica integral sería, que permita vislumbrar de manera clara el alcance de cada uno de los conceptos, de tal forma que se construya una «Cartografía de paces» propia de la reconciliación y no una telaraña o gramáticas conceptuales que no permiten claridad al abordar los aspectos del conflicto.

La reconciliación para Johan Galtung (1998), nos señala que debe permitir entender la interrelación entre estructuras, acciones y culturas; además, en todo proceso de reconciliación es el resultado de la superación, no sólo de la violencia directa (física –guerra-, psicológica, verbal), tregua o cese de hostilidades, sino de la adopción de sociedades más justas que superen la violencia estructural y se enmarquen dentro de una Cultura de paz. Nosotros añadimos que es necesario introducir los elementos de la *paz neutra* que elimina las distintas formas de violencia cultura y/o violencia simbólica.

En otro sentido, John Paul Lederach (2007) el principal objetivo de la reconciliación y su contribución clave consiste en buscar formas de innovadoras de crear un tiempo y un espacio, dentro de los diferentes niveles

de la población afectada, para abordar, asumir e integrar el doloroso *pasado* y el *futuro*, que necesariamente será compartido –en el caso de Colombia, u otras sociedades con conflictos parecidos–, como un medio para enfrentar al *presente*.

<b>Violencia Directa</b>	No violencia	No conciliación
<b>Violencia estructural</b>	No-violencia	No-conciliación
<b>Violencia cultural</b>	Noviolencia	Noconciliación

**Figura 6. Diferencias entre no violencia, violencias y no conciliación**

Fuente: Elaboración propia

Estos planteamientos de la *no conciliación*, *no-conciliación* y *noconciliación*, pueden relacionarse de forma coherente con la *no violencia*, *no-violencia* y *noviolencia*, al estar relacionadas con las formas de violencias (directas, estructurales y culturales y/o simbólicas), lo que nos llevaría a la construcción de una *violencia híbrida* que busca una *paz híbrida*, en un mundo de *guerras híbridas*, como pone de manifiesto la Figura 6, cómo secuencia conceptual.

## **A modo de conclusiones**

*Primero*, Georg Simmel tiene una gran vigencia particular en este inicio del siglo XXI, pues sus investigaciones plantean verdaderos problemas de la sociedad a nivel individual que siguen siendo los problemas y conflictos que tenemos hoy en día, conflictos como: dinero, moda, religión, extranjeros, guerras, etc.

*Segundo*, el origen de los conflictos necesita ser abordado, fundamentalmente, a partir de una adecuada comprensión de la condición humana. Aunque podemos tener una amplia variedad de conflictos que además, se producen en muy diversos contextos, los aspectos comunes puede ser establecidos: intencionalidad de una o de ambas partes, y la existencia de competición y de posiciones antagónicas. Estos rasgos se producen en distinto grado, lo que permite considerar cada conflicto como algo específico y no generalizable.

*Tercero*, el elemento básico asociado a los conflictos es el poder de que dispone cada parte y que es utilizado como estrategia para conseguir los objetivos que dicha parte considera legítimos desde una opción antagonista y cómo se neutralizan. Por eso en estas situaciones son necesarias la evaluación del poder y los recursos disponibles por cada parte del conflicto, aunque entendemos el conflicto como un proceso en el que las acciones que lleva a cabo una de las partes están determinadas por la percepción y comportamiento



que posee la otra parte, están condicionadas por las acciones y la potencialidad de la otra parte, dónde los antagonismos y las formas de neutralidad se convierten en esenciales.

*Cuarto*, la Teoría de conflictos se sostiene hoy día especialmente desde una base sociológica y antropológica (Simmel 2010; Jiménez 2007), que va desde: individual-social; pasado-presente, sincrónico-diacrónico. Tenemos que añadir que la inclusión de la dimensión cultural en la Investigación para la paz desarrolla enormemente dicho campo de estudio que no deberíamos de prescindir de él.

*Quinto*, lo novedoso de sus explicaciones del conflicto es la secuencia y actitudes que se siguen construyendo a través de la paz y la guerra, para llegar a la reconciliación y el perdón. Elementos que no nos dejan indiferentes. Quizás hoy hemos realizado un desarrollo más pormenorizado de nuevos conceptos de paces: desde una primera generación (*paz negativa, paz positiva y paz neutra*) a una cuarta generación (*paz vulnerable, paz sostenible y paz resiliente*).

Por último, para llegar al encuentro de nuevos conceptos: *paz híbrida, violencia híbrida y conflicto híbrido*. El conflicto híbrido es una zona de grises (ni blanco ni negro), es un espacio intermedio, entre las relaciones de competencia pacífica (blanco) y de los conflictos armados (negro). Seguimos en la construcción de conceptos, al ser práctica empírica, tiene una cierta verdad con respecto a las relaciones que tenemos todos los seres humanos bajo un catálogo de una Cartografía de paces que busca un nuevo paradigma pacífico.



## Referencias bibliográficas

Appadurai, Arjun (2007) *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, Barcelona, Tusquets.

Breiger, Ronald L. (1990) Control social y redes sociales: Un modelo a partir de Georg Simmel. In Calhoun, Craig; Meyer, Marshall W. and Scott, Richard (edited) *Structures of Power and Constraint Papers in honor of Peter M. Blay*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, pp. 453-476. En línea: <http://webs.ucm.es/info/pecar/Articulos/Breiger2.pdf>

Cook, Diana and Frost, Samantha (eds.) *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham, Duke University Press.

Dogan, Matei y Pahre, Robert (1993) *Las nuevas ciencias sociales: la marginalidad creadora*, México, Grijaldo

Eagleton, Terry (2017) *Materialismo*, Barcelona, Península.

Galtung, Johan (1998) *Tras la violencia, 3R: Reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*, Bilbao, Bakeaz.

Galtung, Johan (2003) *Paz por medios pacíficos*, Bilbao, Bakeaz.

Galtung, Johan (2007) *Toward a Conflictology: the quest for trans-disciplinarity*, Transcend: A Network for Peace & Development.

García-González, Dora Elvira (2018) Apuntar la paz como valor ético fundamental y altura del pensamiento, en García-González, Dora Elvira (ed.) *Enfoque contemporáneos para el estudio de la paz*, México, CONACYT/Tecnología de Monterrey, pp. 7-34.

Harris, Marvin (2001) *Antropología cultural*, Madrid, Alianza Editorial.

Hoffman, Frank G. (2007) *Conflict in the 21st Century. The Rise of Hybrid Wars*, Arlington, Virginia, Potomac Institute for Policy Studies.

Jiménez Bautista, Francisco (2007) Teoría General de Conflictos: propuestas y dificultades, en Jiménez Bautista, Francisco y López Martínez, Mario, *Hablemos de paz*, Pamplona, Colombia, Universidad de Pamplona, pp. 15-37.

Jiménez Bautista, Francisco (2011) *Racionalidad pacífica. Una introducción a los Estudios para la paz*, Madrid, Dykinson.

Jiménez Bautista, Francisco (2012) Conocer para comprender la violencia: origen, causas y realidad, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, nº 58, Vol. 19, enero-abril, México, pp. 13-52.

Jiménez Bautista, Francisco (2014) Paz neutra: Una ilustración del concepto, *Revista de Paz y Conflictos*, nº 7, Universidad de Granada, pp. 19-52.

Jiménez Bautista, Francisco (2016a) *Antropología ecológica*, Madrid, Dykinson.

Jiménez Bautista, Francisco (2016b) Paz intercultural. Europa, buscando su identidad, *Revista de Paz y Conflictos*, Vol. 9 (1), Universidad de Granada, pp. 13-42.

Jiménez Bautista, Francisco y González Joves, Álvaro (2013) *Colombia. Un mosaico de conflictos y violencias para transformar*, Madrid, Dykinson.

Kaldor, Mary (2005) *La sociedad civil global. Una respuesta a la guerra*, Barcelona, Tusquets.

Lederach, John Paul (2007) *La imaginación moral. El arte y el alma de la construcción de la paz*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz.

Naciones Unidas (2014) *Justicia Transicional y Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, Nueva York y Ginebra. En línea: [file:///E:/04\\_LIBRO\\_JUSTICIA%20TRANSICIONAL/Libro\\_HR-PUB-13-05\\_sp.pdf](file:///E:/04_LIBRO_JUSTICIA%20TRANSICIONAL/Libro_HR-PUB-13-05_sp.pdf)

Pizarro Leongómez, Eduardo (2017) *Cambiar el futuro*, Bogotá, Penguin Random House Grupo Editorial.

Schoen, Douglas E. (2016) *Putin's Master Plan: To Destroy Europe, Divide NATO and Restore Russian Power and Global Influence*, USA, Encounter Books.

Schutz, Alfred (1974) *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu [4. El forastero. Ensayo de psicología social, pp. 95-107].

Simmel, Georg (1908) The stranger, en Wolff, K.H. (Ed.) (1950) *The Sociology of Georg Simmel*, New York, Free Press, pp. 402-406.

Simmel, Georg (1986) *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Alianza Editorial (ed. or. 1908).

Simmel, Georg (2002) *Cuestiones fundamentales de Sociología*, Barcelona, Gedisa (ed. or. 1917).

Simmel, Georg (2005a) *El problema religioso*, Buenos Aires, Prometeo (ed. or. 1906).

Simmel, Georg (2005b) *Problemas fundamentales de la filosofía*, Buenos Aires, Prometeo Libros (ed. or. 1910).

Simmel, Georg (2010) *El conflicto. Sociología del antagonismo*, Madrid,

Ediciones sequitur (ed. or. 1908).

Simmel, Georg (2011) *El conflicto de la cultura moderna*, Editorial Brujas, ProQuest Ebook Central (ed. or. 1918).

Simmel, Georg (2013) *Filosofía del dinero*, Madrid, Capitán Swing (ed. or. 1900).

Sobel, Joel (2002) Can we trust social capital? *Journal of Economic Literature*, Vol. 40(1), pp. 139-154.

## **Los desacuerdos del acuerdo.**

Notas de trabajo sobre la finalización de la confrontación armada entre el Estado colombiano y las FARC-EP desde la sociología del conflicto simmeliana

*H. Augusto Botía Merchán y Einer Mosquera Acevedo*

### **Resumen:**

Las presentes notas de investigación tematizan la finalización del conflicto armado entre el Estado colombiano y Farc-Ep. Este cambiante presente es caracterizado por la pugnacidad entre los diferentes partícipes del debate político alrededor de este proceso de paz con la que fue, hasta la firma de los Acuerdos, la principal organización insurgente del país. Son reflexiones desde, y más allá, de las ideas de Georg Simmel sobre cómo finalizan los conflictos. La exploración de las propuestas de las campañas presidenciales que apoyaron el Acuerdo de Paz en Colombia perfilan algunos ángulos de exploración. Una de las comprobaciones sólidas del examen preliminar aquí presentado es que el estudio de la transicionalidad, estado intermedio entre el conflicto armado y la reconciliación cuyo debate central es el cruce entre lo imaginado y lo realizable, requiere, además, de los aportes de una sociología del conflicto, elementos caros a la filosofía de la historia y los estudios sobre la memoria. Resulta genuino, entonces, pensar que uno de los retos para una ciencia social que estudie el presente colombiano consiste en comprender formas de sociación en transformación/movimiento.

**Palabras clave:** Conflicto colombiano, Georg Simmel, Sociología del conflicto, Transiciones, Acuerdo

### **Disagreements on the agreement.**

Notes on the completion of the armed conflict between the Colombian State and Farc-Ep from Simmel's sociology of conflict.

### **Abstract:**

These research notes highlight the completion of the armed conflict between the Colombian State and Farc-Ep. This changing present moment is characterized by the pugnacity of the participants in the current political debate on the peace deal with the so called main insurgent organization of the country. Herewith the reflection over how conflicts end is based on Georg Simmel's ideas. The exploration of the pro peace deal presidential campaigns reveals some lines of analysis. One of the major ascertainments of our preliminary exam is that, besides the contribution of a sociology of conflict, studying transitional periods requires to take into account features related to philosophy of history and memory studies. We assert that a social science which seeks to address the colombian present, must inquire about shifting sociation forms.

**Keywords:** Colombian conflict, Georg Simmel, Sociology of conflict, transitional periods, peace deal.

## Introducción

Colombia apenas comienza a esclarecer las dimensiones de su propia tragedia. La mayoría de sus ciudadanos aún no tiene una conciencia clara de los alcances que ha tenido la guerra interna, de sus impactos y sus mecanismos de reproducción. Muchos colombianos quieren seguir viendo en la violencia actual una simple expresión delincuencia o de bandolerismo, y no una manifestación de problemas de fondo en la configuración de nuestro orden político y social.

Gonzalo Sánchez (2013)

Director Centro Nacional de Memoria Histórica

La implementación de lo acordado en 2016 entre las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo (Farc-Ep en lo sucesivo) y el Estado colombiano se encuentra, actualmente, en un estado de equilibrio precario. El enfrentamiento armado no ha llegado a la siguiente fase, el momento anhelado por todo acuerdo de paz: la reconciliación. En los meses siguientes a la firma del acuerdo, de lado y lado, se han hecho constantes reclamos ante el incumplimiento de la contraparte<sup>19</sup>. Estos van, para resaltar los hechos más mediáticos, desde el evidente incumplimiento estatal en el control territorial de lo que fueron por décadas los dominios de las Farc-Ep, hasta la acusación de narcotráfico hecha por la Fiscalía General de la Nación y la consiguiente captura, con fines de extradición, a los Estados Unidos de Zeuxis Pausias Hernández, alias Jesús Santrich, miembro de la cúpula de la Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común (FARC), partido político resultante de la desmovilización.

El ambiente de crisis crónica contradice la expectativa promovida desde los

---

<sup>19</sup>Y al parecer durante muchos años de ahora en adelante.

estamentos oficiales y las bases sociales que, a pesar de los traspiés, apoyan el proceso de paz con la guerrilla más antigua del hemisferio occidental. Se trata del presente de una larga guerra contrainsurgente cuya escala cuantitativa y nivel de barbarie no conoce paralelo en la historia americana reciente. Algunas cifras pueden dar una perspectiva del tamaño del conflicto armado interno colombiano. En esta guerra civil de baja intensidad, entre 1958 y 2012 murieron 220.000 personas, de las cuales 180.000 eran civiles. Entre 1985 y 2012 se tiene registro de más de 25.000 desapariciones forzadas. Entre 1996 y 2002 más de 27.000 personas fueron secuestradas. Para 2013 se tenía registro de más de 4.7 millones de refugiados al interior del territorio colombiano, o como se les conoce en el argot de la violentología, víctimas de desplazamiento forzado. Entre 1998 y 2013 los organismos estatales atendieron a más de 5.000 menores que habían abandonado las filas de algún grupo armado ilegal, fueran paramilitares, guerrilleros o delincuencia organizada. En 2013 se estimaba que el 45% del territorio nacional había estado sembrado con minas antipersonales. En las dos últimas décadas del Siglo XX y la primera del XXI, 10.000 personas fueron heridas por estos artefactos y, de ellas, 2.000 murieron. (Centro Nacional de Memoria histórica, 2013, 40-92). En términos de degradación de agentes del Estado en el conflicto, es de especial importancia la modalidad de victimización propia del ejército colombiano consistente en el engaño, asesinato y desaparición de jóvenes de sectores populares con el objetivo de inflar las estadísticas de abatimiento de insurgentes. A esta sumatoria de crímenes se le conoce como “falsos positivos” en la jerga militar. Reportes recientes indican un número cercano a diez mil ciudadanos entre 2006 y 2012.

Aunque esta selección de cifras no transmite plenamente el encono y la sevicia desarrollados entre las partes implicadas, sí permiten establecer el amplio contenido traumático, ideológico y socio histórico en torno a los Acuerdos con las Farc-Ep. Es una lucha que atraviesa casi todas las esferas de la vida colombiana. Originada en los enfrentamientos entre guerrillas liberales y marxistas-leninistas y las fuerzas armadas de la República desde la Guerra Fría a la que se suman, ya en los años 80s, los ejércitos ilegales paramilitares,

la guerra colombiana es casi la tormenta perfecta. El conflicto social y armado, como es ya consenso denominar esta situación de permanente emergencia, es el resultado de demasiadas décadas de enfrentamiento armado, acelerado de modo veluciferino por el poderoso motor de narcotráfico y la corrupción. Los tremendos ecos de este proceso en la capacidad de prospectiva sociopolítica son claves para construir un objeto de investigación pertinente a estas notas.

## **1. El conflicto Farc-Ep Gobierno colombiano**

Una de tantas negociaciones fallidas en la historia de los intentos de reconciliación colombianos marca el inicio del enfrentamiento armado entre las Farc-Ep y el Estado colombiano. El regreso de combatientes a las armas, luego del asesinato de líderes guerrilleros previamente amnistiados por el Estado, da origen a lo que para 1960, en Bogotá, se comienzan a llamar “Repúblicas independientes”, grupos de liberales y comunistas que se asientan en lugares apartados para la época. En Marquetalia, un paraje en las cumbres de la cordillera central, al sur del departamento del Tolima, se hizo su campamento uno de estos reductos de bandoleros, [según decía el dominante Partido Conservador](#), o campesinos de ideología divergente, según un enfoque contemporáneo tal vez menos sesgado. Allí, en mayo de 1964, se ejecuta la Operación Soberanía. Casi 1000 efectivos de las fuerzas armadas atacan a los poco más de 150 campesinos comunistas liderados por Pedro Antonio Marín, alias Tirofijo. De alrededor de 20 años, Tirofijo era uno de los amnistiados que abandonaba la vida de trabajo rural, recién adoptada, a causa del miedo. Se alzó, de nuevo, en armas, esta vez para siempre. Hasta ese ataque oficial un poco más de 50 familias campesinas habían habitado el campamento y explotaban la tierra a su alrededor. En su huida, el movimiento de autodefensa se radicaliza, se hace guerrilla, se declara agrupación clandestina, móvil e insurgente. De orientación marxista-leninista, este grupo inició una guerra de guerrillas y, a lo largo de décadas subsiguientes, se presentaron sucesivos acercamientos con el Estado y negociaciones sin éxito<sup>20</sup>.

<sup>20</sup>La escala del conflicto ha sido tal que las ciencias sociales y humanas tienen en su estudio, intervención y docencia universitaria conexas, todo un subcampo de estudio. Una de las entidades más destacadas en el mismo es el [Observatorio de Paz y Conflicto](#) de la Universidad Nacional de Colombia.

## 2. Las negociaciones de La Habana y el Acuerdo de Cartagena

En medio de la oposición de un sector dominante de la derecha colombiana, liderada por el expresidente Uribe Vélez, cuya tendencia política cuenta con alta aceptación en amplios grupos populares, inicia a finales de 2012 una fase pública de negociaciones<sup>21</sup> en Noruega. Posteriormente, los ciclos de negociación se instalan de manera definitiva en Cuba. El proceso tomará alrededor de cuatro años. El ciclo de negociaciones se centró en cinco acuerdos específicos a la luz de seis ejes temáticos entrelazados. Los acuerdos específicos son la Reforma Rural Integral, Solución al problema de las Drogas, Participación Política, Víctimas y Enfoque de Género (Forjando Paz 2017, 5-6). Se trató de una negociación abundante en complicaciones que constantemente amenazaron su continuidad. Algunas verificaciones de violación de ceses al fuego anunciados, la retención de un militar de alto rango por parte de las Farc-Ep, fueron algunas circunstancias que dieron pie para alimentar incertidumbres e inconformidades con la negociación por parte de sectores de la dirigencia política de derecha.

Pero, más allá de esto, el tema que catapultó acentuadamente las diversas formas de tensión en el debate público nacional fue el sexto eje temático: la refrendación de lo acordado. Como mecanismo concertado entre las partes y avalado por la Corte Constitucional, se acordó llevar a cabo un plebiscito aprobatorio y de este modo darle cabida a la sociedad civil en la decisión.

## 3. Marco conceptual

### 3.1 *La sociología simmeliana del conflicto*

En *El Conflicto*, capítulo cuarto de su *Sociología*, Georg Simmel establece las

---

<sup>21</sup>Cabe destacar que meses antes el mismo expresidente Uribe, cuyas fuentes nunca fueron reveladas, afirmaba públicamente que se adelantaban acercamientos en secreto. Si bien esto fue negado, al inicio, por miembros del gabinete presidencial, semanas después el presidente Santos lo confirmó. El comandante de Farc-Ep, alias Timochenko, también se pronunció en igual sentido, poco después. El anuncio del expresidente muy probablemente estaba aunado a los contactos que durante su mandato se tuvieron con el mismo grupo insurgente. Véase [Semana](#).



que han sido las guías para diferentes líneas de estudios del conflicto. Su idea respecto al poder estructurante del conflicto (Simmel 2014, 301) resulta suficientemente tangible en el caso colombiano. Luego de décadas, esta nación tiene inscrito en su visión del pasado y perspectiva de futuro la violencia directa y definitiva como expresión frecuente, incluso legítima, de la divergencia ideológico-política. Ya sea como antecedente o problema a resolver, los colombianos lidiamos de múltiples maneras con este destructivo proceso de conflicto.

El conflicto contiene en sí mismo su resolución y este, a su vez, contiene el germen de nuevos conflictos. Este es otro rasgo de la visión simmeliana respecto de los ciclos sociales que van de la paz a la guerra y, en oscilación, parecen regresar inexorablemente. A su decir, cada paz trae condiciones para una confrontación y cada confrontación trae condiciones para su resolución (*Id.*, 360). Confrontación y resolución son etapas que en el caso colombiano se han repetido, trastocado y superpuesto con una frecuencia pasmosa, desde lo que sucede en el inicio mismo de la historia de las Farc-Ep hasta los resultados de la negociación y posterior entrega de líderes paramilitares. Con Simmel entendemos que, lo anterior, permite afirmar que ni la confrontación, ni la paz, son estados provisionales diferenciados tajantemente donde uno es causa del otro, sino que constituyen una “afinidad” estructurante.

Aún más definitivo, para este enfoque, de la propuesta simmeliana sobre el conflicto es que el autor sostiene que la sociología se ocupa del conflicto en el momento en que este finaliza (*Id.*, 362). Creemos que esto legitima que se lo proponga como herramienta de trabajo analítico. Por tanto, son las formas de sociación en la transición, en el cierre de un enfrentamiento, las que la sociología puede diseccionar. Hay que ocuparse, según Simmel, del modo en los conflictos finalizan, para esto, propone tres casos generales: el deseo de paz, la victoria, y la avenencia, o acuerdo. De estas posibilidades rescatamos un par que fundamentan nuestra hoja de ruta analítica.

La renuncia a la confrontación armada, al intento de la toma del poder, por parte de Farc-Ep significó tener una posición sólida en la mesa de negociación. Advierte Simmel que en estos casos la renuncia es una forma de poder e,

indudablemente, así es percibido entre los detractores de los Acuerdos, pues se considera que se otorgaron beneficios inmerecidos al enemigo, sobre el que la victoria era inminente. Esta visión ha sido propia de círculos sociales que se han beneficiado política o económicamente del conflicto, incluso de aquellos sectores de la población que, como los urbanos, no han tenido una experiencia del conflicto cercana o directa (Castillejo 2017, 4). Ahora, cuando se admite que la finalización de un conflicto violento mediante un acuerdo explícito entre adversarios es uno de los logros más relevantes de la civilización humana, tal como Simmel lo señala, y luego se revisan los beneficios de la cesación de agresiones entre Farc-Ep y el Estado se comprende bastante la sorpresa extranjera ante la oposición a los Acuerdos. Las cifras son claras: una tendencia a cero de heridos y víctimas por combate contrainsurgente. Sin embargo, y esto es lo que suscita en buena medida la presente reflexión, el logro de esta particular avenencia desencadenó una nueva fase de confrontación: un desacuerdo sobre los acuerdos. Entonces, ha de buscarse un objeto similar, sucedáneo, cuya valoración se compare con lo que se quería lograr en medio de la lucha (*Id.*, 365) y acá es donde el ideal compartido del fin del conflicto se difumina.

Otro texto que ofrece aproximaciones en clave de una sociología del conflicto es *Tendencies in German life and thought since 1870* (Simmel 2017). En este ensayo Simmel expone una serie de consecuencias en diferentes ámbitos y dimensiones de la vida alemana de lo que se conoce como su diagnóstico de la modernidad: la preponderancia de lo objetivo sobre lo subjetivo o, como se nombra específicamente allí, la exteriorización de la vida. Más allá de dar cuenta exhaustivamente de cada uno de los aspectos de los que Simmel se ocupa, resulta pertinente identificar ciertos marcos para establecer tendencias conflictivas a partir del acuerdo final.

Sostenemos, con Simmel, que una tendencia en la vida social es una convergencia de procesos niveladores y diferenciadores, esto es en sí mismo un argumento sólido en relación con su sociología del conflicto. En esta perspectiva, las redes de relaciones no son sucesiones de causas y efectos, sino que las redes implicadas en cada proceso conflictivo tienen dentro de sí

los elementos para su resolución y viceversa. Cada manifestación social homogeneizadora acarrea en sí misma elementos disociadores que posibilitan la emergencia nuevas formas sociales potencialmente divergentes, se trata de una contradicción inmanente.

Siguiendo a Simmel, una de las maneras de identificar una tendencia es determinar cuándo y cómo algún fenómeno social está unido a una vivencia específica, a un cruce puntual subjetivo de lo venidero y lo pasado<sup>22</sup>. Siguiendo un ejemplo pertinente de nuestro autor, el ideal de justicia social, el deseo de dominio de la clase trabajadora y el ascenso de la socialdemocracia está emparentado, no solamente con la preponderancia de la técnica, sino también con una imagen idealizada de futuro (*Id.*, 60). En este sentido, más adelante, se perfilarán las propuestas de los candidatos presidenciales, subrayando las temporalidades implícitas respecto al Acuerdo y cómo, tal rasgo, evidencia tendencias conflictivas.

Un punto de encuentro entre ambos ensayos de Simmel es el papel que desempeñan los motivos espirituales, la subjetividad en una terminología contemporánea, en la configuración de fenómenos históricos. En el caso colombiano, un sentimiento frecuente es el de la necesidad de superación de la confrontación, a tal nivel se percibe y expresa este malestar que ha sido un detonante para diferentes propuestas de resolución. Si, desde 2002, la solución militar que la derecha prometió como la cura contrainsurgente definitiva, parecía tener más fuerza y aceptación, en el último lustro la opción de una finalización por vía de la avenencia ha ganado aceptación gradualmente.

En lo que respecta a los esfuerzos por una finalización de la confrontación en términos objetivos, la contradicción inmanente se hace manifiesta en tanto la dimensión legal de la negociación ha dado impulso a nuevos enfrentamientos cuyo núcleo es el debate por la relación entre el pasado traumático colectivo y el proyecto de nación. Una explicación de la no refrendación de los Acuerdos por parte de la ciudadanía, como indicaron los resultados del Plebiscito de octubre de 2016, supera aspectos jurídico-políticos. Si la refrendación se

---

<sup>22A</sup> este respecto se debe señalar la existencia de un pensamiento metafísico sobre la vivencia del tiempo (subjetivo) que Simmel dejó consignada en *Lebensschauung*. (Simmel 2004).

entendió como un problema moral, en tanto primer escenario dialógico entre lo imaginable y lo realizable (Castillejo 2016), el resultado negativo y los acontecimientos subsecuentes indicarían que el análisis de ese componente espiritual - que se puede llamar el imaginario de este momento histórico - siguen siendo un derrotero plausible para los estudios sobre el fin del conflicto en Colombia. Concluyendo, qué imaginamos los colombianos como nación y cómo lo desplegamos en la vida cotidiana queda anotado al margen de estas reflexiones como una pregunta que merece de elaboración multidisciplinar ulterior.

### **3.2. Acercamiento a los estudios sobre las transiciones**

Los estudios transicionales aparecen como una agenda de investigación alternativa para el caso colombiano. Se trata de una ventana de análisis productiva ya que, además de nutrirse de experiencias y estudios previos de casos en otras latitudes, resulta, tal como tratamos de mostrar aquí, un escenario de actualización de las reflexiones simmelianas sobre el conflicto. En la misma tónica a lo planteado por el berlinés,<sup>23</sup> los estudios transicionales se ocupan de estudiar tendencias conflictivas en el marco de la convergencia entre posturas a favor de la superación de la confrontación y las que se resisten al cambio. En un sentido político clásico, entre las fuerzas conservadoras y las progresistas.

Los estudios transicionales se enfocan en mostrar cómo el pasado y el futuro están presentes en la experiencia social cotidiana (Castillejo 2017, 1) siendo esta otra convergencia con el enfoque simmeliano. Las posibilidades abiertas por el fin de la confrontación más intensa y duradera al interior del conflicto colombiano despliegan debates sobre el porvenir, para nuestro cruce de intereses se interpreta en clave de formas de imaginación e imaginarios de futuro. En este sentido lo transicional, en términos críticos, y sin enfatizar los discursos sobre la reconciliación, se refiere a la identificación de rupturas en los registros de violencia, así como de las continuidades en las formas conflictivas de larga duración. Es un propósito complicado por la necesidad de apresar el

---

<sup>23</sup>Se trata de una visión que acepta el dinamismo de las formas sociales, en particular, del precario equilibrio que la vida social requiere.

cambio mientras ocurre. La experiencia social de la transición es un ir y venir entre continuidades y fracturas (Castillejo 2017, 3) o, al decir de Simmel, como una cristalización de procesos en los que se reúnen tendencias a la homogeneización y diferenciación (2017, 64). En consecuencia, hablar del estudio de las transiciones como el estudio de formas en movimiento, parafraseando a Simmel mismo, cobra congruencia.

Una perspectiva transicional de este talante se pregunta por la continuidad de la confrontación a pesar de la firma de un acuerdo. El simple hecho de imaginar una sociedad diferente es, en sí mismo, otro escenario de conflicto, los nuevos enigmas serían: ¿el grupo armado ilegal, de tan vieja data, podrá enmarcarse en la legalidad rápidamente?, ¿es legítima la justicia transicional negociada?, ¿se logrará, ahora sí, una implementación satisfactoria para todos los implicados? y, sobre todo, tal como se abordará en la próxima sección, ¿qué tan legítima es implementar un acuerdo que no fue aceptado en votación popular? Con estas preguntas se ilustra lo que en los acercamientos transicionales se ha denominado imaginar lo inimaginable.<sup>24</sup>

En la situación particular que nos ocupa, el análisis se ocupa de si es posible un relato de nación diferente al del conflicto armado (Castillejo 2017, 10) a la vez que comprender si los saberes acumulados de nuestra sociación en términos de apriori sociales (Simmel 2014, 120; Cantó 2015, 63) promueven nuevas formas sociales. De tal modo, se podría situar un antes y un después en nuestra historia reciente (Castillejo 2017, 14) y, en un movimiento dual, reelaborar el imaginario colectivo. La narrativa que responde en tal sentido desde el Acuerdo General es que la memoria, en especial la traumática, posibilitará un reinicio de la historia colombiana. Esta narrativa, vale decir, expresa el ideal compartido durante las negociaciones por Farc-Ep y Estado.

Lo dicho hasta acá es solo una muestra del amplio conjunto de temáticas y enfoques que tienen los estudios transicionales. Las escalas de observación

---

24Según se anunció ya, Simmel tiene una formulación filosófica que resulta válido indicar “El modo de existencia que no limite su realidad al momento del presente, desplazando por ende a lo irreal el pasado y el futuro – cuya peculiar continuidad más bien se abstiene realmente más allá de esa división, de suerte que su pasado exista realmente penetrando en el presente, y el presente exista yendo más allá hacia el futuro – esa existencia es lo que llamamos vida” (Simmel 2004, 33).

requeridas van desde un análisis detallado de las aperturas democráticas, que se supone como motivación subyacente de un acuerdo, son susceptibles de seguir reproduciendo conflictos<sup>25</sup> e inequidades (*Id.*, 16), hasta acercamientos etnográficos que permitan establecer puntos donde lo cotidiano se intersecta con la política (*Id.*, 20). Ampliar o debatir estos alcances rebasa el carácter exploratorio de este escrito.

De lo que sí nos ocuparemos es de mapear el escenario transicional en la esfera pública más visible, más masiva, esta estrategia va unida al tono caudillista que la competencia política por la presidencia exhibe. Nos enfocaremos en el lenguaje de las campañas presidenciales en donde se expresaron respuestas a los enigmas arriba indicados y cómo en cada descripción del presente convergen formas de conciencia del pasado e imágenes de futuro diversas, incluso entre los candidatos que apoyan el Acuerdo. Este escenario será completado con las generalidades que acompañaron la firma del Acuerdo y el Plebiscito del 2 de octubre de 2016.

#### **4. Problematicación**

##### *4.1. Algunas características del acuerdo*

El acuerdo fue pensado como una hoja de ruta, como un proyecto de futuro. El subtítulo que acordaron Farc-Ep y Gobierno fue “*para garantizar una paz estable y duradera*”. Sobre todo, se trata de un marco general para minimizar los riesgos de repetición de cualquier modalidad de violencia sucedida durante el fortísimo conflicto armado. En este sentido es una apuesta por evitar que el pasado se repita, que el trauma colectivo que ha significado la guerra empeore y se logre su superación.

Dada la amplitud de temas y lo detallado de los mismos, se trata de un proyecto que rebasa lo jurídico al proponer una nueva sociedad, según sus propias palabras. Es una suerte de imagen proyectiva en donde una nueva relación con el pasado potencia *nuevas relaciones entre los individuos*. Iniciativas ciudadanas creadas para divulgar y apoyar el Acuerdo de Paz

<sup>25</sup>Ya Simmel en *Filosofía de dinero* había indicado que las brechas insalvables entre círculos sociales por lo general se agudizan cuando hay altos niveles de paz (Simmel 2013, 313)

afirman que una efectiva implementación solo se dará si se superan las causas que dieron origen al conflicto. (Forjando Paz 2016, 3) Como hoja de ruta señala un proyecto a largo plazo que requiere, al menos, de la participación de la sociedad civil, los estudiosos del pasado y el Estado en relación coordinada y balanceada. A la larga, se trata de una invitación al ejercicio de la imaginación moral dado que se pone sobre la mesa la pregunta sobre qué es justo y deseable y que nos mantendrá unidos como sociedad.

Nos centraremos en los puntos tercero y quinto del Acuerdo General: Fin del Conflicto y Acuerdo sobre las Víctimas del Conflicto. Uno de los ejes transversales nos permite analizar las posibilidades futuras que el resultado de la larga negociación entregó: la garantía de no repetición. Como conjunto de acuerdos sobre temas específicos orientados por un principio que se considera del mayor beneficio para las víctimas y, a través de ellas, para el conjunto de la sociedad. Dichos puntos evidencian aspiraciones en términos de un fortalecimiento de la conciencia histórica, término que se desglosará adelante, pero que en lo básico es entendida como una vivencia colectiva del pasado que desemboca en una praxis política informada.

El tercer punto, Fin del Conflicto, contempla el cese al fuego como su primer componente y dentro de éste medidas para cesar gradual y totalmente las hostilidades. También crea medidas para esclarecer las acciones de todo tipo de organizaciones armadas, la dejación de armas y la reincorporación política, social y económica de los excombatientes y las comunidades donde han tenido incidencia. Una de las discusiones permanentes durante las negociaciones fue el lugar de las víctimas en la nueva sociedad imaginada. Sucesivamente, para enfrentar este álgido reclamo de las organizaciones de víctimas (obviamente en especial de las víctimas de la insurgencia) se declaró por parte del equipo negociador del Estado colombiano que éstas eran el [núcleo del acuerdo](#). Así, resulta claro que es vital para esta consideración el quinto punto, Acuerdo sobre las Víctimas. Aquí se diseñan herramientas para propiciar relaciones futuras en términos de reconciliación y de convivencia entre los colombianos.

Asimismo, y esto ha sido un caldo de cultivo muy eficiente para la intensificación de la conflictividad, este punto enfatiza en establecer

responsabilidades “en el marco del conflicto” de las fuerzas armadas (Ejército, Policía, Armada y Fuerza Aérea) y civiles (empresarios como financiadores de grupos ilegales, en especial)<sup>26</sup>. A estos puntos se suma las conclusiones de una Comisión de la Verdad, pues se espera que esta dinamice la discusión sobre las causas del conflicto y dé elementos a la Justicia Especial para la Paz- JEP en lo sucesivo- para su funcionamiento.

El panorama presente es límbico, de incertidumbre, y aunque no es tan amargo como el conflicto armado, tampoco tan dulce como se esperaba. Y aquí hay que cuestionar simultáneamente el término posconflicto ya que cabe preguntar ¿es posible Colombia sin conflicto de algún tipo? Aquí reside la ilusión, en la esperanza como contenido subjetivo que tiene casi textura y solidez, que se promueve, que se promete al final de una teleología casi utópica. Múltiples spots en horario de alta audiencia, en la televisión nacional, han buscado promover la aceptación de lo acordado, pregonar los beneficios del cese al fuego y de la desmovilización.

#### **4.2. “Paz sí pero no así” y los dos acuerdos: Homogeneización y diferenciación con respecto a las formas de finalización de un conflicto**

El 3 de octubre de 2016 los noticieros comparaban los resultados del Plebiscito con los de Brexit: casos en que una decisión, aparentemente contraria al desarrollo del país, sucedía en medio de acusaciones de propaganda a base de mentiras y ‘fake news’ ¿Por qué los colombianos le dijeron NO a la paz? Era la pregunta. Aunque por un escaso margen, la ciudadanía que asiste a las urnas para votar NO a lo pactado resultó ganadora. “Los del NO”, los detractores al acuerdo, ganan por un margen muy estrecho: 50.23% de la votación (6.424.385 votos). El Sí se quedó con el 49.76% de la votación (6.363.989 votos). La idea de polarización se instaló en los medios, la charla

---

<sup>26</sup>Este principio quedó reducido drásticamente. Para julio de 2018, el saliente Congreso, en la creación de las normas para el funcionamiento de la Justicia Especial para La Paz (JEP) incluyó artículos para la creación de tribunales especiales para las Fuerzas Armadas. Se espera que la Corte Constitucional revise tales modificaciones. Esta misma alta corte, en noviembre de 2017, había indicado que los civiles implicados no estaban obligados a comparecer en la justicia transicional creada por los Acuerdos con Farc-Ep



cotidiana y el análisis sociopolítico. Este resultado, que cuantifica la división de opiniones sobre los Acuerdos, se convirtió en caballo de batalla de los ganadores. Las tensiones aumentaron cuando el Gobierno avisa que se harán ajustes haciendo a un lado la solicitud que el bloque del NO había formalizado: renegociar con las Farc-Ep en La Habana. Luego de ajustes que, a pesar de todo, no satisfacen a los voceros del NO, finalmente se firma un segundo Acuerdo. Lo anterior a pesar del anuncio del presidente Santos de que se acataría el mandato electoral.

La conflictividad entre las diferentes visiones del origen y causas del conflicto, quienes creen que se trata de un conflicto social de largo aliento y quienes ven las guerrillas apenas como un grupo narco terrorista, se agudizó. Se trata del encuentro de dos grupos que representan afinidades divergentes respecto a la finalización del conflicto, según Simmel. De un lado, el deseo de paz vía anuencia, personificado en el Sí y, en la otra orilla, el deseo de paz a través de la victoria militar y el castigo ejemplarizante a los rebeldes, personificada con el No. A nuestro parecer, más allá de la polarización, como se ha denominado de manera general lo que ha acontecido a nivel público en estos dos años por la convergencia de estos “contenidos”, las tendencias conflictivas tienen que ver con la coexistencia de formas de concebir el pasado y futuro en nuestra vida social.

La coexistencia de estas concepciones es, a nuestro modo de ver, la tendencia conflictiva que manifiesta un deseo de avance y una resistencia al cambio. Por un lado, el apoyo a la propuesta de una finalización del conflicto evidencia un compromiso con el futuro. La renuencia, por otro, evidencia incapacidad de pensar un horizonte de futuro a largo plazo. Basándonos en los resultados del plebiscito, la mitad de los colombianos que votaron no manifiestan una preocupación por lo que una Comisión para la Memoria tiene para decir sobre las causas históricas de un conflicto y las posibilidades de superarlas<sup>27</sup> sino que su preocupación es porque no se desestabilice una forma de justicia “simple”

---

<sup>27</sup>Aquí también se debe señalar la reveladora, extensa y sostenida labor del Centro Nacional de Memoria Histórica, anteriormente Comisión de Memoria Histórica. Con docenas de informes sobre crímenes de guerra y a la cabeza de la creación del Museo Nacional de la Memoria es la entidad de investigación e intervención social conflicto que el mismo Estado creó para fomentar la reconciliación y superar el conflicto social y armado: [www.centrodememoriahistorica.gov.co](http://www.centrodememoriahistorica.gov.co)

donde una acción en detrimento de la ley debe condenarse, donde las posibilidades de abonar un terreno social en términos de transición y una justicia especial para superar el conflicto es difícil de implementar.

Un diagnóstico inicial sería la existencia de una relación débil de los colombianos con el pasado. Por esto, postulamos dificultades en la superación de formas conflictivas independientemente de que exista un acuerdo, pues exige de los colombianos una conciencia histórica en ciernes. Las tendencias halladas son renuentes a una relación con el pasado traumático en términos más conscientes que promueva la superación efectiva e integral de las formas sociales de conflictividad improductiva, esto es, la consolidación de imaginarios de una nueva sociedad.

## **5. Los candidatos frente a los Acuerdos**

Para mostrar los rasgos del presente conflicto electoral acerca del cierre del conflicto armado con Farc-Ep, sintetizaremos las posturas de los candidatos a la presidencia de Colombia y, por tanto, mostraremos sus perspectivas de futuro. Nuestro enfoque exploratorio conduce a revisar los líderes políticos que han estado en la negociación de paz o siguiéndola activamente, esto es, los que de modo consistente se han expresado a favor o en contra de “la paz”.

Al atender los bloques sociopolíticos respecto a la negociación con Farc-Ep y sus resultados, se pueden distinguir claramente dos, históricamente enfrentados, la derecha en una posición dominante y la izquierda. También se debe tener en cuenta otro de aparición relativamente reciente, el centro. Para que se destaquen las características de este enfrentamiento de ideas sobre el pasado y el porvenir es necesario reseñar rápidamente la compleja relación entre los dos ciclos presidenciales que van de 2002 al presente.

El primero es el período de Álvaro Uribe Vélez entre 2002 y 2010<sup>28</sup>. Su bandera de campaña fue la derrota por la vía armada de las Farc-Ep, promesa sintetizada en su política de Seguridad democrática. Esta propuesta de

---

<sup>28</sup>En 2006, Uribe Vélez fue elegido presidente nuevamente a partir de la modificación de un artículo de la Constitución Política que prohibía la reelección; esta modificación le permitió a Santos, su sucesor, reelegirse también. Hoy la reelección está, de nuevo, prohibida constitucionalmente.

gobierno y, luego, política de Estado, sería el aclamado paliativo escogido, y apoyado aún hoy en día por el electorado, al ciclo de frustración producido por una fallida negociación con Farc-Ep finalizando la década de los noventa. El segundo es el también doble periodo de Juan Manuel Santos, quien hasta 2010 fue considerado aliado de Uribe Vélez. Precisamente, la alianza le significó a Santos ser Ministro de Defensa del gobierno Uribe de 2006 a 2009 y aprobar operaciones militares que logran “dar de baja”, a miembros claves de la cúpula Farc-Ep. Ya como presidente en ejercicio apuesta por una salida negociada al conflicto. Este cambio en la política de seguridad de la última década desencadenó una reacción de desencanto generalizado y se convirtió en un firme aglutinante dentro de los seguidores del presidente anterior. Se considera entre estos ciudadanos que Santos traicionó la confianza de sus electores, además que el Acuerdo es deshonoroso para la Nación y lesivo para las miembros de las Fuerzas Armadas en tanto son tratados en pie de igualdad a los insurgentes.

Como candidato de esta orientación ideológica para la contienda presidencial de este año fue elegido Iván Duque Márquez, joven figura del partido de derecha protagonista central del debate público desde 2010, el Centro Democrático (CD). En tal colectividad inicia su carrera política cuando, en 2014, hace parte de la lista cerrada al Congreso<sup>29</sup>. El éxito electoral del CD ha estado firmemente cimentado en usufructuar la desilusión y el descontento en un sector del electorado tal como se refirió anteriormente. En este sentido, la breve trayectoria pública del candidato de derecha se podría resumir en su desarrollo de una ley para la industria cultural<sup>30</sup>. No ha tenido actividad notoria en resolución de conflictos, el control político o alguno de los temas determinantes del conflicto armado y social como la tenencia de la tierra, la distribución del ingreso o la solución a cultivos ilegales, en especial de hoja de coca, a diferencia de otros candidatos presidenciales.

---

29Las listas cerradas son opciones que según la ley electoral colombiana tienen los partidos políticos, consisten en listados por los que los electores votan en bloque, por lo común para apoyar a la cabeza de lista. En este caso el líder fue el expresidente Álvaro Uribe Vélez y se eligieron, además de él mismo, otros 19 senadores para el período 2014-2018.

30Ley 1834 de 2017 “Por medio de la cual se fomenta la industria creativa”.

Continuando la descripción hacia el centro y la izquierda del espectro político, se presentaron tres candidatos similares en el apoyo a Los Acuerdos con Farc-Ep, aunque con diversos grados de apoyo, implicación o simpatía. Humberto de la Calle, del Partido Liberal, fue jefe negociador en La Habana. Su papel en la vida pública es constante e influyente desde la década de los 80s, ya sea como partícipe de la Asamblea Constituyente que proclama la Constitución Política de 1991<sup>31</sup>, como magistrado de una de las altas cortes entonces creadas o como representante por el Estado colombiano en diversos organismos multilaterales. Durante el debate presidencial, se caracterizó por subrayar la insuficiente implementación de los Acuerdos y por cuestionar el compromiso y la efectividad de la acción del Gobierno e, incluso, del recién creado partido Farc.

Gustavo Petro Urrego fue el candidato de la línea de izquierda-progresista, como representante de una coalición de partidos y movimientos sociales. Se trata de un desmovilizado de la guerrilla urbana M-19 en 1990 y constituyente electo a la Asamblea Constituyente de 1991. Luego de esto, fue amenazado por poderes ilegales, se exilió y regresó al país para ser elegido a la Cámara de Representantes en 1998. Se ha destacado como senador de férreo control político. En el Congreso, ya en 2002, denunció sistemáticamente las relaciones del poder político tradicional y emergente con la criminalidad, verbigracia entre políticos de derecha y la contrainsurgencia ilegal o paramilitarismo. Luego de intentar ser presidente en 2010 fue elegido para la Alcaldía de Bogotá. En ese cargo tuvo múltiples enfrentamientos con sectores de derecha que llegan, incluso, a destituirlo en 2013.<sup>32</sup> En el marco de la campaña presidencial fue enfático en la necesidad de aplicar al pie de la letra lo acordado entre Farc-Ep y Gobierno colombiano. Es decir, es el candidato que abrazaba de modo más enérgico, incluso visionario, el espíritu de lo acordado, que proclama la posibilidad y necesidad de fundar un nuevo modo de relaciones entre Estado y clases populares, más allá de las clientelares y burocráticas formas que en

---

31Fue presidente de la Asamblea Nacional Constituyente junto al conservador Álvaro Gómez Hurtado y el izquierdista Antonio Navarro Wolff.

32Fallo de la Procuraduría General de la Nación, ente de control de la función pública, que fue anulado por el Consejo de Estado en 2017.

cada elección se evidencian y denuncian.

Sergio Fajardo, candidato de Compromiso Ciudadano, expresa una dimensión relativamente novedosa en el panorama colombiano: el centro. Como se autoproclamó desde su campaña, representaba la antítesis de las posiciones radicales, “polarizantes” en sus propios términos, de Petro y Duque. Respecto a la resolución dialogada del conflicto, si bien ha tenido una postura favorable como columnista de opinión, que le valió la designación como miembro de una Comisión facilitadora de Paz regional, aún antes de ser una figura política en la década de 1990, no fue sino en los últimos meses de campaña, en 2018, que respaldó, con modulaciones, los Acuerdos con Farc-Ep.

Si se piensa en términos proyectivos a partir de las posiciones descritas con respecto al Acuerdo, estaba la convicción de De la Calle de hacer cumplir lo acordado haciendo valer las instancias legales definidas en la negociación, el convencimiento de Petro de una apertura democrática en diferentes niveles, la intención de Fajardo de usarlo como plataforma para que cesen las confrontaciones de todo tipo y el pesimismo de Duque sustentado en que este Acuerdo y su idea de justicia condena al país a seguir la senda de miseria recorrida por dos países de la región: Cuba y Venezuela.<sup>33</sup>

Si bien lo más lógico sería comentar los hallazgos a partir de dos bloques contrarios, para los efectos de nuestra reflexión resultan más productivas las contradicciones y texturas al interior del llamado bloque del Sí. Tales oposiciones y divergencias en las propuestas de estos candidatos llegaron a considerarse tan poco irreconciliables que desde las bases sociales se hicieron sucesivos llamados para que se construyera una alianza que por diversidad de motivos finalmente no se dio.

## 5.1. Discusiones

A partir de la certeza de investigadores como Alejandro Castillejo, quien plantea

---

<sup>33</sup>Ha sido recurrente en la derecha colombiana, y así en la opinión pública, el uso de la expresión “Castrochavismo” para referirse a la orientación ideológica mezcla del socialismo cubano y el pensamiento de Hugo Chávez, muerto en 2013. Un futuro régimen de tal estilo se podría implantar en Colombia dado que, según ellos, este Acuerdo tendrá como resultado final la “entrega del país” a las Farc-Ep.

como obstáculos a la transicionalidad que haya beneficiarios políticos del conflicto como el bloque que representa con mayor fuerza el CD, y ciudadanos que no han tenido el conflicto cerca (Castillejo 2017, 4), es posible evocar las ideas simmelianas en términos de la resistencia a la reconciliación. La fragmentación en el bloque favorable a los Acuerdos resulta mucho más compleja de comprender que la existencia de un bloque opositor que, como se ha mostrado, rechazó y rechaza la negociación y cualquier resultado que esta arroje.

La división más clara la produjo la postura autoproclamada de centro encarnada en Sergio Fajardo y que, apenas predeciblemente, fue tomada como derecha camuflada por los sectores progresistas. Este bloque político, con simpatías por reclamos de justicia social que para su particular registro se sintetiza en la lucha contra la corrupción, resulta problemática, demasiado disruptiva en un panorama donde la izquierda ha estado proscrita en términos prácticos a través del continuo amedrentamiento de sus simpatizantes o el asesinato de afiliados a todo nivel. En su versión contemporánea, el centro llegó a tener aceptación al usufructuar el debate emocional que explota el encuentro de condiciones objetivas y subjetivas propias de la salida de una guerra cuyo origen y desarrollo es muy difuso para una amplísima porción de la población. Lo anterior se colige de interpretar los resultados del Plebiscito, favorables al NO por escasa mayoría, pero en proporción cercana al 50%, como una experiencia histórica limitada. La confrontación armada desnuda, sin la textura de los debates sesudos por la justicia social, en especial por la distribución de la tierra, o las demás razones históricas, es vivida a nivel subjetivo cotidiano como miedo y angustia, desempleo y pobreza. Estas emociones conducen al agotamiento espiritual y al bloqueo intelectual que aparecen como una oportunidad eficazmente aprovechada para una narrativa basada en la esperanza, término central de campaña de Fajardo. El centro, más que una ideología política, es una narrativa difusa que selecciona algunos hechos del pasado reciente y mediante frases efectistas, sin mayor calado argumentativo, y hace una proyección genérica, inespecífica a futuro, fundamentada en la promesa de educación y reconciliación. En especial,

resaltamos, es una postura política evasiva, que no entrega una postura clara acerca de la concepción del origen del conflicto armado, ni, mucho menos, de las responsabilidades del Estado en el proceso.

De la Calle, liberal del tipo más clásico y republicano, criticó la visión de Duque, candidato de derecha, en su prédica de “No al salto al pasado”. No se trata de que De La Calle no tome en cuenta el pasado; se trata de un ataque a la visión regresiva que en materia de derechos plantea Duque, quien renuncia y rehúye el conocimiento de causas históricas de la confrontación nacional tal como podría significar la aplicación a fondo de la justicia transicional como fue diseñada en los Acuerdos, con participación de todos los sectores de la sociedad, incluyendo civiles y agentes del Estado. El pasado político nacional, en perspectiva del exjefe negociador con Farc, está marcado a fuego por la unión de la práctica política y las formas violentas, presencia nociva en la vida política colombiana que el Acuerdo denuncia y proyecta corregir. Resulta importante anotar que De La Calle había anunciado su retiro de la vida pública, pero decidió lanzarse como candidato para defender la implementación de los Acuerdos.

El candidato de la Coalición Petro Presidente se mostró siempre como opositor radical del NO. De cara al espíritu de los Acuerdos, en especial de la persecución de construir una paz basada en la exploración colectiva del pasado por vía jurídica y simbólica, Gustavo Petro promulgaba la continuación y compromiso con los Acuerdos. Su propuesta de campaña, calificada por los grandes medios de comunicación como populista, fue acercar a las instituciones estatales sectores que tradicionalmente no han resultado beneficiados por una acción política corrupta y elitista, como los campesinos o los jóvenes, tal como lo proponen los Acuerdos al proponer una reforma al campo y el fortalecimiento de las organizaciones populares. Defendía no solo la inclusión de los recién reincorporados a la vida civil, sino la creación de condiciones para que el campo supere condiciones crónicas de miseria, incluyendo que las comunidades tomen decisiones sobre la explotación de recursos en sus territorios. Se trata de ideas clásicas liberales que no han podido ser aplicadas a largo plazo en Colombia y que en los dos bloques

anteriores tiene escasa recepción o versiones muy matizadas por la economía de mercado.

Petro, quien en medio de un panorama dominado por las perspectivas conservadoras parece el candidato más a la izquierda, debió enfrentar que su llamado a la justicia social fuera recibido como promoción del odio de clases, tal como lo han defendido académicos en [medios nacionales](#) y no en un intento de resolver un conflicto de clases apenas evidenciado por los indicadores de pobreza e inequidad. Ahora, y esto es clave para comprender la textura de lo conflictivo de este particular escenario transicional, sectores del Sí lo igualan con la derecha colombiana en términos de ser un líder populista, divisor, con tendencia a convertirse en caudillo. Otro ángulo del malestar que parece causar Petro es que en varias oportunidades ha destacado que fue una víctima del accionar represor del Estado, mientras era militante del M-19; alega que fue perseguido, capturado por militares y torturado, luego de haber sido prisionero político y quedar en libertad pasa a la clandestinidad. Al contar esta historia personal, para defenderse de las acusaciones de haber participado en diversas acciones de tal guerrilla, se le acusa de tener un afán revanchista.

Aunque el panorama con respecto a estos tres candidatos es mucho más complejo que lo presentado acá, finalizaremos indicando que en el último tramo de la contienda electoral, la discusión entre ellos se centró en promulgar la necesidad de un componente pedagógico para la vida en sociedad - consigna de Sergio Fajardo-; la perentoria necesidad de detener la aceptación que ha venido ganando en la vida política y nacional la reestructuración de lo acordado y que llevó a De la Calle a insistir, en una suerte de personalización de la negociación, a proclamar como deber ético echarse en sus hombros el peso de la implementación; y por último la apelación de Petro al acercamiento a los más diversos sectores de la sociedad colombiana.

Las narrativas de los candidatos fueron de diferente tipo: las de la esperanza, el amor, la decencia, el miedo, el odio, la corrupción, la de los oprimidos históricamente, entre otras. Es un momento que hace necesario articular la imaginación moral e histórica al debate, discreta pero claramente emocional, sobre el porvenir. En lo dicho por los candidatos se pueden aislar formas de



insertar, en una narrativa propagandística, lo sucedido y lo que sucederá. El problema, en este enfoque, es que en relación a estos dos asuntos no hubo consenso a pesar del explícito apoyo al proceso de paz.

## **6. Conclusión. Conciencia histórica como cultura subjetiva y objetiva (rasgo del alma individual y colectiva) nacional**

Un filósofo de la historia sintetizó los debates sobre la conciencia histórica indicando que esta era “nudo de enlace entre la actividad del historiador, la ilustración reflexiva de la sociedad y la proyección política de un saber crítico” (Sazbón 2002). Se trata, entonces, del encuentro entre una praxis científica específica y un rasgo cultural que como condición objetiva miran al presente con sospecha y al futuro con esperanza. En nuestro caso, la finalización del conflicto se debe cuestionar en términos de la sociación antagónica que se expresa en la mirada al pasado con rabia y al futuro con profunda incertidumbre; se podría decir que aquí reside un núcleo para un análisis relacional del conflicto colombiano. Este tipo de relación entre cultura subjetiva (el acumulado social del saber histórico) y cultura objetiva (el uso práctico, diario, transformativo de ese saber) se ha comprobado débil en el caso colombiano. El proyecto nacional, eso en que todos pensamos a la vez y nos hace una comunidad imaginada, no está suficientemente estructurado en lo que toca a las causas del conflicto armado. Aquí la disciplina histórica no ha sido suficientemente tomada en cuenta (o no se ha ganado tal lugar, no lo sabemos) en los debates públicos. Se comprueba lo anterior en que la intervención de más de una década de investigadores del Centro Nacional de la Memoria Histórica, no tuvo el impacto esperado en la visión generalizada del conflicto tal como fue expresada plebiscitariamente en octubre de 2016. ¿Si no se sabe qué pasó cómo decidir fundamentadamente qué hacer? La idea es que la polarización política apareció en tal momento y, desde entonces, acompaña los análisis, espontáneos y sesudos, sobre el clima sociopolítico de la elección presidencial. El objetivo del Gobierno de Juan Manuel Santos era legitimar lo firmado con la guerrilla, pero el resultado fue totalmente opuesto. La apuesta gubernamental estaba, y está, apoyada en una especie de evangelio de la

memoria y la reconciliación que domina hace algunos años ya el debate público de esta singular nación latinoamericana. Según este lineamiento central de lo que sería la política de la memoria colombiana, si los crímenes cometidos por los múltiples actores del conflicto armado se exponen masivamente, y con esto las víctimas entran al centro del escenario público, será posible que se sane el trauma colectivo. Aparentemente esto no es suficiente para la construcción de un pasado compartido por todos y así los escenarios futuros son borrosos por no decir oscuros. La tarea futura es, pues, la construcción de un pasado “correcto” que repercuta en nuestro presente.

Según Simmel uno de los motivos espirituales para la no resolución de un conflicto es la imposibilidad de reconciliación. Este motivo espiritual se manifiesta por medio de la débil relación con el pasado para el caso colombiano a la luz de una conciencia histórica que está por construirse. Usando la figura de nuestro autor (Simmel 2014, 370), no se trata de una conciencia histórica que está herida y que está por cicatrizar, sino de un miembro de nuestro “cuerpo” que está amputado, que, tal vez, pueda volver a crecer. Así las cosas, no solo el futuro es una incertidumbre sino ya el mismo presente, pues la Comisión de la Verdad iniciaría labores sin una extremidad importantísima. De otra parte, empieza un ciclo presidencial conservador dictado por una diferencia de un poco más de dos millones de votos. Serán cuatro años de un gobierno que explícitamente ha enfatizado en la necesidad de reestructurar lo ya acordado.<sup>34</sup>

## Bibliografía

Castillejo Alejandro (2017), *La ilusión de la justicia transicional. Perspectivas críticas desde el sur global*, Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 1-56

Cantó Milá Natalia (2015), *Revisando los apriori de la vida social. La actualidad de la teoría sociológica de Georg Simmel*. En G. Díaz Aldana (Ed.), *Una actitud del espíritu. Interpretaciones en torno a Georg Simmel*, Universidad Nacional

---

<sup>34</sup>Iván Duque fue elegido presidente para el periodo 2018-2022 el 17 de junio pasado. Su mandato inicia el 7 de agosto.

de Colombia. Bogotá, 2015, pp. 45-64

Forjando Paz (2017), *Ruta para la construcción de una paz estable y duradera: Acuerdo de paz definitivo entre el Gobierno Nacional y FARC-EP, 24 de noviembre de 2016*. Bogotá

Grupo de Memoria Histórica. *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*, Imprenta Nacional, Bogotá, 2013

Sazbón José. (2002), *Historia y representación*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, pp. 21-43

Simmel Georg (2014), *El problema de la sociología*. En *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, pp. 99-137

Simmel Georg (2013), *Filosofía de dinero*. Capitán Swing. Madrid.

Simmel Georg (2004), *Intuición de la vida* Terramar. La Plata.

Simmel Georg (2014), *La lucha*. En Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México, Pp. 299-370.

Simmel Georg (2017), *Tendencias en la vida y el pensamiento alemán desde 1870*. Digithum (19) pp. 56-71.

## **Cibergrafía**

<http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Documentos%20compartidos/24-11-2016NuevoAcuerdoFinal.pdf>

<https://colombia2020.elespectador.com/verdad-y-memoria/vamos-buscar-la-verdad-sin-importar-quien-sea-el-presidente-padre-francisco-de-roux>

<https://www.semana.com/nacion/articulo/los-contactos-secretos-de-uribe-con-las-farc/405318-3>

[www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-14831064](http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-14831064)

<http://lasillavacia.com/silla-academica/pontificia-universidad-javeriana/petro-no-promueve-el-odio-de-clases-sino-que>

<http://lasillavacia.com/silla-llena/red-de-la-paz/historia/el-plebiscito-como-problema-moral-57944>

<https://www.semana.com/especiales/articulo/mayo-27-1964brel-huevo-serpiente/65764-3>

*Festen* is a film made as part of the Dogma 95 movement, whose originators, directors Lars von Trier and Thomas Vinterberg, intended to revive the traditional way of making movies by refraining from the use of special effects and technology widespread in commercial film industry of the time. As they put it in their manifesto, their “supreme goal is to force the truth out of [their] characters and settings.”