



Editora Fundação Fênix

**CULTURA E
MUNDO MODERNO
EM
GEORG SIMMEL**

UMA FILOSOFIA DA VIDA DO ESPÍRITO

Ivan Schardosim

A presente obra discorre sobre a problemática da cultura a partir do pensamento de Georg Simmel, buscando mostrar, junto a textos clássicos do autor, como a Filosofia do Dinheiro (1900) e seus textos sobre as cidades, a relação fundamental entre a tragédia da cultura e o estilo de vida moderno. Para Simmel, o movimento do espírito é indutor de sua própria ruína, de tal maneira que a maioria das coisas que cria e inventa retorna de volta para si como mar de coisas e exageros, frivolidades e perdições; em suma, como “avalanche”, que é, para Simmel, o lado da cultura objetiva atuando sobre a subjetiva. As consequências disso são diversas. Por um lado, foi-se perdendo de vista o que, historicamente, formou a ideia de indivíduo. Por outro, avistou-se a técnica, um “meio” que passou a se tornar um fim. As modernidades, neste sentido, superam sempre cada vez mais rapidamente o que é duradouro, o que dá estabilidade. O que outrora nos unia passa agora a nos separar. Para apresentar essa rica leitura dos tempos, lançamos mão de duas estratégias: 1) desvelar o que o autor berlinense entendia por cultura e tragédia da cultura; e 2) por meio de suas análises sobre as cidades e a vida urbana, demonstrar como o estilo de vida constitui, para Simmel, a verdadeira essência da modernidade enquanto tempo trágico. Por fim, incorremos em uma discussão sobre a contribuição histórico-filosófica de Simmel, travando diálogo com alguns de seus intérpretes pelas temáticas trabalhadas.



Editora Fundação Fênix



Cultura e mundo moderno em Georg Simmel:
uma filosofia da vida do espírito

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral

Cleide Calgaro

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Fabio Caires Coreia

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Jozivan Guedes

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Renata Guadagnin

Ricardo Timm de Souza

Rosana Pizzatto

Rosalvo Schütz

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Ivan Krás Borges Schardosim

Cultura e mundo moderno em Georg Simmel:
uma filosofia da vida do espírito



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2021

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

A publicação da presente obra teve o apoio da CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.



Série Filosofia – 58


Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Ivan Krás Borges ScharDOSim

SCHARDOSIM, Ivan Krás Borges. *Cultura e mundo moderno em Georg Simmel: uma filosofia da vida do espírito*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021.

136p.

ISBN – 978-65-87424-76-7

 <https://doi.org/10.36592/9786587424767>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-100

1. Cultura. 2. Modernidade. 3. Georg Simmel. 4. Tragédia da Cultura. 5. Cidades.

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

À Mariel

“Se uma marca do humano, ou mesmo talvez a mais profunda marca do humano, consiste em extrair da multiplicidade original das coisas e das representações uma união comum na alma, talvez toda a arte seja apenas uma maneira especial de conseguirmos isso...”

(Georg Simmel, *Roma – uma análise estética*)

LISTA DE ABREVIATURAS¹

A RUÍNA: A ruína (1911).

CIDADES: As grandes cidades e a vida do espírito (1903).

CRISE: A crise da cultura (1916).

CUESTIONES: Questões fundamentais da sociologia (1917).

DA ESSÊNCIA: Da essência da cultura (1908).

ESTÉTICA: Estética sociológica (1896).

FD: Filosofia do dinheiro (1900/1907).

FLORENÇA: Florença (1906).

INFELICES POSSIDENTES!: Infelices possidentes! (1893).

PAISAGEM: Filosofia da paisagem (1913).

ROMA: Roma (1898).

TRAGÉDIA: O conceito e a tragédia da cultura (1911).

VENEZA: Veneza (1907).

¹ Abreviaturas de obras e ensaios de Simmel citados ao longo do trabalho. A data, em parêntesis, diz respeito ao ano de publicação original do texto.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	13
1. A QUESTÃO DA CULTURA EM SIMMEL	17
1.1 O CONCEITO DE CULTURA.....	17
1.2 O SIGNIFICADO DA TRAGÉDIA.....	36
2. A CIDADE COMO ASPECTO DA ANÁLISE DA CULTURA EM SIMMEL	71
2.1 A ANÁLISE ESTÉTICO-FILOSÓFICA DAS CIDADES DE SIMMEL.....	71
2.2 AS CIDADES ANTIGAS.....	74
2.2.1 ROMA	75
2.2.2 FLORENÇA	83
2.2.3 VENEZA	86
2.3 AS CIDADES MODERNAS	89
3. INTERPRETAÇÕES EM TORNO À FILOSOFIA E À CONTRIBUIÇÃO DE SIMMEL .	105
CONCLUSÃO	125
REFERÊNCIAS	131

1. INTRODUÇÃO

Discutir a modernidade é tarefa que tem ocupado boa parte de um determinado grupo de pensadores desde o final do século XIX. Relacioná-la, no entanto, com as implicações que diferentes formas de abordar e compreender o fenômeno da cultura podem ter, a muito poucos coube a tarefa. Entendemos este ser o caso de Georg Simmel (1858-1918), autor que, de um dos lugares mais agitados da época, Berlim, desenvolveu uma filosofia capaz de revelar as nuances mais sutis e reveladores de nosso tempo. A intenção do presente trabalho, a primeira e maior, é, de alguma maneira, elucidar as ideias de Simmel em torno a esta relação fundamental.

Para tanto, lançamos mão de duas estratégias: em primeiro lugar, discutir sua concepção de *cultura* e de *tragédia da cultura* – de onde partem, em nossa opinião, as maiores teses e contribuições teóricas do autor. Depois, em segundo lugar, utilizar um dos objetos privilegiados de sua análise da cultura, a cidade, para tentar deslindar o que, para muitos, poderia chegar a ser considerada uma complexa e confusa filosofia, mas que, como se verá, não é nada disso. Por último, travamos diálogo com diferentes intérpretes do autor que buscaram problematizar as temáticas que constituem o corpo deste trabalho.

O desafio não é pouco, sobretudo em se tratando da problemática em questão. Quando alguém se lança na busca por esclarecer um conceito presente no conjunto teórico de um autor, é possível que, no processo, desvie-se de algumas nuances fundamentais, as quais só poderiam ser apreendidas, ao que tudo indica, se um breve passeio pela história das ideias fosse dado. O conceito de cultura, em especial, cerca-se de uma série daquelas imbricações e caminhos sinuosos que, não bem captados, devem fazer com que nos percamos.

Ao longo da recente história moderna, o conceito de cultura se tornou símbolo de disputas e de visões de mundo antagônicas, em um processo em que povos se expandiam e buscavam fixar sua localização no mundo. A partir do século XVIII, época em que o homem terminara por se firmar enquanto *ser universal* – fato que consagra a ideia de *humanidade* –, determinados conceitos, como os conceitos de *civilização* e *cultura*, tenderam a ganhar uma relevância maior dentro das discussões

sobre o espírito que a época formava e inspirava, sobretudo por meio da herança das tradições de pensamento da tríade Inglaterra, França e Alemanha.¹

A este respeito, a sensação de uma determinada classe intelectual, que Fritz Ringer² em um trabalho de grande fortuna posteriormente chamaria de "Mandarim", era a de que, cada vez mais, os refinamentos e o lado exterior da vida iam se sobrepondo à vida espiritual dos homens, o que denotava a crescente mudança no plano dos valores.

Sem dúvida, havia entre eles a impressão de que os indivíduos e sua cultura (*Bildung*) davam lugar a algo diferente, a um processo um tanto quanto estranho, cosmético. Kant, ao que tudo indica, expressara este sentimento, quando, em 1784, ressaltou: "Estamos *cultivados* em alto grau pela arte e pela ciência. Somos *civilizados*, até ao excesso, em toda a classe de maneiras e na respeitabilidade sociais." No entanto, "a ideia da moralidade faz ainda parte da cultura; mas o uso de tal ideia, que se restringe apenas aos costumes no amor matrimonial e na decência externa, constitui simplesmente a civilização."³ Com este parecer, Kant representava, no todo, o espírito de sua época; porém, sobretudo, a forma como determinados indivíduos de uma classe culta se sentiam perante o avanço da civilização.

Naquele contexto, enquanto o conceito alemão de cultura parecia buscar acentuar determinadas *realizações* no plano da vida – o que demonstra sua estreita relação com a ideia de *Bildung* (formação integral do ser humano)⁴ –, o conceito de

¹ Sobre isso, cf. ELIAS, N. *O processo civilizador*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 2011 [1939]. A data de publicação original das obras (entre colchetes) será indicada, quando for o caso, na primeira menção a elas.

² RINGER, F. *O Declínio dos Mandarins Alemães: A Comunidade Acadêmica Alemã, 1890-1933*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

³ KANT, I. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita (1784)*, p. 14.

⁴ Hegel (2014), por exemplo, na *Fenomenologia do espírito (1807)*, falaria da cultura nos seguintes termos: "O mundo ético vivo é o espírito em sua verdade; assim que o espírito chega ao *saber* abstrato de sua essência, a eticidade decai na universalidade formal do direito. O espírito, doravante cindido em si mesmo, inscreve em seu elemento objetivo, como em uma efetividade rígida, um dos seus mundos – o reino da cultura [*Bildung*] – e, em contraste com ele, no elemento do pensamento, o mundo da fé – o reino da essência." (p. 300) Isso nos induz a pensar o seguinte: a cultura, bem como "o reino da essência", demanda, por meio de um processo de estruturas éticas e do alcance do *saber* de sua essência (ciência), uma cisão do espírito em si mesmo; assim, termina conduzindo – ainda que sem esta intenção – a um processo de dualismo entre sujeito e objeto. Norbert Elias (2011), por sua vez, sobre os dois conceitos (*Kultur* e *Bildung*), nos esclarecerá o seguinte: "Os ideais de *Kultur* e *Bildung* sempre foram estreitamente relacionados, embora a referência a realizações humanas objetivas tenha se tornado gradualmente mais importante no conceito de *Kultur*." (p. 243) Segundo

civilização parecia terminar ressaltando conquistas exteriores. A ideia da cultura, segundo essa visão predominante de até pelo menos o início do século XIX, estaria inscrita em uma ordem fenomênica outra que a do processo civilizatório, não objetiva e não intuitiva. É por este motivo que Norbert Elias irá dizer, já no século XX, que “[...] o conceito inerente a *kulturell* [...] não pode ser traduzido exatamente para o francês e o inglês”; tal conceito, ressalta ele, “não alude”, como aludiria o conceito de *kultiviert* (cultivado) – que “aproxima-se muito do conceito ocidental de civilização” – “diretamente às próprias pessoas, mas exclusivamente a realizações humanas peculiares.”⁵

O ponto central, no entanto, no embate entre estes dois conceitos (que, se reduzido a ele, torna-se improdutivo), é ver que há, historicamente, uma constante expansão na significação da ideia da cultura, a qual passará a ser encarada – sobretudo a partir do século XX – sob à ótica da civilização, seja para o caso alemão, seja para o francês ou inglês, em suma, relacionada aos diversos progressos da humanidade. Mas, haverá alguma especificidade na ideia da cultura que não permita que ela seja relacionada, sem mais, às conquistas estritamente exteriores do ser humano? Este é um dos pontos de partida para a dissertação que segue junto a Simmel.

Sabemos, de antemão, que “não se deve exagerar a divergência entre o pensamento alemão e o anglo-francês do século XVIII”⁶, não sendo esta nossa intenção – enfatizar os dualismos conceituais seria cair em um grande erro. De fato, a disputa entre conceitos como os de civilização e cultura (que, no mais, também poderia ser expresso por meio de outras dualidades conhecidas por nós – *técnica e cultura, mecanização e cultura, espírito e alma*, etc.) ou mesmo entre diferentes

Ringer (2000), enquanto processo, “a cultura estava claramente relacionada com a educação; mas implicava uma visão inusualmente abrangente dessa atividade.” (p. 95) Outro esclarecimento importante de Ringer: “A palavra alemã *Kultur* foi adaptada de *cultura animi*, de Cícero, por Samuel Pufendorf e Gottfried von Herder. Até os últimos anos do século XVIII, continuou estreitamente relacionada com o conceito de *Bildung*. Tinha o significado de “cultura pessoal”; referia-se ao cultivo da mente e do espírito. Depois, gradativamente, passou a ser usada, nos círculos alemães cultos, em seu sentido mais geral de síntese de todas as realizações do homem civilizado na sociedade.” (p. 96)

⁵ ELIAS, N. *O processo civilizador*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 2011 [1939], p. 24.

⁶ RINGER, F. *O Declínio dos Mandarins Alemães: A Comunidade Acadêmica Alemã, 1890-1933*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000, p. 93.

nações que influenciaram nossa forma atual de ver o mundo, não deveria desviar nosso foco para um fenômeno comum que parece acontecer à guisa destas particularidades: em nosso entender, há um certo espírito que, a despeito das considerações e dos costumes diferenciados, permanece no tempo. E é este espírito que estamos interessados em investigar.

Neste sentido, é um consenso entre intelectuais que se debruçaram sobre a problemática do avanço da civilização e dos processos culturais, como foi o caso de Georg Simmel e outros nomes importantes de sua época, de que certo modo de viver, à revelia dos processos contestatórios, fora se impondo historicamente, e de que isso revela contornos do processo plenos de consequências para o futuro da humanidade. Sobre isso, seria, sobretudo, fundamental notar: "A tecnicidade que envolve a mediação da sociedade moderna constituiu um desafio que Simmel não negligenciou." ⁷ O mundo se transformara e Simmel esteve ao pé desta transformação. A história de tal movimento é nuançada, ao ponto de abranger as mais variadas esferas da vida.

Devemos dizer, finalmente, que a ideia do presente trabalho parte de uma profunda inquietação sobre os rumos que tem tomado a civilização; no fundo, de uma intuição: a de que os maiores problemas e questões de nosso tempo estão, de uma maneira ou de outra, relacionados a um mesmo fenômeno fundamental: a dinâmica da vida moderna. Esta, exatamente, constituiu o maior e principal objeto das reflexões de Simmel, cuja contribuição se desenvolveu especialmente por meio de uma filosofia da cultura, a qual terminou apontando, para usar a expressão de Eduardo Grüner, para uma "inteira *teoria crítica da modernidade*".⁸

⁷ GARCIA, J. L. Sobre as origens da crítica da tecnologia na teoria social: Georg Simmel e a autonomia da tecnologia. In: *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, 2007, p. 300.

⁸ GRÜNER, E. La tragedia de la cultura. Una "cuestión de época". In: VERNIK, E.; BORISONIK, H. (Eds.). *Georg Simmel, un siglo después: actualidad y perspectiva*. 1. ed. Buenos Aires: UBA. Instituto de Investigaciones Gino Germani, 2016, p. 305.

1. A QUESTÃO DA CULTURA EM SIMMEL

1.1 O CONCEITO DE CULTURA

Se hoje podemos fabricar automóveis, levantar hospitais, cruzar o mundo em questão de horas, isso não é devido a um fato qualquer. Somos criaturas *culturais*. Queiramos admitir ou não, aquilo que denominamos *natureza* há muito se nos escapou, ficara inscrito em nós, naquilo que vemos, percebemos e *somos* (*nós, sujeitos*). Está presente, no entanto, nos interstícios de nosso ser, nas possibilidades abertas pela vida, na forma em que ela nos chama e nos exige. De fato, as ações humanas possuem uma "natureza", muito embora esta se diferencie do que estamos acostumados a ver como "natural" por meio da biologia. Assim, podemos dizer que "é da natureza humana" rir, brincar, divertir-se, mas também laborar, comunicar-se e agir. À diferença de outros seres presentes na natureza, o ser humano não apenas se comporta; ele vai além.

Parece que apenas em certa medida os movimentos humanos em geral poderiam ser chamados, sem prejuízo para seu significado mais amplo, de "natureza". A respeito desta possibilidade, Simmel dirá o seguinte:

Todas as séries de acontecimentos conduzidas pela atividade humana podem ser consideradas como natureza, ou seja, como um desenvolvimento causalmente determinado no qual cada estágio presente deve ser compreensível a partir da combinação e das forças de tensão da situação anterior.¹

Isso, no entanto, é bastante trivial. Mais sutil e difícil de ser percebido, de acordo com o autor, é que assim que alguns conteúdos das "séries [de acontecimentos conduzidos pela atividade humana] são situados sob o conceito de cultura, transfere-se com isso o conceito de natureza para um significado mais estreito e, por assim dizer, local." Quer dizer, "o desenvolvimento 'natural' da série vai

¹ SIMMEL, G. *Da essência da cultura*. [1908]. In: BUENO, Arthur. (Org.) *O conflito da cultura moderna e outros escritos*. São Paulo: Editora Senac, 2013a, p. 78. Doravante, o referido ensaio será citado, no corpo do texto, como *Da essência*.

só até determinado ponto, no qual ele é substituído pelo cultural." (*Da essência*, p. 78)
"No entanto, se o conceito de cultura parece coincidir em geral com o da atividade humana orientada a fins, é porque carece", argumentará o autor, "de uma limitação que designe antes sua essência específica." (*Ibid.*, p. 79) E aqui encontramos o primeiro motivo para que os assim chamados avanços da "civilização" ou da "cultura ocidental" não sejam considerados, sem mais, como processos inerentemente *culturais*. Isso porque, conforme ainda veremos mais adiante, o processo de toda cultura, apesar de partir de motivações humanas, pressupõe ainda um fator não humano, um *cuidado*, um processo de idas e vindas (um nutrir e ser nutrido) que, muito provavelmente, apenas poderia ser expresso de modo metafórico.

Segundo Simmel, "os refinamentos, as formas espiritualizadas da vida e os resultados dos trabalhos interiores e exteriores a ela" – que no geral tendemos a identificar como expressões "humanas" – apenas serão "conteúdos da cultura na medida em que os consideramos como expansões elevadas de sementes e tendências naturais, elevadas acima da medida de desenvolvimento, realização e diferenciação que seriam acessíveis a sua mera natureza."² Não o serão, dirá ele, quando tais movimentos expressarem *simplesmente* ações provenientes do ser humano. Nesta medida, a verdadeira essência da ideia da cultura não estaria inscrita na possibilidade do ser humano se refinar e se cultivar, mas em um processo que proporciona um desenvolvimento que expande a mera forma natural humana e a coloca em um patamar *outro*.

Para entender o processo, um exemplo certamente vem a calhar. Costumamos dizer que o ser humano é um ser *teleológico*. Assim, imagina, pondera e age, visando a fins. No entanto, suas ações podem ser as mais diversas. Alguém pode querer, de um combinado de matérias orgânicas e inorgânicas, levantar uma casa. Pode também, com o mesmo conjunto de matérias, construir uma arma para se defender ou caçar. Em um segundo momento, pode, dentro de um dado contexto, utilizar esta mesma arma para se exibir para alguém, mostrar que é um bom atirador. Neste caso, não se dirá que o indivíduo expressa uma atitude cultural, ainda que

² SIMMEL, G. *Filosofia del dinero*. Madrid: Capitán Swing, 2013 [1900], p. 530. A tradução desta obra, quando não indicado em contrário, é de nossa responsabilidade. Doravante, será citada, no corpo do texto, como *FD*.

humana, quando é apenas o processo de construção da arma e seu enlaçamento com o fim que lhe é devido desde o princípio que indica sua essência cultural. Isso explica a postulação: "Mesmo que a cultura seja uma consumação do homem, de modo algum toda consumação sua já é cultura." (*Da essência*, p. 81) Disso ainda segue que, estritamente falando, "apenas o homem é o autêntico objeto da cultura, pois ele é o único ser que conhecemos no qual há, de antemão, a exigência de uma consumação [*Vollendung*]." (*Ibid.*, p. 80) Se de fato prestarmos atenção, veremos que os animais e os outros seres presentes na natureza não possuem uma tal demanda, sendo regidos, antes, pela ordem dos acontecimentos e embates físicos exteriores, fatalistas.

Por isso, a pereira nos parece por si mesma cultivada; pois o trabalho do jardineiro, afinal, apenas desenvolve as possibilidades que dormitam na predisposição orgânica de sua forma natural, levando-a ao desdobramento mais perfeito de sua própria natureza. Se, em contrapartida, o mastro de um barco a vela é talhado no tronco de uma árvore, trata-se sem dúvida de um trabalho da cultura, mas não de "cultivo" do tronco, porque a forma que lhe foi dada pelo trabalho do construtor de barcos não reside na tendência peculiar de sua essência; ao contrário, tal forma lhe é acrescentada por um sistema de fins estranho às suas predisposições próprias, puramente a partir de fora. (*Ibid.*, p. 80)

Assim como a planta possui inscrita nela uma possibilidade de desenvolvimento interior – apesar de um certo cultivo poder ajudar-lhe ou ajustar-lhe conforme a fins humanos específicos – de uma forma análoga o homem também pode ser cultivado, não obstante a partir das forças que estão localizadas na alma, que devem, como que por meio de uma *linguagem*, direcioná-lo em seu caminhar. O fenômeno mostra, porém, apenas o lado *interior* da ideia da cultura por meio das atitudes humanas, uma vez que as séries exteriores disponíveis para sua formação são muitas. Não se dirá, então, que o ser humano *cultiva a si mesmo*, mas que é dependente de conteúdos exteriores a si para se desenvolver, e mesmo de outras atitudes. Neste ponto, quando aparentemente não deveriam, os problemas para seu desenvolvimento parecem se tornar cada vez maiores.

O primeiro a ser notado, então, em relação à ideia da cultura, conforme podemos perceber segundo o desenvolvimento filosófico de Simmel, é o seguinte: "O homem não se ordena à realidade natural do mundo como o animal, antes ele se

arranca dela e se contrapõe a ela, exigindo, lutando, violentando e sendo violentado."³ Por meio deste primeiro grande dualismo, o ser humano passa a inscrever seu *modo de ser* no mundo, um tal em que a técnica, a arte e a ciência acrescentam e favorecem sua posição, seu registro *histórico*.

Efetivamente, o ser humano é o ser das possibilidades de escolha, do possível ponderar das ações, seja para melhor se desenvolver, seja para fomentar aquilo que pode lhe causar dano (individual ou coletivo). Neste sentido, diferencia-se do restante dos seres da natureza por não precisar apenas *viver para o agora*, ou, como diria Ortega y Gasset⁴, viver para as "circunstâncias" – assim, constrói a casa para proteger-se, prepara-se para a falta de provimento futuro, faz fogo, e assim por diante, enquanto o animal apenas conta com o que exteriormente lhe fornece a natureza, o meramente exterior. Nesta altura, percebemos que o ser humano, acima de tudo, é um ser *criativo*, e, por esta razão, o portador da cultura. Por meio de artifícios que ele mesmo desenvolve, consegue tanto cultivar a natureza exterior como, em consequência de seus processos de criação e da formação de uma cultura, cultivar-se de volta. Termina, então, tornando-se objeto de si mesmo, como ocorre com a natureza frente às operações humanas.

O ser humano, portanto, neste movimento, vai *além* do processo natural; se do mármore bruto é feita a escultura, de suas ideias surgem produtos os mais diversos: instituições, máquinas, obras de arte, móveis e até cidades (o tempo é que trata de mostrar aquelas que perduram e aquelas que se esvaem). Assim, o tipo humano se vê, perante a técnica e o direito, a religião e a arte, não apenas como *senhor*, mas como objeto de seus desígnios.⁵ Tudo aquilo que cria termina, direta ou

³ SIMMEL, G. *O conceito e a tragédia da cultura*. [1911]. In: SOUZA, J.; ÖELZE, B. *Simmel e a modernidade*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014, p. 77. Doravante, o presente ensaio será citado, no corpo do texto, como *Tragédia*.

⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de la técnica*. Madrid: Revista de Occidente, 1957 [1933].

⁵ Aqui termina por aparecer, não por coincidência, o problema do *destino*, aquele que revela, nas palavras do próprio Simmel, que "a vida humana está sob um duplo aspecto: a causalidade, a simples naturalidade de seu acaecer, e a significação, que, como sentido, valor, fim, o eclipsa ou recorre espiritualmente; ou, desde outro ponto de vista: estamos, por um lado, entregues e submetidos à mobilidade cósmica, mas, por outro lado, sentimos e conduzimos nossa existência individual a partir de um centro próprio e como forma, de alguma maneira, circunscrita em si." (Cf. SIMMEL, G. *El problema del destino*. [1913]. In: SIMMEL, G. *El individuo y la libertad*. Ensayos de crítica de la cultura, Ediciones Península, Barcelona, 2001, p. 59)

indiretamente, afetando-lhe. Neste processo, sujeito e objeto se veem um perante o outro como contrários e complementares, já que intercalam momentos de aproximação e distância. A formação da cultura, no entanto, ao menos inicialmente, dependerá sempre de uma troca recíproca entre indivíduo e ambiente, valores e valorações. No fim, tudo aquilo que o homem consegue transformar possui, como em um movimento de forças que se repelem e se atraem, a potencialidade de transformá-lo de volta.

Ao cultivar as coisas, isto é, ao aumentar o seu valor até acima do que conseguimos através de seu mecanismo natural, nos cultivamos a nós mesmos: [isso] é o mesmo processo de elevação do valor que parte de nós ou a nós retorna e que a natureza organiza fora de nós ou em nós mesmos. (FD, p. 531)

Haveria, portanto, no seio da natureza humana, de acordo com a reflexão simmeliana, um potencial imanente de desenvolvimento que a natureza, em um processo, por assim dizer, oculto, organiza em nós, por meio daquilo que experienciamos, processo através do qual terminamos construindo a “nossa” cultura. Não são, no entanto, experiências ou atitudes quaisquer que elevam (ou elevaram historicamente) o ser humano da condição natural à cultural.

O que estaria inscrito na essência do ideal cultural, de acordo com Simmel, é que ele “elimina a peculiaridade do valor do estético, do científico, do moral, do eudaimônico e inclusive do religioso”, para integrá-los todos como “caminho” que o indivíduo precisa percorrer para que forme sua cultura; ele deve incorporá-las em si, quer dizer, passar por uma série de estações exteriores, sem abrir mão *de si* (o que torna o processo paradoxal), para então se desenvolver.

Ao cultivar os objetos, o ser humano os converte em imagens suas, e a expansão transnatural das energias daqueles, que é o que se considera o processo cultural, constitui a visibilidade ou o corpo para a mesma expansão de nossas energias. (*ibid.*, p. 532)

Mais ou menos, portanto, como a planta, o ser humano é *cultivado*. O cultivo que é efetivado em si, no entanto, vai além do nível formal atingível por processos

meramente naturais. Como acontece com uma árvore silvestre, que, arrancada de seu meio natural, passa a gerar frutos modificados, alcançáveis pela influência externa do homem – por meio de sua inteligência e objetivos próprios – do mesmo modo este último, que, de sua forma natural de vida, imersa e não separada da natureza externa, passa a sofrer influências *outras*, também gera “frutos” diferenciados. Uma planta deslocada de seu meio natural desenvolve-se *também* conforme as possibilidades inscritas em um núcleo originário, é dizer, de acordo com os potenciais de sua essência, dirigindo-se a ela como que “segundo a norma de seu próprio sentido e das mais profundas direções de seus impulsos; mas essa consumação [Vollendung] não pode ser alcançada no estágio que denominamos natural e que consiste no desdobramento puramente causal das forças de antemão inerentes ao ser;” o cultivo surge, na realidade, “da interação com as novas intervenções teleológicas, que, contudo, seguem aquelas direções da predisposição do próprio ser e, nessa medida, se chamam sua cultura.” (*Da essência*, p. 80) Certamente é por esta razão que se costuma chamar o cultivo padronizado da planta de café de *cultura* do café. De uma plantação de laranjas, diz-se, se faz uma “cultura”⁶.

Algo semelhante, embora mais elevado [e complexo], ocorre com o próprio homem enquanto está na posição de objeto de um *mundo*. Este mundo é a sua própria cultura desenvolvida. Ao invés de si mesmo, é cultivado por ela. Segundo a ótica comparativa com outros seres vivos, este é um processo superior porque o homem é, conforme Simmel, “o único ser que conhecemos no qual há, de antemão, a exigência de uma consumação.”⁷ A particularidade da elevação de seu ser, por sua vez, residiria, segundo o autor, em uma linguagem *própria* que carrega consigo: “aquilo em que a alma pode de algum modo se desenvolver já se encontra em seu respectivo estado como algo premente, como que nela inscrito com linhas invisíveis”

⁶ Apenas de uma maneira metafórica, no entanto, poderíamos chamar o plantio do café ou de qualquer outra planta como “cultura”, uma vez que, como já fora esclarecido acima, a planta não se “cultiva” para tornar-se algo que vai além do seu mero estado natural; ela pressupõe, para tanto, a existência de intervenção humana.

⁷ A consumação (*Vollendung*, em alemão) a que Simmel faz referência diz respeito à necessidade que o ser humano – e *apenas* o ser humano – tem (pois carrega dentro de si) de *se tornar* homem, de atingir por assim dizer sua plenitude, sua perfeição – em suma, de alcançar seu verdadeiro *ser*. Neste sentido, os outros seres, desde o início (desde o “fundamental” em sua essência, mesmo reconhecendo a ambiguidade da ideia), *já são*.

(*Ibid.*, p. 80-81). O segredo de um “poder da alma” teria relação com este fenômeno. Por isso, seria válido que

o dever-ser e a capacidade do desenvolvimento pleno estão inseparavelmente vinculados ao ser da alma humana. Apenas ela contém possibilidades de desenvolvimento cujas metas estão encerradas puramente na teleologia de sua própria essência – só que ela não alcança essas metas por seu mero crescimento de dentro para fora, que designamos como natural, mas necessita para tanto, num determinado ponto, de uma técnica, um procedimento volitivo. (*Ibid.*, p. 81)

É por meio do processo do *cultivo*, portanto, que o homem inscreve sua universalidade enquanto *ser*. Neste sentido, se o estudo do Ser surge na Grécia, só é efetivamente assim porque os homens já estão cultivados, seja na literatura, na arte, na política ou nos negócios. Georg Simmel (2014), buscando esclarecer esse processo, ressaltará o seguinte: há um segundo aspecto fundamental que nos torna únicos em relação aos outros animais e que não se traduz simplesmente em nossa capacidade criativa: nosso lado *espiritual*. A ideia de que possamos nos desenvolver e formar uma *comunidade* de homens (para além da mera evolução e reprodução da espécie) parte da premissa de que compartilhamos algo em comum. Este “algo em comum” é nosso rememorar, a lembrança de que temos antepassados e pessoas por quem zelar e cuidar; como também a consciência de que somos capazes de constituir um todo de desejos e pulsões, amparados em alguma estrutura, seja ela política ou religiosa.

Talvez tenha sido de fato a preocupação cerimonial com os mortos, como indicara Mumford, o que nos uniu por primeira vez em torno a um mesmo espaço para coabitar. Formamos as primeiras cidades, os primeiros espaços, a primeira aldeia ou comunidade provavelmente por meio de “interesses e angústias que carecem de equivalente entre os animais”⁸, e que nos proporcionou aquilo que entendemos como sendo um *espírito*.

⁸ MUMFORD, L. *La ciudad en la historia: sus orígenes, transformaciones y perspectivas*. La Rioja: Pepitas de calabaza ed., 2012 [1961], p. 14.

A ideia de espírito no processo da cultura compartilha exatamente da ideia de que somos *mais que exterioridade*, que há algo em nós para além do mero *estar* que nos põe *em relação* à natureza, e que termina, por sua vez, suscitando a conformação de uma comunhão exterior em torno a fins que não possui equivalente nos fenômenos visualizados na natureza. Somos seres *sociais*: não atuamos de maneira isolada no mundo; ao contrário, dependemos da existência de outros e com eles é que construímos o que historicamente chamamos de "espírito". É apenas por meio disso, para nós, que o homem pode ser considerado como um "sujeito que atua".⁹

Simmel, de fato, dirá que o processo de estranhamento ou "arrancamento" do homem da natureza, que acima descrevemos, "encontra sua segunda instância dentro do próprio espírito." (*Tragédia*, p. 77) Simmel, é evidente, está aqui influenciado pela tradição de pensamento que parte de Kant e desembocará em Hegel. Se refletirmos brevemente sobre o conceito [de espírito], então, logramos entender por que ele denotaria uma "segunda instância" para o homem. Na *Fenomenologia do espírito*, Hegel afirmava: "O espírito é a *substância* e a essência universal, igual a si mesma e permanente: o inabalável e irreduzível *fundamento* e *ponto de partida* do agir de todos, seu *fim* e sua *meta*, como [também] o *Em-si* pensado de toda a consciência-de-si." Assim, em segundo lugar, segundo ele, o "espírito universal" é "a essência absoluta real que a si mesma se sustém", sendo, pois, ao mesmo tempo, "*consciência* em geral". Pareceria plausível, portanto, dizer que o espírito incorpora a *razão* de um povo, ao mesmo tempo em que é sua *consciência*, sua forma interior. Ao personificar-se como "razão" de um povo, o espírito desvela finalmente sua "*essência ética efetiva*."¹⁰

O *espírito* de que Hegel fala estaria ligado justamente à necessidade que o ser humano possui de desenvolver sínteses, de compor [ou restar] algo que lhe diga respeito, que compreenda seu mundo e suas ideias. Não fora fácil para o homem moderno aceitar que não era fruto de um Eu soberano que poderia governar e impor tudo aquilo que desejasse, com os resultados ao pé de si; quer dizer, dar-se conta,

⁹ Isso é apenas válido como curiosidade, mas, se Simmel é por nós conhecido como "filósofo da cultura", poderia muito bem também ser lembrado como um "filósofo do espírito", como certa vez muito bem ressaltara Vieillard-Baron (1989).

¹⁰ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. 9 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014 [1807], p. 299-300.

na *pura especulação*, que a dualidade aberta pelo espírito moderno operava em sínteses dialéticas, e não em mera *ação individual*. Talvez tenha sido esta descoberta – é claro, no plano prático –, o que levara a humanidade às maiores reivindicações políticas já vistas na história. O *Geist* hegeliano, ou, conforme Taylor¹¹, o “espírito cósmico”, é, portanto, um *todo*, uma certa conformação que, não obstante insistamos em ver como *unidades separadas*, expressa uma certa harmonia entre o que acontece no mundo. Não seria preciso dizer que o pensamento platônico, aqui, desempenha um papel fundamental, sobretudo para a forma *filosófica* da análise simmeliana, profundamente dialética. Mais além, a seguinte sequência expositiva de Charles Taylor sobre a ideia pode nos ajudar a esclarecer ainda mais o princípio em questão:

Em harmonia com a visão espiral da história, [...] Hegel sustenta que cada uma destas oposições [autonomia racional e unidade expressiva, liberdade e natureza, indivíduo e sociedade, sujeito consciente e seu mundo, espírito finito e infinito, homem e Deus] torna-se inicialmente mais aguda conforme o homem se desenvolve, mas que, quando alcançam seu desenvolvimento mais pleno, os termos chegam a uma reconciliação de si mesmos. [...] Mas, como conseguirão reconciliar-se estas oposições, quando cada termo somente demanda sentido ao estar em oposição com o outro? [...] O homem só alcança sua autoconsciência, sua autonomia racional, ao separar-se da natureza, da sociedade, de Deus e do destino; somente conquista sua liberdade interna disciplinando o impulso natural que há em si mesmo, rompendo com a corrente não pensante do costume social, desafiando a autoridade de Deus e do soberano, negando-se a aceitar os decretos do destino. [...] A resposta de Hegel é que cada termo destas dicotomias básicas, ao ser cabalmente compreendido, mostra que não só se opõe senão que é idêntico a seu oposto. [...] Uma oposição surge de uma identidade anterior, e isso é assim por necessidade; a identidade não pode sustentar-se por si só, senão tem de engendrar oposição. E disso segue-se que a oposição não é simplesmente oposição; a relação de cada termo com seu oposto é peculiarmente íntima.¹²

¹¹ TAYLOR, C. *Hegel y la sociedad moderna*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 25.

¹² *Ibid.*, p. 24-25.

O contexto da reflexão hegeliana, aqui, é fundamental para que se compreenda a *formação* da ideia da cultura. Não será o caso de entrar nele; porém, é preciso notar que, assim como a ideia da cultura, a ideia de espírito termina – de uma maneira que apenas a análise posterior permite ver – diferenciando-se da ideia fundamental de *natureza*. Taylor lembra-nos, fazendo menção a Kant, que o ser humano é um ser ambíguo, apesar de que possa constantemente inscrever-se na chave de identificação da cultura. Isso porque, segundo este último, “o ser humano *como ser natural* deve depender da natureza, e, portanto, tem desejos e inclinações [...] que não se pode esperar que coincidam com as demandas da moral que tem sua fonte [...] na razão pura.”¹³ A ideia da cultura estaria inscrita, então, primeiramente, em uma dimensão que por assim dizer se “desprende” da natureza, enquanto, paradoxalmente, ela seria fruto e a expressão de um fenômeno natural. Natural porque, assim como a natureza, o processo da cultura pressuporia relações de causalidade, de fluxos de vida. Assim, por um lado, é verdadeiro “que natureza e cultura são apenas duas maneiras distintas de considerar um mesmo e único acontecimento” (*Da essência*, p. 79), porém, com o movimento do espírito, a natureza se apresentará de maneira distinta, *como* cultura, quando algo muito peculiar acontece.

O espírito, que por meio do exposto poderíamos considerar como sendo o lado [interior e exterior] *formado* de um conjunto de homens e seus desejos, é promotor de criações e incursões que *transformam* os conteúdos da natureza, os modifica a ponto de conseguir desenvolver objetos não passíveis de ser produzidos pela pura natureza – e por diversas vezes, profundamente distantes das fontes iniciais de onde partem. Com isso, constrói, por assim dizer, um “corpo” para si, uma estrutura objetiva por meio da qual se cultiva e se insere no mundo; daí a expressão de Schiller: “é o espírito que constrói o corpo para si.”¹⁴

Não são quaisquer ações, no entanto, que possibilitam esta elevação do espírito até a forma de produtos culturais. Simmel advoga, como vínhamos

¹³ Livro 7, parte III, 149 apud TAYLOR, 1983, p. 15; destaque nosso.

¹⁴ RINGER, F. *O Declínio dos Mandarins Alemães: A Comunidade Acadêmica Alemã, 1890-1933*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000, p. 103.

apontando, que há uma especificidade inerente ao conceito de cultura que não permite que ele seja, sem mais, associado a qualquer ação humana, ao mero fato de a força *teleológica* apresentar-se no momento das intervenções humanas. No entanto, esta nuance da ideia aparentemente só pode ser percebida se avançamos mais um pouco na análise dos movimentos possíveis do ser humano enquanto ser *espiritual* - e não meramente *natural*. O espírito, segundo Simmel, "gera incontáveis criações, que seguem existindo com uma autonomia peculiar e que são independentes tanto da alma que as criou como daquelas outras que as recebem ou recusam." (*Tragédia*, p. 77) O espírito, enquanto síntese dos movimentos do homem ocidental moderno e de sua razão, afastado já do movimento das produções individuais e do *obrar*, que, no mais, desde pelo menos a Primeira Revolução Industrial, se expressa como uma *força soberana*, permitindo cada vez menos espaço para os desenvolvimentos individuais e locais, promove uma contínua expansão da face objetiva da cultura, quer dizer, de seus produtos.

Em outras palavras: depois de formada, a cultura é *formadora*. O espírito (tanto como razão quanto como exterioridade), então, aparece como promotor desta dimensão. "Deste modo, o sujeito encontra-se perante a arte e o direito, a religião e a técnica, a ciência e a moral não apenas coberto aqui e repellido ali por seu conteúdo, já fundido a eles como se estes fossem uma parte do seu eu, logo em uma relação de estranheza e intocabilidade com eles." (*Ibid.*, p. 77)

Mas em primeiro lugar, se a cultura *forma*, ela transforma não apenas o meio em que começa a aparecer, senão os próprios indivíduos que dela fazem parte. A "alma humana", que segundo Simmel é em primeira instância a responsável pelo "poder e dever de toda evolução", sofre também, como uma espécie de "fardo" por ser criadora, do contrapeso e das exigências exteriores que o espírito engendra. Produtos do espírito, como a pesquisa científica, o produto comercial e as formações interiores e exteriores da vida, aparecem como o lado *objetivo* da cultura. Por outro lado, de acordo com Simmel, assim como há esta cultura *objetiva* que vai sendo formada, há também uma *cultura subjetiva* da qual emana mesmo o processo da cultura. Algumas das formações objetivas do espírito, como a arte e o direito, a religião e a técnica, podem auxiliar na formação desta cultura, que é promotora da outra. No entanto, na dedicação aos negócios, na disciplina do estudo ou no esforço

da conquista, o indivíduo precisa, para formar sua cultura, não apenas inseri-los no movimento de seu eu, mas como que abrangê-los a partir de dentro, permitindo apenas o avanço e a absorção daquilo que está, como que inscrito por linhas invisíveis, no núcleo ou na potencialidade de seu ser. Assim, mesmo que aqueles produtos “possam servir a nossos fins particulares de maneira primorosa – seu proveito para nossa existência como um todo, para a fonte de nosso eu em sua luta por desenvolvimento, só pode ser em geral muito reduzido.” (*Da essência*, p. 83).

Deste esclarecimento sobre o lado subjetivo da cultura, quer dizer, da cultura do indivíduo, conceito importante no conjunto teórico de Simmel, surge uma tese fundamental dentro de sua filosofia como um todo, qual seja, a de que o ser humano não se torna cultivado ao meramente “beber” do que o mundo lhe provê, ao usufruir das possibilidades abertas pelo processo da cultura e pela civilização. “Não somos ainda cultivados”, dirá ele, “se tivermos desenvolvido em nós este ou aquele saber ou capacidade específicos; só o somos se todos esses saberes e capacidades servirem ao desenvolvimento daquela centralidade anímica, ao qual eles estão ligados mas com o qual eles não coincidem.” Desta ideia, vemos a profunda influência de Kant em Simmel, mas especificamente sobre a formação de sua filosofia da cultura. Se Kant percebe que “ser civilizado” não inscreve o ser ainda em uma dimensão moral, de uma maneira relativamente similar, Simmel percebe que “cultivações e conhecimentos apenas podem se tornar cultura quando espiritualmente centralizados – moralmente interiorizados e na prática.”¹⁵

Se o ser humano, então, só se desenvolve, do ponto de vista da ideia de cultura, com a significação do cultivo voltado para aquilo que Simmel chama de “desenvolvimento da unidade pessoal indefinível”, e não conforme a linhas desenhadas de maneira artificial ou pré-concebidas, isso também seria verdadeiro

¹⁵ KYSLAN, P. What is Culture? Kant and Simmel. In: *Con-Textos Kantianos*. International Journal of Philosophy, n. 4, nov. 2016, p. 160. Embora seja possível fazer esta relação com Kant, é importante lembrar que Simmel terminara sendo, conforme lembra o mesmo autor, um crítico de seu *imperativo categórico*. Portanto, devemos de toda maneira olhar com cautela a possível relação entre a ideia moral em Kant e o conceito de cultura em Simmel. Para este, é, sobretudo, válido o seguinte: “Uma vida moral possui significado apenas quando em contato com outra vida.” (KYSLAN, 2016, p. 164) Mais além: “A abordagem de Simmel nos faz lembrar o entendimento de Kant sobre a cultura porque cultura não é parte do modelo tripartite política – economia – cultura, senão – *Totalitätsorientierten Kulturbegriff* – um espaço integral.” (*Ibid.*, p. 165)

para o desenvolvimento de uma *cultura*, que advém de uma potencialidade imanente ao ser do homem (os movimentos do espírito), porém não “desenhada” conforme um fim conhecido previamente. Surge, aqui, por meio desta articulação, a primeira grande definição de cultura de Simmel: “cultura é o caminho que sai da unidade fechada, passando pela pluralidade desenvolvida, chegando à unidade desenvolvida.” (*Tragédia*, p. 79) Aqui, mais uma vez, de acordo com o pensador, o exemplo que a linguagem pode dar é um guia seguro:

Denominamos cultivada uma fruta de quintal que o trabalho do jardineiro criou a partir de uma fruta silvestre lenhosa e intragável, ou seja, esta árvore selvagem foi cultivada, tornando-se uma fruta de quintal. Por outro lado, caso se produzisse com a mesma árvore um mastro para um veleiro – com o que se aplicaria a ela um trabalho que também visa a uma finalidade –, não diríamos de maneira alguma que o tronco foi cultivado para tornar-se um mastro. Esta nuance da linguagem explicita que a fruta, mesmo não alcançando o patamar proporcionado pelo esforço humano, brota das próprias forças propulsoras da árvore e preenche apenas uma possibilidade prefigurada em si mesma, enquanto a forma de mastro é acrescida ao tronco a partir de um sistema de finalidade que lhe é completamente estranho e destituído de qualquer pré-formação nas tendências de sua própria essência. (*Ibid.*, p. 79)

A ideia expressa por Simmel provoca-nos a pensar sobre o que, então, caracterizaria a cultura, e, por meio disso, o que não. Todo conceito suscita um esclarecimento. Da ideia de Simmel presente em sua exposição sobre a cultura, concluiríamos que há *dois* cultivos possíveis para o indivíduo na época moderna: um cultivo geral, que é um cultivo de coisas e de eventos (que muito bem poderia ser expresso, hoje, sob o conceito de *consumo*), e um cultivo para o desenvolvimento da perfeição interior, que está inscrita na ideia de alma, mas que está oculta e assim sempre permanece. Quando Simmel fala de algo que seja *realmente* cultivado, ele está se referindo ao segundo tipo de cultivo.¹⁶ Nesta medida, para o autor, algo só

¹⁶ Esta definição de *dois* tipos de cultivo é nossa; estaria apenas implícita na teoria de Simmel.

pode ser considerado *cultivado* se atingir um estágio que não ultrapasse seu próprio potencial interior.

Considerados justamente neste mesmo sentido, todos os conhecimentos, virtuosidades e refinamentos possíveis de uma pessoa não nos permitem ainda declará-la realmente cultivada, caso eles atuem apenas como acréscimos à sua personalidade advindos de uma esfera de valor que lhe é e permanece, em última instância, exterior. Em tais casos, a pessoa possui em verdade cultivações, mas não é cultivada; esta última comparece apenas se os conteúdos suprapessoais recebidos parecem – como que por meio de uma harmonia predeterminada – desenvolver na alma apenas aquilo que existe nela mesma como sua pulsão mais peculiar e prefiguração interior de sua perfeição subjetiva. (*Ibid.*, p. 79-80)

Cultura pressuporia, então, uma articulação entre o par de opostos sujeito e objeto; síntese, como aludíamos com respeito a Hegel e sua ideia de *espírito*; dito de outra maneira, uma "solução da equação sujeito-objeto." (*Ibid.*, p. 80) A modernidade, no entanto, e aqui vem o fundamental na reflexão simmeliana, representa uma época em que sujeito e objeto continuamente se apartam, quer dizer, dá-se, nela, pelo próprio espírito do tempo, uma fragmentação dos conjuntos da vida, um desmembramento de unidades em milhares de partes que se subdividem e buscam se comunicar. Nosso tempo é o tempo da *divisão do trabalho*.¹⁷ Como parcialmente indicamos acima, na época moderna, o criador é um "espírito". São, no entanto, almas particulares que, na essência, são promotoras de uma cultura; elas é que, com um esforço que se congrega em algo comum, conseguem levantar uma estrutura de costumes, hábitos e valores que dão respaldo a um viver *cultural*. Em nossa época, vemos não apenas os meios de trabalhos se separarem do trabalhador, mas inclusive *o trabalho*, sendo este, de acordo com Simmel, "o significado do fenômeno pelo qual se diz que a força de trabalho se converteu em uma mercadoria." (*FD*, p. 542)

¹⁷ São muitos os exemplos que Simmel dá para explicitar o fenômeno. Ainda veremos alguns deles adiante. O essencial na ideia, no entanto, é que o produto do trabalho e do labor dos seres humanos vai sendo cada vez mais apartado *do* próprio trabalho singular, da invenção e do contato aproximado entre aquele que faz e elabora e aquele que compra ou estabelece troca e contato.

Quando o trabalhador desenvolve seu próprio material, seu trabalho se mantém dentro do círculo de sua personalidade, e somente ao terminar a obra a abandona [dela se desvincula] – para a venda. Pela impossibilidade de valorizar seu trabalho desta maneira, o trabalhador o coloca à disposição de outro em troca de um preço de mercado, separando-se assim dele no momento em que este abandona seu ponto de origem. (*Ibidem*)

Fora o século XIX, de acordo com Simmel, que vira um total afastamento do trabalho para o cliente, que era o que predominava no artesanato medieval. E, em suma, “a divisão do trabalho destrói a produção para o cliente” (*Ibid.*, p. 544) – a produção voltada a objetivos específicos, a pedidos personalizados, e que encontravam uma carga de sentimento tanto pela parte do que prestava como daquele que adquiria o serviço. Não seria necessário dizer aqui que este se trata de um fenômeno *macrosociológico*, ou seja, de um certo *padrão* de produção que foi sendo instaurado a partir da chegada da máquina e de outras mudanças no mundo do trabalho. É evidente que o mero *produto que se direciona a*, é dizer, a clássica relação “cliente-consumidor” não deixou de existir. Porém isso seria apenas dizer o óbvio. Simmel trata de um novo *ethos* social, de um novo estilo de vida que vai se impondo. Para que acompanhem o argumento do pensador, assim, é necessário seguir sua linha de raciocínio.

A relação artista e obra, neste ponto, é crucial para notar o particular do que Simmel busca mostrar. No geral, o que a arte faz, de acordo com o autor, é “apreender o significado e o segredo das coisas a fim de representá-los de um modo mais puro ou mais claro do que conseguiu sua evolução natural.” (*Ibid.*, p. 531) Assim, o pintor traça as linhas em um quadro, procurando expressar a forma de uma dada paisagem; o escultor buscar captar certo gesto ou postura de um indivíduo para eternizá-lo em imagem; e o poeta expressar o sentimento de uma emoção, angústia ou visão. Em todos estes eventos, sem embargo, predomina a preponderância da relação umbilical artista-obra, que apenas tem, por assim dizer, sua cisão efetivada, no momento em que a obra se encontra acabada e adquire para si um estatuto próprio.

De fato, o mero ideal artístico fica satisfeito com isso, já que, para ele, a realização completa da obra de arte como tal é um valor objetivo, completamente independente de suas consequências para nosso sentimento subjetivo: o lema "*l'art pour l'art*" sinaliza com exatidão a autossuficiência da tendência artística pura. (FD, p. 531)

A cultura, como já assinalado acima, exige, no entanto, outro movimento. Enquanto a arte é por excelência um movimento *ao exterior*, a cultura é sempre, apesar de "expressar-se" – como também apesar de a arte precisar "interiorizar-se" para ser arte –, um processo de *interiorização*. É provável que seja por esta diferenciação que o par civilização e cultura seja visto como frentes antagônicas: enquanto a primeira *expande*, a segunda *restringe*. Seguramente o imperativo categórico kantiano é o que melhor expressa esta última, uma vez que ela é forjada no ideal moral.¹⁸ A civilização certamente possibilitou que as técnicas das quais a arte faz uso se aprimorassem, enquanto a cultura parece ter quisto sintetizá-las ou especificá-las. O nó intrincado entre estas duas dimensões [muito comentadas de nosso tempo] reside neste dualismo. Porém, a cultura especificamente absorve o que expande e internaliza-se em um processo de produção (por isso também se liga fortemente com a arte). No fundo, assim, talvez tenha sido equivocado, senão exagerado, a comparação ou a exortação de um processo ou de outro.

O avanço da civilização promoveu o surgimento da ciência, da religião, do ideal de felicidade, dos valores estéticos, morais, e assim por diante. O que a cultura faz, enquanto um ideal construído pelos homens e *para* os homens, é integrar todas estas dimensões em uma só, transformando-as, antes, em estações pelas quais os indivíduos precisam passar para formar sua cultura. A ideia é, como facilmente se pode observar, uma criação do espírito moderno; que, apesar de ter se consagrado como marca de um tempo, não deixa de emanar significado para nós, herdeiros, não há dúvidas, de tal tradição.

¹⁸ Sobre isso, cf. SIMMEL, G. *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002 [1917], esp. sessão sobre *O Século XVIII*, pp. 111-124. Doravante, a presente obra será citada, no corpo do texto, como *Cuestiones*.

A questão é que, com o avanço das técnicas industriais, os novos meios e a consequente especialização e divisão do trabalho, tal ideal, inscrito no seio de uma ideia de *formação* e pertencimento, viu-se falido, ou, antes bem, atropelado por uma onda de eventos impossíveis de serem parados. A este respeito, não obstante insista-se, ainda hoje, na ideia de que a produção de um determinado ideal consiga frear a roda da história, o que vemos, ao fim, é o fenômeno oposto: a *práxis* é quem dita as regras do jogo. Se até pelo menos o início da era moderna a produção cultural era muito mais "humana", isso apenas denota a fragmentação que a divisão do trabalho engendrara, além da repentina mudança que o estilo de vida passou a sofrer. A palavra *repentina*, aqui, não é desproposita. De fato, três ou quatro séculos de história é pouca coisa para o que a assim dita *humanidade* já teria enfrentado. Para o plano da ideia da cultura, a consequência de um mundo cada vez mais fragmentado seria então o seguinte:

Quanto mais afastado um produto estiver da atividade anímica subjetiva de seu criador, quanto mais inserido numa ordem objetiva, válida para si, mais específico será seu significado *cultural*, mais apropriado estará para ser integrado como um meio geral no desenvolvimento de muitas almas individuais. (Da essência, p. 85)

O conceito de cultura, portanto, genuinamente emergiria da busca por perfeição que é sentida "como desenvolvimento próprio do centro da alma; mas ele tampouco é corretamente aplicável", segundo Simmel, "onde esta perfeição comparece como um desenvolvimento próprio que prescinde de quaisquer meios ou estações que lhe sejam objetivos e exteriores." (*Tragédia*, p. 80) Neste caso, mais uma vez, entra em cena o sentido específico de *cultivação* (*Kultiviertheit*). Esta não acontece, em seu sentido mais puro e profundo, quando "a alma percorre aquele caminho de si própria para si própria [...]. Seu sentido [...] só é preenchido [...] onde o caminho da alma passa por valores e séries que não são em si subjetivos e interiores." (*Ibid.*, p. 80-81) Aí mesmo, no entanto, residiria o *paradoxo* da cultura.

Se entendermos que o ideal da cultura surge na Europa moderna, e que uma certa lógica de vida fora se impondo à humanidade a partir dele, veríamos o

fundamental na intuição simmeliana, tão derradeira para a ciência social como um todo no século XX. Por um lado, ela parte da compreensão do espírito de uma época – circunscrita, sobretudo, pelo ideal Iluminista da razão transcendental –; por outro, da decadência de um tempo que não soubera dosar os ímpetos de suas proposições e conquistas; a vontade de poder inscrita na técnica instaura-se e denota, no todo, o avanço da própria cultura no seio do espírito civilizacional. A filosofia simmeliana é devedora desta ponderação, algumas vezes tida em conta, outras vezes desconsiderada. Na medida em que a cultura se expande, quer dizer, aumentam e se complexificam seus feitos, torna-se cada vez mais evidente a impossibilidade de sua concretização enquanto *ideal universal*. Homem e objetos constituídos tendem a permanecer, cada vez mais, em uma relação de estranhamento mútuo, apesar de as aparências denotarem o contrário.

O fato de a vida subjetiva – que sentimos em seu contínuo fluir e que, a partir de si, impele à sua perfeição interior – não poder absolutamente, da perspectiva da idéia de cultura, alcançar esta perfeição a partir de si, mas somente por meio daquelas criações que se tornaram totalmente estranhas a ela e que se cristalizaram em uma instância fechada, constitui o paradoxo da cultura. Cultura surge – e isto é simplesmente o essencial para a sua compreensão – na medida em que há a aproximação de dois elementos: a alma subjetiva e o produto espiritual objetivo; sendo que nenhum deles a contém por si. (*Tragédia*, p. 81)

Cultura subjetiva e cultura objetiva, assim, são dois eventos inscritos em um só; quer dizer, fruto do próprio *movimento* da cultura, que promove a formação de duas frentes, na ótica simmeliana, culturais. Surge a ideia de que os indivíduos cultivam determinadas práticas, certas vivências, e formam *sua* cultura; como, em contrapartida, de que são promotores de uma cultura “independente”, uma *estrutura* cultural – talvez pudéssemos dizer –, a qual, no entanto, torna-se [ou tende a tornar-se] cada vez mais objetiva, à medida que os movimentos criativos e produtivos do homem avançam. “O conceito de cultura está imbricado em meio a esse processo [...], em que o espírito se converte em formas que se autonomizam e que, no entanto,

o sujeito deve abarcar em si mesmo, para que realize a própria ideia da cultura."¹⁹ Para falar como Habermas, ao comentar sobre a intuição de Simmel: "Uma predominância da cultura objetiva tem de se tornar inevitável na medida em que o espírito subjetivo segue o trem do racionalismo Ocidental e penetra sempre mais fundo nas materialidades do espírito objetivo"²⁰ Daí o surgimento daqueles fenômenos que chamamos *alienação* e *reificação* no processo da cultura. O paradoxal no processo é que é a cultura *formada*, ou seja, *objetiva*, que proporciona ao indivíduo seu "cultivo", quando o contrário não é válido – a cultura objetiva não "cultiva" a cultura subjetiva; é antes apenas produto da evolução das tendências expansivas do ser na modernidade.

Uma vez que a cultura insere, assim, os conteúdos vitais num ponto nodal entre sujeito e objeto, enlaçando-os de maneira inigualável, resulta daí o direito a dois significados de seu conceito. Pode-se designar como cultura objetiva as coisas naquele processo de elaboração, crescimento e consumação com o qual elas conduzem a alma a sua própria consumação ou apresentam os trajetos que o indivíduo ou a totalidade percorrem no caminho de uma existência mais elevada. Por cultura subjetiva, porém, entendo o grau de desenvolvimento das pessoas assim alcançado – de modo que cultura objetiva e subjetiva são conceitos coordenados somente quando o sentido da primeira é figurado, ou seja, quando se dotam as coisas com um impulso autônomo à perfeição, com a ideia de que elas devem ascender a um desenvolvimento para além de seu mero desenvolvimento natural; assim, a força humana que provoca isso é então representada, em certa medida, como um meio para tal. (*Da essência*, p. 85-86)

Na aproximação de alma subjetiva e produto espiritual objetivo, que, para Simmel, é o enraizamento da significação metafísica da cultura enquanto produto histórico, encontra-se também o exato ponto em que a nostalgia de sujeito e objeto de se verem definitivamente distanciados acontece. Em outras palavras: a cultura

¹⁹ WAIZBORT, L. *As aventuras de Georg Simmel*. 1. Ed. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 117.

²⁰ HABERMAS, J. *Georg Simmel on Philosophy and Culture: Postscript to a Collection of Essays*. *Critical Inquiry*, 2/3, 1996, p. 409. [Extraído de: *Georg Simmel über Philosophie und Kultur. Texte und Contexte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991].

estaria fadada a expandir-se cada vez mais, até um ponto de saturação e crise. Isso por um motivo simples, porém não fácil de ser percebido:

Um certo número das decisivas atividades essenciais do homem constrói pontes inconclusas – e, se concluídas, são sempre demolidas – entre o sujeito e o objeto, tais como: o conhecimento, o trabalho acima de tudo e, em algumas de suas significações, também a arte e a religião. (*Tragédia*, p. 81)

Assim, Simmel terminará falando de um ciclo contínuo de movimentos do espírito que apenas *roçam* o ser; “e, em cada movimento em que ele deseje penetrar no ser, abandonando a tangente de sua trajetória, a imanência de sua lei o arrasta novamente à sua órbita fechada em si mesma.” (*Ibid.*, p. 81) “Por isso as pontes de que Simmel fala são sempre provisórias, momentâneas, singulares, efêmeras. São *relações*, relações que se estabelecem entre sujeito e objeto. O processo da cultura é essa fusão momentânea, subjetivação do que é objeto, objetivação do que é sujeito.”²¹ Em síntese, portanto, aquilo mesmo que promove a cultura é capaz de destruí-la, de transformá-la em fragmento, em uma *categoria*: “Na formação do conceito sujeito-objeto como correlato, no qual cada um só encontra seu sentido no outro, já há a nostalgia e a antecipação de uma superação deste último e rígido dualismo.” (*Tragédia*, p. 81). É somente a forma metafísica da cultura, então, o que conseguirá desvelar a nuance fundamental de seu processo: o sujeito termina virando objetivo e o objeto virando subjetivo.

1.2 O SIGNIFICADO DA TRAGÉDIA

Como falávamos acima, o espírito é criador de uma série de conteúdos que continuam valendo para a fruição de uma série de almas com uma independência extraordinária. Sua presença – na forma de produtos – não depende mais, em última instância, da legitimação destas últimas. Aquelas atividades que Simmel mencionara antes, as quais proporcionam pontes sempre inconclusas para o homem, e que são, de alguma maneira, representantes da cultura objetiva – conhecimento, trabalho,

²¹ WAIZBORT, L. *As aventuras de Georg Simmel*. 1. Ed. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 119.

arte, religião, etc. –, terminam gerando, por meio daquele processo de criação e da emancipação do espírito objetivo, uma estranheza entre suas partes constituintes, as quais “permanecem [...] tentativas finitas de resolver uma tarefa infinita.” (*Tragédia*, p. 81) Mais além, nossa relação com estes objetos criados pela cultura já é outra porque eles próprios já são espíritos objetivados em si mesmos; “[...] o dualismo,” dirá Simmel, “no qual o sujeito voltado para si se contrapõe ao objeto que existe por si, experimenta uma configuração incomparável se ambas as partes são espírito.” (*Ibid.*, p. 82) “Neste caso,” – o que é, no extremo, um resultado do indicado –, “o sujeito torna-se objetivo, e o objeto torna-se subjetivo, fato que constitui o que há de específico no processo da cultura, no qual se mostra – para além de seus conteúdos específicos – sua forma metafísica.” (*Ibidem*) Assim, apesar de a cultura ser um produto histórico, denotar um fenômeno que depende da “incurião do espírito” para se desenvolver, não pode ser compreendida por meio do processo histórico *em si*, mas apenas a partir do particular de sua ideia.

Um dos argumentos centrais do autor, então, é o seguinte: se comparássemos a forma como os indivíduos, antes da maturação da cultura, estavam ligados com os produtos de seu esforço criativo, veríamos uma distância enorme com nosso tempo – em termos do que havia de importação de significado entre sujeito e objeto, do quanto aqueles conseguiam ser cultivados por estes. Sucederia, justamente, [no tempo moderno], no que diz respeito à dualidade, o contrário: segundo Simmel, “[...] as coisas que enchem e rodeiam objetivamente nossa vida: aparatos, meios de circulação, produtos da ciência, da técnica e da arte, estão incrivelmente cultivados.” (*FD*, p. 533)

Isso, é claro, não se dá ao acaso. O espírito teria sido criador de uma infinidade de coisas que passaram a adquirir uma autonomia relativa em relação aos indivíduos – a máquina, a este respeito, seria apenas um caso particular e derradeiro de um fenômeno geral e paulatino. Por meio disso, paradoxalmente, o espírito que a máquina fomentou teria sido muito mais o seu do que o dos trabalhadores. Daí, por exemplo, a pergunta simmeliana: “Quantos trabalhadores, incluídos os que estão na grande indústria, podem hoje compreender a máquina com a qual trabalham, é dizer, compreender o espírito investido na máquina?” (*Ibidem*) O significado do viver não estaria mais, conforme esta abertura, na relação genuína de ser humano e coisas,

por meio de uma compreensão *imane*nte destas últimas, mas em um *saber operar*. O caso da cultura militar seria um exemplo significativo.

O que cada soldado tem a realizar permanece, há muito tempo, essencialmente inalterado, e, por intermédio da forma moderna da estratégia de guerra, chegou mesmo a diminuir. Por outro lado, houve o aperfeiçoamento incessante, não apenas dos instrumentos desta estratégia moderna de guerra, mas especialmente de tudo o que é oposto à organização de tropa baseada nos indivíduos, de modo que estes se tornaram um verdadeiro triunfo da cultura objetiva.²²

O fenômeno não escapa nem mesmo dos âmbitos ditos “eruditos” e “espirituais”. A academia, neste sentido, aos olhos de Simmel, não é isenta de todo o processo, ou seja, não é um espaço de “almas livres” dos desígnios do espírito objetivado. Ela está, antes, imersa nele.

Dentro da esfera do puramente espiritual, os seres humanos mais informados e mais dados à reflexão trabalham com um número crescente de ideias, conceitos e proposições cujo sentido e conteúdo exatos tão somente conhecem de maneira incompleta. A enorme extensão de material objetivo de conhecimento permite – e inclusive faz necessário – o emprego de expressões que de fato passam de mão em mão como receptáculos fechados, sem que seu conteúdo espiritual beneficie ninguém. (*FD*, p. 533)

Talvez uma das razões históricas para o descompasso entre cultura objetiva e subjetiva, da maneira como Simmel a descreve, possa ser a não correspondência de um ideal forjado no século XVIII com a ascensão de um novo modelo de formação no século XIX, um tal que já não enfatizava a busca pela incorporação dos produtos do espírito na totalidade dos indivíduos, como para harmonizar e não deixar escapar

²² SIMMEL, G. A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva (1900) [Tradução de trecho da *Filosofia do Dinheiro*]. In: SOUZA, J.; ÖELZE, B. (Orgs). *Simmel e a modernidade*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014a, p. 44.

a razão de ser dos fenômenos exteriores da vida, mas um ensino voltado a encaixar-se e adaptar-se às demandas exteriores dos propósitos universais.

De certa forma, a preponderância da cultura objetiva sobre a subjetiva no século XIX pode ser explicada pelo fato de que o ideal de educação do século XVIII se orientava em direção a uma formação do ser humano, quer dizer, em direção a um valor pessoal e interno que, no século XIX, permaneceu reprimido pelo conceito de "formação" no sentido de conhecimentos objetivos e formas de administração. (*Ibid.*, p. 534)

Em certa medida, a referida discrepância representa as duas frentes que a cultura formou: uma estrutura objetiva, e uma estrutura de anseios (a "subjetividade"). Por um lado, o indivíduo permanece em uma constante busca pelo encontro de si – o *eu* passa ser objeto maior das aventuras do ser –, ao passo que isso só é alcançado por camadas e de uma maneira profundamente ambígua e com frequência artificial. Se o foco da formação burguesa era o indivíduo, este, a partir do século XIX, liberta-se de seu "espaço" e transforma-se em *individualidade*. Por meio do indivíduo, de fato, também podemos visualizar o processo de formação sempre intensa e constante da cultura objetiva, que também permitiu ascender a categoria do *social*.

É um fato que o ser humano tem a capacidade de dividir-se em partes e sentir alguma *parte* de si mesmo como seu si mesmo autêntico que entra em colisão com outras partes e luta por determinar sua maneira de atuar; e na medida em que se sente como ser social, esta capacidade com frequência o coloca em uma relação de oposição com os impulsos e interesses de seu eu que não estão afetados por seu caráter social: o conflito entre a sociedade e o indivíduo continua no indivíduo, mesmo que como luta entre as partes de seu caráter. (*Cuestiones*, p. 104)

Nietzsche é quem primeiro parece ter questionado de maneira profunda e em chave crítica a conflituosa tensão entre indivíduo e sociedade presente no âmago do

tempo moderno, a partir da ascensão da cultura e de seus produtos históricos. Assim, quando ainda muito jovem, expressava:

[...] na medida em que o homem é arrastado nos círculos da história universal, surge essa luta da vontade individual com a vontade geral; aqui se insinua este problema infinitamente importante, a questão do direito do indivíduo ao povo, do povo à humanidade, da humanidade ao mundo; aqui se acha também a relação fundamental entre *fado* e *história*.²³

E de uma maneira que soa um tanto nostálgica e romântica, complementava:

Fomos influenciados sem ter em nós a força para uma ação contrária, sem nem mesmo perceber que somos influenciados. É uma sensação dolorosa, haver cedido a própria independência numa aceitação inconsciente das impressões exteriores, haver sufocado faculdades da alma pelo poder do hábito, e a contragosto haver enterrado os germes do extravio no fundo da alma.²⁴

A dor de que fala Nietzsche tem relação com o estado da alma dos indivíduos assolados pela modernidade, pelos extravios e exterioridades que ela está sujeita a enfrentar caso não consiga encontrar o caminho de si para si mesma – aparentemente, para aquela perfeição interior da qual falava Simmel²⁵ – em meio ao mar de possibilidades e influências de um mundo objetivado. Esta “estrutura objetiva” formada pela cultura reflete-se reciprocamente na forma do espírito objetivo e do espírito subjetivo. Não apenas somos rodeados de coisas, mas, nós mesmos, temos infinitas possibilidades que conformam um espírito próprio, *nosso* espírito. Este “nosso” conforma mais uma vez a *subjetividade* que o tempo criou.

²³ NIETZSCHE, F. W. *Fado e história*. [1862]. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 155.

²⁴ *Ibid.*, p. 156.

²⁵ Como ressalta Waizbort (2000), esta perfeição integra o devir presente no processo cultural, quando ambos os lados da dualidade [sujeito e objeto] permanecem interligados. Como lembra ainda o comentador, “esse devir é um devir da vida” (p. 122), cuja ideia, como sabemos, ganha força com Nietzsche.

Assim como nossa vida exterior está rodeada de um número cada vez maior de objetos, cujo espírito objetivo, investido em seu processo de produção, não podemos imaginar nem de longe, da mesma maneira nossa vida espiritual, interna e comunicativa está cheia de construções simbólicas [...] nas quais encontra-se armazenada uma espiritualidade enorme da qual o espírito individual não faz senão aproveitar uma mínima parte. (FD, p. 534)

O sentimento de Simmel, no entanto, era o de que esta discrepância entre cultura objetiva e cultura subjetiva estava continuamente se ampliando em seu tempo – o de finais do século XIX e início do século XX. Simmel preocupava-se com o fenômeno porque, para ele, era válido o seguinte: "O problema realmente prático da sociedade se encontra na relação que suas forças e formas têm com a vida própria do indivíduo." (Cuestiones, p. 103) Então, quer o indivíduo saiba ou não, aceite ou não aceite, no plano da abertura cultural – processo que se inicia na Europa mas que, para a compreensão de sua efetividade, não seria estritamente necessário sabê-lo – , o que predomina é o constante afastamento de sujeito e objeto, indivíduo e espaços, domínio e conteúdo. Neste âmbito, os produtos do espírito se tornam algo como tijolos do enorme castelo da cultura objetiva. Entre indivíduo e sociedade, então, parece predominar uma relação de estranheza, ainda que, para que os primeiros se constituam, precisem estar na última imersos, mergulhar para que, paradoxalmente, não se afoguem. Com isso, as diversas subjetividades, em suas diversas atividades, parecem, de alguma maneira, cair em uma esfera que constitui uma *forma geral* da vida individual.

A divergência mais abrangente e profunda entre sociedade e indivíduo não me parece centrar-se em um único conteúdo de interesse, senão na forma geral da vida individual. A sociedade pretende ser um todo e uma unidade orgânica, de modo que cada um de seus indivíduos somente é um membro; na medida do possível, deve endereçar todas suas forças na função especial que tem que exercer como tal, deve se transformar até que tenha se convertido por completo no portador mais adequado desta função. Entretanto, o impulso de unidade e integridade que o indivíduo carrega em si mesmo resiste contra este papel. Ele quer ser completo em si mesmo, e não somente ajudar a sociedade a se tornar

plena; quer liberar a totalidade de suas capacidades com independência dos deslocamentos entre estas que o interesse da sociedade exige. Esta luta entre o todo, que exige de seus elementos as unilateralidades da função parcial, e a parte, que quer ser, ela mesma, um todo, é algo que, em princípio, não se pode resolver: não se pode, de casas, construir uma casa, senão somente de pedras especialmente formadas; não se pode, de árvores, fazer crescer uma árvore, senão somente a partir de células diferenciadas. (*Ibid.*, p. 104)

Para o autor, esta formulação leva os termos da contradição a um nível que não necessariamente pressupõe o par de opostos *egoísmo* e *altruísmo*. Antes, as pretensões de totalidade tanto do indivíduo quanto da sociedade poderiam ser consideradas, desde um ponto de vista, como egoístas, pois é aquela do *eu contra a/o*. A pergunta que fica é se algo diferente sucederia na pretensão de um ideal *objetivo*, a despeito dos conflitos exteriores. No caso do indivíduo, esta instância ideal escaparia da demarcação do "ego" se, em vez de um desejo subjetivo, fosse um valor suprapessoal que marcasse a realização da personalidade dos indivíduos.

Simmel tem mesmo a impressão de que, com a compreensão *interior* do significado da busca de si do indivíduo moderno, uma etapa muito essencial da consciência filosófica da cultura foi alcançada. Parece que foi esta busca o que melhor representou o ideal de formação humanista do século XVIII. O argumento maior em Simmel, no entanto, não pressupõe, mais uma vez, que saibamos disso. A sociedade pode muito bem ser considerada mais uma criação cultural, portanto, uma forma *já* objetiva dela, ainda que uma das mais derradeiras. Segundo o autor, apesar de que popularmente se tenda a pensar que "todas as pretensões que se mantêm dentro do círculo existencial e de interesses não fragmentados do indivíduo mesmo e sua vontade" são de caráter egoísta – e que somente não o seriam "onde a vontade se dirija ao bem do tu ou da sociedade" –, já há tempos que uma reflexão mais profunda, talvez da maneira mais decidida em Goethe e Nietzsche, centrada nos valores da vida, constatou um "terceiro critério" (*Ibid.*, p. 105) – um critério que, ao que tudo indica, teria a ver com aquela exigência de perfeição da alma (inscrita na ideia de *Vollendung*) da qual se fazia menção. Se é do ser humano que parte a

capacidade e o empenho culturais, é também para esta natureza que a força aniquiladora do ser – aqueles movimentos que o espírito engendra – se direciona.

A sociedade – e seu representante no indivíduo, na consciência social e moral – exige inúmeras vezes uma especialização que, não somente deixa atrofiada ou destrói a totalidade harmoniosa do ser humano, [...] senão que, com frequência, opõe-se, com igual hostilidade, no que diz respeito ao seu conteúdo, às qualidades que se costuma chamar de humanas em geral. (*Ibid.*, p. 108)

Mais uma vez, pesa o que fora sentido por primeira vez, conforme Simmel, por Nietzsche: a “diferença entre o interesse da humanidade e o interesse social.”

A sociedade é *uma* das figuras nas que a humanidade forma os conteúdos de sua vida; porém nem é essencial a *todos* eles nem é a única dentro da qual se realiza o desenvolvimento humano. Todos os significados puramente materiais em que nossa alma participa de algum modo, como o conhecimento lógico ou a fantasia metafísica acerca das coisas, a beleza da existência e sua imagem na autonomia da arte, o reino da religião e da natureza, tudo isso, enquanto se converte em posse nossa, interiormente e segundo seu caráter não tem nada a ver com “sociedade”. (*Ibidem*)

Os valores da existência humana, com isso, podem se mostrar distantes daquelas constituições que a humanidade produz. Ainda que isso apenas possa ser verdadeiro em parte, pois os indivíduos nunca deixam de estar entranhados no social, o que a ideia mostra é que há, para além dos *efeitos* que as pessoas geram no mundo – dos quais a sociedade seria um dos símbolos –, outra instância que indica o *ser* dos movimentos do espírito: a da personalidade. Tal observação nos conduz diretamente para o que há de particular no século XVIII para a história do espírito. Conforme Simmel, esta força exterior objetiva, que é a sociedade, impôs ataduras aos indivíduos que terminaram – na figura de líderes, pensadores e movimentos políticos em geral – provocando clamores por liberdade. Isso se manifestara em diversas frentes e por meio de diferentes incursões ideológicas, mas tivera na Revolução Francesa sua expressão derradeira. Segundo nosso autor, enquanto em

Rousseau tem-se a construção dos sentimentos que veem na sociedade a causa de todo mal, em Kant e Fichte, encontramos a sublimação filosófica da ideia do Eu enquanto promotora da razão e de uma autonomia para o indivíduo por meio da moral. Na ideia, haveria, é claro, uma tendência a se pensar no processo como que por meio de uma "razão natural", a qual – acreditava-se – os seres humanos eram portadores.

Se se entende por natureza a existência originária de nossa espécie e de cada um dos seres humanos (sem considerar a ambiguidade do "originário": como o temporalmente primeiro e o fundamental enquanto essência) desde onde parte o processo cultural, pode-se dizer que o século XVIII trata de conectar em uma síntese poderosa o ponto final ou culminante deste processo com seu ponto de partida. (*Ibid.*, p. 113)

A esta altura, já deve ter ficado claro que a formação da cultura compartilha estreita conexão com a ascensão ou a liberação de um determinado tipo de individualismo. Este, não obstante, é dependente de um ideal de igualdade que localiza os indivíduos dentro de uma estrutura universal. Tal estrutura é mesmo fruto da ascensão da cultura, um de seus produtos fundamentais.

Se liberdade significa que o eu central se expresse sem limites e de forma plena em toda a periferia da existência, que o ponto do si mesmo incondicional dentro do ser humano tenha o poder absoluto sobre sua existência, resulta então que é aquele no qual todos os seres humanos são essencialmente iguais, o puro conceito do humano, o geral, frente ao que toda individualidade *diferenciada* é algo exterior e casual. (*Ibid.*, p. 117)

É necessário passar brevemente pelo ideal de liberdade individual, oriundo do século XVIII, para ver que é por meio dele que o fenômeno da cultura terminará conduzindo o ser humano ao afastamento cada vez maior do *si mesmo* que o inscreve como ser criativo e diferenciado – nisto entra em questão a moral e uma nova ética para a humanidade, uma ética do sujeito. Na realidade é "o eu – não o eu casual, psicológico, individual, mas o eu fundamental, criador, invariável" – que "se

converte em suporte e produtor da objetividade." (*Ibid.*, p. 119) No idealismo kantiano, essa perspectiva torna-se notável; é por meio da filosofia deste, segundo Simmel, que o conceito da individualidade alcançará sua maior sublimação intelectual. Este idealismo é expressão, conforme ele, daquele individualismo que vê em tudo o que é humano absolutamente o mesmo núcleo. Sem dúvidas, a cultura, enquanto *ideal*, é influenciada por esta vertente de pensamento. Acontece que este ideal está conformado pela necessidade de harmonia entre ser e conteúdo, sujeito e objeto, onde o primeiro deve, antes de mais nada, ter controle sobre o segundo, e não o contrário. "O eu do idealismo, em cuja intuição é onde exclusivamente pode dar-se um mundo, encarna a independência absoluta da pessoa com respeito a todas as condições e determinações exteriores a ela." (*Ibid.*, p. 119-120) Por meio disso, "o eu obteve aqui sua soberania absoluta, se sustenta de tal modo em si mesmo que até sustentaria todo um mundo." (*Ibid.*, p. 120) O eu é um eu que se transforma em dever ser, que está amparado na própria concepção de natureza como ponto de conexão entre natureza e ética – visão cujo duplo papel encontra sua expressão maior, dentro do século XVIII, em Rousseau.

Quando Simmel fala, em seu *O conceito e a tragédia da cultura* (1911), em uma "[...] imagem como que desenhada com linhas invisíveis" (*Tragédia*, p. 78), para mostrar que é por meio dela que a personalidade pode alcançar sua realidade completa, parece estar tratando justamente de um duplo papel presente na ideia de "natureza". Teríamos, em nosso interior, uma "essência de nossa essência", que transpassaria a mera ideia da natureza da qual também somos constituídos, de tal modo que aquela coincidiria apenas de modo muito incompleto com nossa realidade empírica. Tal essência já estaria como que gravada em nossa existência com linhas ideais, contendo a *norma* para esta última.

No século XVIII, este sentimento torna-se muito poderoso: considera-se que o eu que já somos é algo que ainda precisa ser elaborado porque não somos este eu de maneira pura e absoluta, senão na roupagem e nas desconfigurações impostas por nossos avatares históricos e sociais. (*Cuestiones*, p. 122)

Finalmente aqui parece esboçar-se a síntese do ideal cultural. O lado subjetivo

da cultura, expresso pelos indivíduos, buscaria preencher em si algo que lhe é faltante, algo que apenas o exterior pode lhe oferecer, o que, do ponto de vista da *formação [Bildung]*, apenas pode ser a própria cultura, quer dizer, ela mesma enquanto *objetividade*. No entanto, a conformação desta estrutura objetiva pressupõe ainda o envolvimento dos sujeitos como *sujeitos de conjunto*, como sujeitos morais – pois é evidente que apenas desatando as amarras das formas vigentes da vida seria possível, e mesmo coerente, falar em *liberdade*. Tais formas, para os indivíduos, eram insuficientes frente às forças materiais e espirituais de produção da época. Citemo-las:

[...] os privilégios dos estados superiores, o controle despótico do comércio e das atividades, os resíduos ainda poderosos das constituições gremialistas, a coação intolerante da Igreja, a obrigação de serviço da população rural, a privação da participação política na vida estatal e as restrições normativas das cidades. (*Ibid.*, p. 112)

A ideia de que um eu *responsável* seja o pressuposto para uma vida com "valores", quer dizer, circunscrita *no mundo*, pressupõe ainda que um mundo de *iguais* pessoas – iguais de direito – esteja conformado. Neste sentido, enquanto apenas fazemos parte do mecanismo do mundo, incluído o social, "temos tão pouco 'valor' quanto a nuvem passageira ou as rochas desgastadas pela intempérie." (*Ibid.*, p. 123) Eis a circunscrição que impõe a cultura, ao menos desde o ponto de vista *ideal*. A cultura constrói e exige instituições morais. O ponto culminante da ideia está aqui.

A liberdade como fonte de toda moral recebe seu conteúdo da igualdade; ou seja, a personalidade responsável, que se sustenta absolutamente em si mesma, é aquela cuja ação se legitima moralmente pelo direito de todos à mesma ação. Não apenas unicamente o ser humano livre é moral, senão apenas o ser humano moral é livre, porque somente *sua* ação possui aquela legalidade geral que é exclusivamente real no eu autônomo sem influências. (*Ibid.*, p. 123-124)

A idealidade da cultura se constrói por meio da aproximação de sujeito e objeto, de uma tal maneira que nem este nem aquele pode contê-la por si, como já

indicamos anteriormente. Esta instância se vê ameaçada, no entanto, quando um dos lados da dualidade adquire preponderância sobre o outro, quando, contrariando aquele idealismo, novas estruturas e convicções aparecem.²⁶ Do ponto de vista da cultura, então, não são meras "criaturas" que são cultivadas desde fora, senão *almas*, indivíduos com potencialidades inatas especiais; donde, por meio de sua atividade, a cultura novamente é promovida, alimentada.

O processo de cultivação dos indivíduos pressupõe, portanto, a existência de objetos exteriores, a presença de um espírito objetivo, para além da mera movimentação subjetiva. Acontece que, para que os indivíduos realizem suas atividades e inscrevam suas produções no mundo, precisam, de certa maneira, deixar algo de si nelas, liberar como que resíduos dos conteúdos de sua vida. Estes produtos – que não são apenas materiais concretos, mas instituições, valores e ideias – transformam-se em espírito objetivo porque adquirem autonomia em relação aos seus produtores, os seres humanos – por onde a cultura é formada; quer dizer, a relação entre eles é comprometida – o século XIX é expressão do início deste sentimento, que perdura até nossos dias; "frequentemente é como se a mobilidade criadora da alma morresse em seu próprio produto", dizia Simmel. "Contraposto à vida vibrante e infatigável da alma criadora, que se desenvolve sem limites, está seu produto fixo, idealmente irremovível, que retroativamente fixa de um modo inquietante aquela vivacidade e a imobiliza." (*Tragédia*, p. 82)

Simmel argumentará que o sentimento de estarmos rodeados por coisas que conformam uma cultura objetiva faz parte de um outro mais geral que diz respeito ao fato de sermos seres essencialmente criativos e, ao mesmo tempo, contemplativos e dotados de consciência. Esta impressão é como aquela que frequentemente temos com relação à natureza exterior em seu pleno movimento, a qual, por meio de representações próprias, damos nomes especiais.

²⁶ A moral, sob este ponto de vista, não é mera norma [exterior] que deve permear os indivíduos, senão, antes, certa forma de vida compartilhada desde dentro. As instituições morais são criadas, segundo essa ótica, para que os seres humanos conformem-se *reciprocamente*, a partir de suas diversas criações e invenções.

Sentimos toda a vivacidade de nosso pensamento na inamovibilidade de normas lógicas, toda a espontaneidade de nossa ação vinculada a normas morais. Todo o processo de nossa consciência é preenchido com conhecimentos, heranças e impressões de um ambiente de algum modo formado pelo espírito. (*Ibid.*, p. 83)

Justamente, além de fazermos representações dos objetos que compõem um mundo, nós mesmos somos parte dos objetos que conformam tal mundo. É exatamente isso que nos permite ver o sentido cultural dos objetos; em outras palavras, há, nos objetos que integram o mundo, "vontade e inteligência, individualidade e ânimo, forças e disposição de almas específicas (e também de um conjunto delas)." (*Ibidem*) Eles não são fruto de uma vontade natural, mas síntese do investimento de *trabalho*. Uma particularidade ainda maior do conceito de cultura é revelado a partir disso: o valor de cultura inscreve-se, de acordo com Simmel, não meramente no fato de objetos culturais existirem, senão no fato de, por meio de tais objetos, a totalidade de nosso eu poder ser elevada, fazendo-a aproximar-se de sua unidade perfeita. Nesta medida, o seguinte é válido: "não há nenhum valor de cultura que seja apenas valor de cultura; cada um precisa antes, para alcançar esta significação, ser também valor em uma série objetiva." (*Tragédia*, p. 86) Por meio disso, Simmel revela-nos – perspicazmente – "dois fenômenos negativos correspondentes da história do espírito":

Um deles é o fato de pessoas do mais profundo interesse cultural apresentarem, amiúde, uma estranha indiferença – e mesmo recusa – para com os conteúdos objetivos da cultura, na medida em que eles não logram descobrir a contribuição geral deles para a promoção da totalidade da personalidade; e não existe nenhum produto humano que deva necessariamente apresentar tal contribuição, nem tampouco um que não poderia apresentá-la. Um outro é o surgimento de fenômenos que apenas parecem ser valores culturais, como certas formalidades e refinamentos da vida, que ocorrem em épocas decadentes, pois, onde a vida em si tornou-se vazia e sem sentido, toda a vontade e potencialidade de desenvolvimento até o seu ápice constituem apenas um desenvolvimento esquemático, que não tem mais condições de retirar do conteúdo objetivo das coisas e das ideias alimento e fomento – assim como o corpo doente não

consegue mais assimilar as substâncias dos víveres, com as quais ele adquire forças e alcança um crescimento sadio. (*Ibid.*, p. 87)

O real valor cultural dos objetos, das criações do espírito, estaria então na conexão intrínseca que eles possam ter com os indivíduos, no que um produz no outro. A partir do momento em que a ideia de cultura é associada fundamentalmente aos *produtos* espirituais objetivos, perde-se de vista o essencial presente na ideia. É bem verdade que, no entanto, nossa época tende a ressaltar exatamente este aspecto; talvez porque não se nota o que os objetos efetivamente são capazes de fazer. No mesmo tom, costuma-se com frequência pensar que o que seja cultural tenha a ver com elitização, refinamento, superioridade, ou coisas afins. Não obstante pense-se assim, o que o fenômeno esconde é que a ideia, por meio disso, transforma-se em mercadoria – a própria cultura é transformada em “produto cultural”, arriscaríamos dizer. A vida humana, na essência, não reclama os refinamentos que a cultura termina produzindo e demandando (a exaltação de formalismos é posterior à criação da cultura como produto do espírito, embora seja deste oriunda). No mais, tal entendimento é, no fundo, sintoma de uma época que, como diria Simmel, não consegue extrair do conteúdo objetivo das coisas a energia para um viver sadio:

Neste caso, o desenvolvimento individual só pode retirar das normas sociais o bom comportamento social, das artes a fruição improdutiva e do progresso técnico apenas o lado negativo da ausência de esforço e da indiferença do curso do dia – surgindo um tipo de cultura formal-subjetiva sem aquele entrelaçamento interior com o elemento objetivo, que preenche o conceito de uma cultura concreta. (*Ibidem*)

Quem vê a cultura como “aquilo que o homem faz”, ou seja, como sinônimo de “humano”, muito provavelmente tenderá a negar esta definição, como também, certamente, a lutar contra a ideia, como se o conceito fosse em si o fenômeno, o que apenas demonstraria a típica transformação de categorias em produto cultural, em objetos – transformar em objeto significa transformar em objeto *para*, em *objeto para fins*. O argumento de Simmel é muito claro: as ideias têm uma posição no tempo

e na história; não são fruto do acaso; possuem um *registro*. É nosso viver, por assim dizer, atemporal que as vulgariza; e a vulgarização não deve ser visto em sentido negativo, moral, mas sim como um processo da *linguagem*, que representa o viver de todos os dias, da *práxis da vida*.²⁷ A vida infatigável e expressiva, presente na potência criadora, não pretende que seus movimentos se enquadrem na categorização da história; antes, negaria que suas realizações tenham relação com a ideia da cultura. Mais uma vez, porém, devemos ressaltar que estamos imersos em uma época em que as ações são vistas como *esforços*, como contribuintes para uma "esfera de cultura" – para uma "esfera humana", dir-se-ia hoje. Eis o paradoxo com a cultura, pois ela, como mostrara Simmel, é sempre síntese, embora possa ter surgido de motivações não sintéticas.

Somente uma época tão analítica como a modernidade pode encontrar na síntese a profundidade, a unidade e a totalidade da relação formal do espírito com o mundo – ao passo que há uma unidade original, anterior à diferenciação; na medida em que essa unidade permite apenas que os elementos analíticos se desenvolvam a partir dela – como o germe orgânico que se ramifica em uma pluralidade de membros separados –, ela se coloca além da análise e da síntese – seja pelo fato de que ambas se desenvolvem a partir dela, em uma atuação recíproca, na qual, em cada degrau, uma pressupõe a outra, ou pelo fato de a síntese unificar, posteriormente, os elementos analiticamente separados (unidade, no entanto, inteiramente diversa daquela que existia anteriormente a toda separação). (*Tragédia*, p. 88)

Deste paradoxo parece emanar uma fenda que definitivamente deve ser aberta entre sujeito e objeto conforme o avançar da cultura. Assim como a cultura dos indivíduos não deve dizer necessariamente respeito aos desígnios da cultura, quer dizer, não precisa estar vinculada a *propósitos culturais*, também os objetos que o espírito produz devem se manter vinculados a si mesmos, apesar de, a qualquer momento, poderem ser usufruídos por almas singulares e ser incorporados no

²⁷ Aqui certamente encontraríamos um vão por meio do qual a discussão sobre teoria e prática poderia ascender.

desenvolvimento de seu ser. Os produtos que os seres humanos desenvolvem historicamente por meio de processos culturais, direito e arte, técnica e religião, máquinas e ofícios, devem constantemente aumentar e, com isso, fazer crescer a massa de "coisas" que a cultura objetiva dispõe para o cultivo dos indivíduos. O primeiro fenômeno que abre a fenda, no tempo moderno, é a natureza não correspondente de ambos os lados da dualidade: sujeito quer intensamente ser, e objeto quer constantemente estar. Como já indicado no início, ambas as partes terminam se tornando espírito.

Uma vez que certos motivos iniciais do direito, da arte e da moral são criados – talvez segundo a nossa espontaneidade mais peculiar e interior –, já não controlamos mais para que tipo de formação específica eles se desenvolvem; ao criá-los ou recebê-los, percorremos antes o fio condutor de uma necessidade ideal, que é completamente objetiva e não menos despreocupada com as exigências de nossa individualidade – não importando quão centrais elas sejam – do que as forças físicas e suas leis. (*Ibid.*, p. 93)

Assim,

O homem não apenas se encontra inúmeras vezes no ponto de interseção de dois círculos de forças e valores objetivos, sendo que ambos gostariam de abarcá-lo, mas, especialmente, sente a si próprio como centro que ordena ao redor de si, harmoniosamente e segundo a lógica da personalidade, todos os seus conteúdos periféricos, que pertencem, no entanto, a um outro círculo, que é aqui reivindicado por uma outra lei do movimento, de tal modo que nossa essência forma por assim dizer o ponto de interseção entre seu próprio círculo de exigência e um círculo de exigência estranho. (*Ibid.*, p. 94)²⁸

Insistimos, no entanto – nós, seres modernos – em procurar nos objetos da cultura algo que possa efetivar nossa cultura, mesmo [estes] estando cada vez

²⁸ "E assim cindido", dirá Simmel em outro lugar mais tarde, "vive não somente o mundo da natureza, senão também o da sociedade, no qual o indivíduo mantém o direito à liberdade e individualidade, enquanto que a sociedade não quer reconhecer o indivíduo senão como elemento subordinado às leis suprapessoais nela vigentes." (SIMMEL, 1949 [1916], p. 264)

mais afastados de nós. Por isso é que Simmel chegará a dizer que a fenda se abre ainda mais quando a divisão do trabalho entra em cena, pois é ela quem termina incitando os conteúdos de ambos os lados, sujeito e objeto, a trabalharem como que para si mesmos, desvinculados do propósito de retorno dos produtos exteriores para a cultura dos indivíduos. Quando tais produtos chegam ao sujeito por meio de suas determinações formais – o que revela sua autonomia e seu caráter de massa – o lado do objeto pode “abandonar sua significação mediadora e com isso quebrar a ponte sobre a qual passava seu caminho cultivador.” (*Tragédia*, p. 95)

Parece que foi o século XIX que firmou esta situação em face da cultura. Neste sentido, um novo individualismo teria dissolvido a síntese do século XVIII que consistia em basear a liberdade na igualdade e igualdade na liberdade, da qual falávamos acima.

Depois de o indivíduo ter conseguido, em princípio, se desatar das cadeias oxidadas dos grêmios, da localização social por nascimento, e da Igreja, este desatamento continua na direção de que os indivíduos assim independizados também querem se diferenciar *entre eles*. O que importa já não é que alguém seja um indivíduo livre em geral, senão que alguém seja um indivíduo concreto e inconfundível. (*Cuestiones*, p. 131-132)

A centralização do trabalho não mais no indivíduo, mas em esforços coletivos que estão fragmentados em diversas divisões, dão o tom desta mudança; e apesar de os produtos da era da divisão do trabalho, no geral, serem construídos de maneira extremamente objetiva, eles, ainda assim, possuem a capacidade de ser retransmitidos ao processo cultural. Como exemplo, uma máquina industrial, hoje, que passa pelas mãos de diversos especialistas para ser fabricada, não requer, para ser utilizada, o conhecimento de suas particularidades essenciais, do que efetivamente a faz funcionar – não se demanda um envolvimento *com* ela. Da mesma maneira, uma criação espiritual objetiva qualquer pode ser oriunda do empenho conjunto de diversos trabalhadores que, individualmente, desconheçam o espírito investido em muitas partes da criação finalizada. Sobre isso, Simmel chegará a dizer: “A grande maioria dos produtos de nossa criação espiritual contém dentro

de sua significação uma certa quota que não criamos." (*Tragédia*, p. 96) O fato de que diversas das criações humanas de nosso tempo sejam oriundas da extrema divisão do trabalho, quase de uma casualidade infantil, se poderia chegar a dizer – como que da junção de peças de um quebra-cabeças montado ao acaso, sem a compreensão do que se faz – significa, para Simmel, que estamos diante de um destino geral dos conteúdos da cultura.

Estes conteúdos encontram-se na situação paradoxal – e com a elevação da cultura cada vez mais – de terem sido criados por sujeitos e destinarem-se a sujeitos, mas, seguirem, na forma intermediária da objetividade, uma lógica de desenvolvimento imanente e com isso se distanciarem tanto de sua origem como de sua finalidade. (*Ibid.*, p. 98)

Mais adiante, o fato inédito e revelador da descoberta de Simmel é ter percebido que "o que impulsiona os produtos, como produtos do espírito, como se um decorresse do outro, é a lógica cultural dos objetos e não a lógica das ciências da natureza." (*Ibidem*) Quer dizer, ele se deu conta que, na era da divisão do trabalho, não é mais o *indivíduo* o fator que pesa no avanço da cultura, mas os próprios objetos. "Artefatos culturais", como esclarecerá um dos comentadores de Simmel²⁹, "criados a partir dos conteúdos da experiência humana, podem alcançar sua própria existência objetiva em distintas formas que podem ser temporárias, mas que também podem persistir com o tempo, em, digamos, tradições culturais."

Neste processo, uma das coisas fundamentais que ocorre a nível universal é que o desenvolvimento de toda *técnica* é afastado de seu emprego imediato e transpassado para a exigência dos desenvolvimentos culturais objetivos, por onde a série anímica – a que é definitiva para o desenvolvimento do ser humano – perde lugar para outra série, que tende a produzir objetos que aquela não necessita [e que esta demanda] – "e assim surgem ofertas de mercadorias que despertam necessidades que, de seu lado, são artificiais e que, da perspectiva da cultura dos sujeitos, são desprovidas de sentido." (*Tragédia*, p. 98) A este respeito, a crítica de

²⁹ Cf. FRISBY, D. *Introduction to the texts*. In: FRISBY, D.; FEATHERSTONE, M. (Orgs.) *Simmel on Culture*. Selected Writings. London: SAGE Publications, 1997, p.4.

Simmel à situação da ciência – que se direciona assustadoramente a nós – nos ajuda a compreender a problemática:

Em muitos círculos científicos surge [...] uma soma de conhecimentos metodicamente irrepreensíveis, inatacáveis da perspectiva do conceito de saber abstrato, que, no entanto, se distanciam do verdadeiro sentido final de toda pesquisa; e aqui considero naturalmente não a finalidade exterior, mas a finalidade ideal e cultural. A monstruosa oferta de forças direcionadas para a produção espiritual – fato que é favorecido também pela pujança econômica –, sendo algumas, amiúde, também talentosas, conduziu a uma valoração específica *de cada* trabalho científico, cujo valor justamente muitas vezes constitui apenas uma convenção, quase uma conspiração da casta erudita para um misterioso cruzamento consanguíneo fecundo, cujas criações são, não obstante, tanto no sentido interior como no da continuidade da atuação, infecundas. (*Ibid.*, p. 99)

Aqui aparece da forma mais sólida e contundente uma crítica desenhada por Simmel ao Positivismo (ainda imperante). O foco no “método”, que é ditame das regras do jogo, mesmo nas ciências humanas, anda de par e par com a vontade de nivelar por baixo o trabalho realizado pelos indivíduos – que a divisão do trabalho e a constante especialização tendem a promover. Preocupa-se, assim, menos com a verdade que se quer revelar do que com as ferramentas, as citações, a *forma* e o enquadramento de todo trabalho. O trabalho acadêmico se transforma em mercadoria, e, em face disso, até mesmo o pesquisador. Para Simmel, ainda está presente o seguinte aspecto:

Existe um certo limiar de probabilidade para a utilidade de trabalhos científicos, que em um entre mil casos se pode mostrar uma lei equivocada, mas que nem por isso legitima o empenho dos 999 esforços frustrados. Sob a perspectiva da história da cultura, isto constitui apenas uma manifestação particular daquele transplante dos conteúdos da cultura em um solo, no qual eles são impulsionados por forças e finalidades outras que não as culturalmente plenas

de sentido e no qual eles, amiúde, inevitavelmente geram flores estéreis.
(*Tragédia*, p. 99-100)

O mesmo sentimento de vitória da fé na ciência (Positivismo), da "fé no que o homem faz", está presente quando se espera que os trabalhos científicos "resolvam" os problemas do mundo. É aí que se sobressai a insistência na *técnica*, quando os trabalhos não partem de uma vontade interior, mas, ao contrário, são fruto de *protocolos*, de esforços que desenvolvem apenas *produtos*, resultados. A virada para práticas acadêmicas virtualizadas, neste sentido, que assistimos acontecer diante de nossos olhos, é apenas sintoma de um movimento mais amplo e anterior.

Com tudo isso, nos termos de Simmel, perde-se o sentido cultural do desenvolvimento das coisas, quer dizer, as ações humanas voltam-se para a manutenção de uma instância objetiva que não se importa com o desenvolvimento dos seres humanos; o enfoque de desenvolvimento passa a ser exterior, no que cada indivíduo importa *para fora, para o externo*. "Obedecendo agora apenas à sua própria lógica objetiva, a técnica desenvolve um refinamento sobre o outro, os quais representam apenas aperfeiçoamentos *da técnica*." (*Ibid.*, p. 100) Aqui, muitos exemplos poderiam ser dados para retratar esta condição. Podemos vê-la no campo da arte, quando, em seus múltiplos desenvolvimentos, a capacidade técnica torna-se grande o suficiente para emancipar-se de sua finalidade cultural.³⁰ Em vez da mensagem contida no desenho, discute-se seu "nível e rigor"; em vez do que a peça musical transmite, quer-se avaliar as habilidades do pianista, do conjunto, da orquestra; a "técnica inovadora" do pintor é o que o diferencia de outros; e assim por diante. E aqui revela-se a *tragédia da cultura*, quando, por meio do desenvolvimento *das próprias coisas*, elas desvinculam-se de sua função de desenvolvimento pessoal da alma humana.

E aqui se trata exatamente disto, da lógica imanente das configurações culturais das coisas; o homem torna-se agora um mero portador de constrangimentos,

³⁰ Diria Vandenberghe (2018): "Essa funesta autonomia dos fragmentos de cultura se exprime em máximas, tais como 'a arte pela arte', 'negócios são negócios', 'guerra é guerra', *fiat iustitia pereat mundus* etc." (p. 185)

com o qual esta lógica domina os desenvolvimentos e os conduz como que à *tangente* do caminho, na qual eles retornariam ao desenvolvimento cultural dos homens vivos. Isto constitui a tragédia própria da cultura, pois como destino trágico – em contraposição ao triste ou ao que destrói a partir de fora – entendemos o seguinte: as forças aniquiladoras dirigidas contra uma essência brotam das camadas mais profundas desta mesma essência; com a sua destruição se consoma um destino que já estava instalado nela mesma; e o desenvolvimento lógico constitui justamente a estrutura com a qual a essência construiu sua própria positividade. O fato de o espírito criar algo objetivo autônomo, que se torna o caminho para o desenvolvimento do sujeito de si mesmo para si mesmo, constitui o conceito de toda cultura; mas justamente com isso aquele elemento integrante e condicionante da cultura é predeterminado a um desenvolvimento próprio, que consome continuamente forças dos sujeitos, que abarca sujeitos em seu caminho, sem, no entanto, conduzi-los à sua própria altura. (*Tragédia*, p. 100-101)

Com isso, segundo Simmel, o sujeito não pode mais seguir o caminho do desenvolvimento do objeto; se o fizesse, se perderia em um beco sem saída. Como já indicado, o espírito objetivo formado deve se tornar cada vez maior, e seu acervo “não tem nenhum motivo para não aumentar infinitamente, para não alinhar livro sobre livro, obra de arte sobre obra-se-arte, descoberta sobre descoberta.” (*Ibid.*, p. 101) Aqui resulta a incomparabilidade entre os conteúdos da vida e a própria vida³¹, que, para Simmel, “é a autêntica e contínua tragédia da cultura”:

A vida criadora produz constantemente algo que não é de novo vida, algo no que, de algum modo, se precipita em direção à morte, algo que lhe contrapõe um título legal próprio. A vida não pode ser expressa senão em formas que são e significam algo por si, independentemente dela.³²

³¹ David Frisby (1997), profundo conhecedor e disseminador da obra de Simmel, observará o seguinte sobre esta relação: “Visto substantivamente, a interação entre forma e conteúdo, entre cultura subjetiva e objetiva, e os resultados destas interações na *crystalização* dos conteúdos como cultura e na *cultivação* da cultura supra individual, todas constituem algo da fundação para um entendimento abrangente da análise *cultural* e da *análise* da cultura de Simmel.” (p. 2)

³² SIMMEL, G. *Transformaciones de las formas culturales*. [1916]. In: SIMMEL, G. *El individuo y la libertad*. Ensayos de crítica de la cultura, Ediciones Península, Barcelona, 2001, p. 204.

Mais além, a vida pessoal, comparada à vida "das coisas", não acompanha o ritmo desta. Em meio a isso, o indivíduo sente-se invadido por uma série de sensações. Ao mesmo tempo em que os produtos daquele espírito tornado objetivo possuem uma lógica de desenvolvimento própria, eles não deixam de dizer respeito à constituição e ao viver das pessoas.

Assim surge a situação problemática típica do homem moderno: o sentimento de ser circundado por inúmeros elementos culturais que não lhe são desprovidos de significação, mas que também não são, em seu fundamento, plenos de significação – elementos culturais que no conjunto possuem algo de opressivo, porque ele não pode assimilar interiormente a todos individualmente, e tampouco pode simplesmente descartá-los, uma vez que eles pertencem potencialmente à esfera de seu desenvolvimento cultural. (*Ibid.*, p. 102)

Em um ensaio de 1893 intitulado "*Infelices possidentes!*", Simmel esboçara um destes sentimentos ao falar das paredes das casas de diversão de Berlim, que, segundo o autor, carregariam "*ocultas*" a inscrição "*Menê Menê Teqel*"³³, quer dizer, uma espécie de anúncio da desgraça imanente presente nesses espaços. Ironicamente o autor prossegue: "o mármore e os quadros, o ouro e o cetim revestem-nas num esforço vão de encobrir a escrita." (*Infelices possidentes!*, p. 39) Tais centros despertariam nos seres humanos veleidades e pretensões que, na época trágica, seriam difíceis de serem evitadas, uma vez que, nela, o indivíduo fica sujeito à influência de totalidades cujo conteúdo, ao mesmo tempo que usufrui, dificilmente consegue compreender.

Mas, finalmente, de que maneira tais experiências enraízam-se profundamente no centro do conceito de cultura? Segundo Simmel, a pergunta metafísica encontra aqui uma resposta histórica.

³³ Aqui, Simmel faz referência a um acontecimento descrito no livro de Daniel (5, 25), no Antigo Testamento. Cf. SIMMEL, G. *Infelices possidentes!*. [1893]. In: BUENO, Arthur. (Org.) *O conflito da cultura moderna e outros escritos*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2013, pp. 39-43. Doravante, o presente ensaio será citado, no corpo do texto, como *Infelices possidentes!*.

A capacidade básica do espírito – poder abstrair de si mesmo e confrontar-se consigo como se fora um terceiro, configurando, reconhecendo, valorando e somente nesta forma alcançar a consciência de si mesmo – alcançou com o fato da cultura seu raio mais extenso, afastando completamente o objeto do sujeito, para reconduzir novamente um ao outro. Mas justamente nesta lógica própria do objeto – na qual o sujeito se reconquista como um sujeito perfeito em si mesmo e em conformidade consigo mesmo – rompe-se a imbricação dos partidos. (*Tragédia*, p. 103)

O desenvolvimento teórico de Simmel parece se tornar, então, uma grande crítica quando identifica, na incursão do espírito, o caminho para a tragédia. Ao se meditar com o autor, tem-se a impressão de que, mais do que um destino geral da humanidade, o fenômeno revela a presença de uma lógica de vida que vai se impondo *na* modernidade.³⁴ É só nela que aquele ideal artístico puro – contido na obra de todo criador – parece se tornar realidade: o fim das obras são elas mesmas, não o retorno para a cultura; o que desvelaria uma caricatura: “uma especialização isolada da vida, uma autofruição da técnica que já não encontra mais o caminho para o sujeito.” (*Tragédia*, p. 103) Além disso, a forma assumida pelo espírito objetivado (a cultura tornada objetiva por meio da predominância dos objetos) é tal que dificilmente se o percebe; na realidade, ele não tem uma forma característica. “O trágico-moderno”, como diria Grüner, “não cai do céu, senão que é a paisagem que rodeia, o ar que se respira.”³⁵

Assim, o espírito objetivo pode se desenvolver sem empecilhos, enquanto o subjetivo vai, por assim dizer, marcando passo. Uma consequência deste processo é a desestimulação da criatividade individual, que deverá aparecer apenas nos “intervalos” que a vida objetiva permitir. Estamos, ao contrário, expostos “ao consumo passivo de mil coisas que o nosso desenvolvimento não pode abarcar e que permanecem nele como peso morto.” Tudo isso, para Simmel, é reflexo da emancipação dos produtos do espírito dele mesmo. A situação trágica da cultura,

³⁴ Eduardo Grüner (2016), a respeito disso, dirá que “a tragédia pode servir como modelo para fazer o diagnóstico crítico da modernidade; porém”, conforme ele, “apenas desde que saibamos que ela é a tragédia *da* modernidade, que foi *secretada* pela própria modernidade.” (p. 311)

³⁵ *Ibid.*, p. 310.

então, é que ela já abriga em si, desde seus primeiros momentos, as formas de seu conteúdo que estão fadadas "a desviar, dificultar e tornar perplexo e conflitante o caminho da alma em si como algo inconcluso para si mesma como algo perfeito – que corresponde a sua essência interior." (*Tragédia*, p. 105)

Para que não se compreenda mal a teoria da tragédia da cultura de Simmel, parece-nos fundamental que se saiba que a ênfase do autor é tanto existencial quanto histórica. Simmel não acha que a vida "termina" porque ela está imersa em tragédia; pelo contrário, ela [e seu último trabalho, "Intuição da vida"³⁶, é prova disso] se auto afirma em meio ao processo. A *práxis* não morre com Simmel, como insistentemente se tende a pensar. Por outro lado, parece-nos que, por insistir-se na localização do trabalho do autor na *sociologia*, como se ele pudesse ser demarcado em apenas *um* campo do saber, quer dizer, em sua variante histórico-cultural, o fundamental de sua contribuição muitas vezes é perdido. A localização de seu trabalho apenas em uma abordagem [seja ela filosófica ou histórica] termina soando contraditório, pois, como bem notou Button, o seguinte é válido: "Visto sob a perspectiva da filosofia do trágico, pode ser dito que Simmel traz a sociologia para o dialético trágico e a dialética trágica para a sociologia." Mais ainda, "[...] a contribuição única de Simmel [à tradição da filosofia do trágico] é, na realidade, sua tradução do dialético trágico para dentro da esfera sociocultural da modernidade; uma tradução que apenas poderia ter tomado lugar através do novo prisma da perspectiva sociológica."³⁷

Assim, por localizar-se *também* na sociologia, é que buscaremos elencar, no próximo capítulo, alguns dos motivos fundamentais para o desenvolvimento de sua filosofia. Faremos isso a partir de breve diálogo com textos do autor que perpassam a questão da cidade e da vida social. Antes, porém, precisamos ainda fazer breve parada em um aspecto fundamental de sua construção teórica que, até aqui, apenas se fez menção: a divisão do trabalho.

³⁶ Cf. SIMMEL, G. *Intuición de la vida*: Cuatro capítulos de metafísica. Buenos Aires: Editorial Nova, 1950 [1918]. Lá, no entanto, trata de um assunto que não teremos fôlego para desdobrar aqui.

³⁷ Cf. BUTTON, R. *An exploration of the idea of the tragic in the writings of Georg Simmel*: Peripeteia and modernity. In: *Journal of Classical Sociology*, n. 12, v.1, 2012, p. 149.

Notas sobre o papel da divisão do trabalho

Para Simmel, a divisão do trabalho é a *causa* da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva, aquela que acima indicávamos como sendo responsável ou a “marca maior” da tragédia da cultura; e deixa isso claro, uma vez que um dos títulos do capítulo final de sua *Filosofia do Dinheiro* (1900) carrega justamente esta ideia³⁸. Neste ponto, portanto, trata-se de apontar, por meio de exemplos dados pelo próprio autor, as razões que o levaram a chegar a ela.

Aquilo que é possível de se perceber no rico em relação ao pobre, que aquele desfruta de ganhos que ultrapassam a mera capacidade da compra³⁹, parece definir, também, a razão pela qual, no mundo moderno, transformações ímpares no mundo do trabalho acontecem. Se é sutil e difícil de se perceber todas as vantagens e regalias que o rico possui com respeito ao pobre, também é assim com a natureza da divisão do trabalho. O dinheiro possui, de sua parte, uma liberdade ilimitada de aplicação, que está vinculada ao fato de que, com ele, pode-se – tanto mais quanto maior for a riqueza da pessoa – passar por cima de muitas lógicas ocultas ou submersas inerentes aos atos de troca. É a forma monetária do dinheiro que dá, a seu proprietário, o poder de sobrepassá-los.⁴⁰

³⁸ Ele se chama: “A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva” (em alemão: “*Die Arbeitsteilung als Ursache für das Auseinandertreten der subjektiven und der objektiven Kultur*”). Encontra-se traduzido para o português [abrangendo na realidade mais que a parte específica do livro original] em: SOUZA, J.; ÖELZE, B. (Orgs). *Simmel e a modernidade*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014a, p. 41-76.

³⁹ Simmel (2013) indica, em uma curta passagem da *Filosofia do Dinheiro*, que a riqueza brindaria, além do próprio aporte material, outras “regalias”. “O rico desfruta de vantagens”, diz ele, “que vão além do que ele mesmo pode buscar para si por meio de seu dinheiro. O comerciante lhe trata com mais consideração e lhe cobra menos que o pobre; todo mundo, inclusive aqueles que não esperam beneficiar-se com sua riqueza, lhe tratam com maior diferença que o pobre; em seu entorno, é estendido um halo de proeminência indiscutível. No todo, pode-se observar como ao comprador da mercadoria mais custosa, ao usuário da classe superior nos trens, são concedidas toda classe de pequenas preferências; estas têm tão pouca relação com o valor real que aqueles pagaram quanto o sorriso amistoso com o qual o comerciante vende a sua mercadoria mais cara; é dizer, constituem um agregado gratuito que unicamente está vedado ao consumidor da mercadoria mais barata, sem que este – e isso é, de certo modo, talvez o mais duro de tudo – tenha direito a se queixar de uma trapaça real.” (p. 246-247)

⁴⁰ Aqui, não seria preciso dizer, reside a razão de uma “Filosofia do Dinheiro”, uma vez que, na época moderna, o dinheiro parece ter a capacidade de “passar por cima” de uma série de valores que não encontram equivalência fora da esfera dos sentimentos humanos.

Assim como dentro do “poder a partir do dinheiro”, o qual não se deixa categorizar de maneira exata e inequívoca, porque o que ele resta é difícil de ser captado, a divisão do trabalho também carrega um *quê* de invisibilidade. No caso do dinheiro, aquele será

[...] um poder de um tipo tanto mais extenso e impressionante quanto maior mobilidade tiver a fortuna, quanto maior for a facilidade para convertê-la em dinheiro, e quanto mais rapidamente o dinheiro for convertido em instrumento ou em ponto de transição sem nenhuma qualificação ideológica. (FD, p. 248)

Se transpassamos aqui (forçosa e artificialmente) a ideia de “fortuna” para a de “trabalho”, notaríamos que algo semelhante acontece com este último: à medida que ele se torna mais complexo, múltiplo e móvel, as possibilidades para que um poder, por assim dizer, sorrateiro apareça nas esferas da vida coletiva aumentam. O dinheiro, neste sentido, é um aliado do processo da divisão do trabalho. Aqui uma observação mais acurada de como Simmel observa o fenômeno:

Esta diferenciação por meio do dinheiro e esta liberdade individual por meio da diferenciação não afetam somente o rentista; a relação laboral vai produzindo indícios na mesma direção, ainda que sejam difíceis de reconhecer. A organização econômica dos séculos anteriores e as formas da mesma que subsistiram, artesanato e pequeno negócio, repousam sobre a relação da subordinação pessoal do oficial pelo mestre, do empregado pelo proprietário do negócio, etc. Nestes níveis, a economia acontece em uma interação de fatores que é de natureza imediatamente pessoal, e que discorre em cada caso isolado segundo o critério da personalidade diretora, com subordinação das demais à sua subjetividade. Esta relação adquire um caráter muito distinto quando aparece uma preponderância crescente dos elementos objetivos e técnicos sobre os pessoais. O chefe de produção e o trabalhador que está mais abaixo, o diretor e o vendedor, em algumas grandes lojas, estão submetidos a um fim objetivo comum, e, dentro desta relação geral, subsiste a subordinação como necessidade técnica, na que se expressam as exigências das coisas e da produção como um processo objetivo. (*Ibid.*, p. 392)

Agora, o que nos interessa é esclarecer como este processo objetificante afeta as esferas da vida, as quais, conforme já vimos, qualificam o desenvolvimento cultural. Para Simmel, além do dinheiro, outro fator também pesa para a desfiguração das clássicas formas de trabalho: os contratos. Segundo ele, estes terminam, com o tempo, desvinculando o trabalhador da subordinação pessoal e direta, enquanto, por outro lado, dão respaldo a um progressivo refinamento e terceirização do trabalho.

O crescente sentimento de dignidade própria do trabalhador contemporâneo tem relação com o fato de já não se sentir subordinado como pessoa, uma vez que somente cede uma prestação determinada – e determinada, precisamente, em função do equivalente em dinheiro – que deixa tanto mais livre a personalidade como tal quanto mais objetiva, impessoal e técnica for, seja aquela prestação, seja o tipo de atividade que desenvolve. (*Ibid.*, p. 393)

Uma das consequências do contínuo avançar da cultura, portanto, é a tendência ao desaparecimento (a nível macro) da comunidade familiar baseada na economia natural, o que, por um lado, conduz os serviços a serem prestados de uma maneira mais técnica e objetiva, e, por outro, a uma cada vez maior autonomia para os prestadores de serviços. Aqui é importante observarmos que Simmel fala sempre em termos universais. Ou seja, está preocupado com as feições da vida moderna que moldam o viver dos indivíduos *universalmente*. Se se permite agregar, eis, por ventura, a *imposição* da cultura.

O avançar da cultura, que como vimos pressupõe um constante crescimento de seu lado objetivo – seus produtos –, antes de mais nada, depende de um abandono do trabalho mais próximo, daquele vínculo recíproco entre sujeito e obra, trabalho e trabalhador. Na realidade, para que ela tivesse condições de ascender, não há dúvidas, fora necessário que determinados processos de fabricação mais diretos fossem substituídos por outros; que as matérias-primas já não fossem mais o substrato direto, a “fonte” dos desenvolvimentos materiais; que os meios de produção, no essencial, não estivessem mais na mãos dos trabalhadores em si, mas na de terceiros, e assim por diante. Segundo Simmel, nossa época é formadora de uma estrutura produtiva extremamente dependente de terceiras pessoas. Em suma:

“Quanto mais objetivas as condições de que dependem o fazer e o ser dos homens, em razão de uma técnica cada vez mais complicada, tanto maior o número de pessoas das quais também devem depender.” (*Ibid.*, p. 343)

Para que isso ocorresse, é evidente, a ênfase nas *peessoas* teria de ser deixado de lado (ou seja, “*peessoas-trabalhadoras*” teriam de se tornar, mais propriamente, “*trabalhadoras-peessoas*”). A este respeito, parece que há uma quebra no lado unitário que todo indivíduo carrega. Simmel nos lembra que “a unidade pessoal interna do ser humano descansa sobre a reciprocidade e conexão de múltiplos elementos e condicionamentos”, e que são eles que constituem quem verdadeiramente somos. Isolados, eles não representam nada além de formas objetivas, não possuem nada de autenticamente “pessoal”. Nenhum dos traços incontáveis do homem, “tomado isoladamente, determina inequivocamente uma personalidade.” Eles precisam, para tanto, se encontrar em um ponto central e se interpenetrar; apenas assim formariam uma “personalidade”, que é o que, segundo o autor, caracteriza cada traço isolado como pessoal e subjetivo.

O que converte o ser humano em uma personalidade insubstituível não é o fato de que seja isto ou aquilo, senão o de que é isto e aquilo. A unidade misteriosa da alma não é imediatamente acessível a nossa compreensão, senão [apenas] quando se decompõe em uma multiplicidade de traços através de cuja síntese volta a constituir-se naquela unidade determinada. (*Ibid.*, p. 344)

No todo, Simmel quer ressaltar aqui o seguinte: nas condições da economia monetária, os traços da personalidade são fragmentados, e não interessam como todo formativo; o ser humano serve como peça e é “descartado” como *pessoa*. Aqui, o pensador está claramente descrevendo o processo de *reificação* do indivíduo moderno, conceito caro para a tradição de pensamento de que é partícipe, aquela que, partindo de Hegel, desembocará em Marx, depois em Nietzsche. Simmel visualizava, no horizonte de seu tempo, uma transformação histórico-social sem precedentes. Mesmo assim, não achava que o processo [reificante] que a civilização ocidental impunha estava completamente realizado, uma vez que as dependências humanas recíprocas – ora mais fortes em um lugar, ora mais fracas em outro – ainda

não estavam totalmente objetivadas, como tampouco os elementos pessoais completamente excluídos dos espaços de trabalho. "Não há dúvida, entretanto, de que a tendência geral se orienta a tornar o sujeito dependente de um número cada vez maior de prestações de outros seres humanos e, ao mesmo tempo, independente das personalidades que se encontram atrás destas." Segundo o autor – e aqui chegamos no derradeiro –, ambas manifestações constituem dois lados de um mesmo processo:

[...] a divisão moderna do trabalho aumenta o número de dependências na mesma proporção em que faz desaparecer as personalidades por trás de suas funções, porque unicamente permite a ação de uma parte das mesmas, excluindo por completo as outras, cuja conjunção é o que, precisamente, dá lugar a uma personalidade. (*Ibid.*, p. 345)

Simmel escreve sua *Filosofia do Dinheiro* na virada para o século XX, contexto no qual ainda não havia ascendido um movimento de tendência socialista da grandiosidade que seria aquele visualizado na Rússia. Segundo o autor sugere no livro, se as tendências despersonalizantes da época fossem levadas ao extremo, isso é dizer, para a esfera de governo, o que se visualizaria seria justamente a ascensão de uma configuração social que somente poderia ganhar corpo em um estado socialista; "pois, para este", diz ele, "do que se trata fundamentalmente é de transformar todo fazer socialmente observável em uma função objetiva;" em um tal mundo (que, para ele, seria um mundo de formas objetivas, em oposição a um mundo de personalidades), acrescentará, [e aqui o pensador flerta com a possibilidade de que uma tal frente torne-se, algum dia, um espírito geral], "as formas do fazer humano se encontrariam acima da totalidade da realidade psicológica dos homens, como o reino das ideias platônicas acima do mundo real." (*Ibidem*)

Mais além, outra dimensão da problemática é que a divisão do trabalho, com bastante frequência, aparece a seus portadores "como se fosse uma construção ideal autônoma", de maneira tal que estes devem se adequar completamente a ela, não podendo incorporar, nesta exigência particular, a totalidade de sua personalidade; "como mero veículo de uma função ou ocupante de uma posição,"

dirá o autor, fazendo uso de figura de linguagem, "a personalidade é tão indiferente como a de um hóspede em uma habitação de um hotel." (*Ibid.*, p. 345) Se fôssemos usar também uma, bastaria lembrar o caso do jogador de futebol contemporâneo, quem, atuando como atleta, não importa como pessoa. Seja alegre, triste, apreciador disto ou daquilo, "o que faz fora de campo", como se diz popularmente, não importa. Enquanto pertencente a uma equipe, precisa, fundamentalmente, como é preciso na fábrica, cumprir sua função, gerar resultados. E aqui se expressa aquela autonomia da pessoa que presta os serviços – da qual falávamos acima –, quando, não satisfeita com o contrato de trabalho, é livre para buscar outro.

Simmel insistirá que o grande responsável por gerar esta situação é a economia monetária, ou, antes bem, a *forma* como o dinheiro se apresenta no tempo moderno. Enquanto por um lado ele proporciona vínculos necessários e benéficos entre pessoa e coisa (objetos), por outro, incita um processo de independência respectiva das duas, "na qual cada uma delas pode encontrar uma evolução completa, satisfatória e independente da outra." (*Ibid.*, 396) Isso se percebe da maneira mais clara na independência recíproca entre pessoa e prestação de serviço; neste caso, quando se manifesta em favor da última, a tendência é que o dinheiro cumpra uma função *maior* que quando é a primeira (a pessoa) que constitui o elemento ativo no processo de separação das duas. Assim o dinheiro pode "liberar" o indivíduo da relação – anteriormente – estreita de prestação e desfrute, encomenda e oferta, compra e venda etc., presente, sobretudo, nas economias pré-modernas. De fato, uma tal estrutura só pode aparecer em um tempo profundamente imerso em uma reprodutibilidade mecânica da vida e das relações – seja entre as pessoas, seja entre pessoas e coisas –, o que mostra a natureza mais fiel, aos olhos de Simmel, do que seja precisamente o moderno. Daí aqueles fenômenos descritos pelo autor:

Uma vez descoberta a impressora de livro, paga-se o mesmo preço médio pela página mais miserável que pela poesia mais elevada; uma vez inventada a fotografia, uma tirada da Bella de Tiziano não será mais cara que a de uma cantora de revista; uma vez que a fabricação mecânica de objetos está desenvolvida, aqueles de estilo mais nobre tampouco serão mais caros que muitos do pior gosto. (*Ibid.*, p. 401)

Aqui deveria ascender a discussão sobre a decadência da arte, sobre a baixa ou a alta qualidade de determinados produtos, etc. Não parece o intuito de Simmel, no entanto, levantar exatamente esta problemática – embora, como se pode ver, a tenha provocado. Quer, por outro lado, e disso não podemos ter dúvida, ressaltar o distanciamento entre o valor presente nas obras originais e carregadas de força anímica e aquelas providas pela força objetiva das disposições do tempo. Uma das facetas do fenômeno, então, é o seguinte: se uma fotografia de uma obra for replicada infinitas vezes, isso não quer dizer que o que se ganha com isso seja seu acesso; por ventura tal crença permaneça apenas como uma grande ilusão. Visto bem, tal fenômeno pode, ao invés de estimular, inibir o retorno dos objetos para a centralidade da alma, aquela para onde todo genuíno cultivo – nos termos de Simmel – se direciona.

O fenômeno que estaria implicado na problemática é o seguinte: “na medida em que as coisas são consideradas somente em sua quantidade, prescinde-se de sua forma” (*Ibid.*, p. 316); o que seria o mesmo que dizer: para o “mundo das personalidades”, o “mundo das formas objetivas” seria “aproximadamente o mesmo que a figura geométrica em comparação aos corpos empíricos.” (*Ibid.*, p. 345) Desde o ponto de vista do ideal da cultura, este seria um movimento completamente intolerável, pois, como vimos, sua sustentação pressupõe que a forma das coisas e dos fenômenos não seja subjugada pela sua *quantidade*.

O que se vê então é o nascimento de uma cultura *objetiva*, da cultura enquanto *objeto-perante-o-homem*.⁴¹ Imersa na cultura, toda forma deve *significar ao passo que ressignifica*; o que constitui relação por meio da quantificação, em contrapartida, *diferencia* – isto é, diverge mas não congrega. Eis o motivo mesmo de o movimento do espírito ser portador de uma certa *estética sociológica*⁴², pois é a imagem

⁴¹ É bom lembrarmos, aqui, que a ampliação cada vez maior do consumo, fenômeno importante a ser discutido – porque extremamente presente – nos dias de hoje, depende, como bem enfatizou Simmel, do crescimento da cultura objetiva, “uma vez que, quanto mais objetivo e impessoal é um produto, tanto mais apropriado para um número maior de pessoas.” (*FD*, p. 541) E uma das consequências mesmas da divisão do trabalho, que de tão óbvia nos dá a impressão de que não seria preciso mencioná-la, é que ela destrói a produção para o cliente – a relação mais direta entre aquele que faz e aquele que usufrui –, sempre onde e quando estiver presente.

⁴² Simmel trata especificamente da ideia em sua *Soziologische Ästhetik*, de 1896. O texto encontra-se traduzido para o castelhano em: SIMMEL, G. *El individuo y la libertad*. Ensayos de crítica de la

conformativa das coisas que deixa lugar para a *compreensão*. Dessa maneira, constata Simmel:

Se as maiores obras de arte que possuímos [...] existissem em milhares de exemplares completamente impossíveis de distinguir, isso suporia uma grande diferença para a felicidade da humanidade, mas o valor ideal, estético, objetivo, ou, se se quer, para a história da arte, de forma alguma superaria aquele grau que representa a obra de arte única. Algo diferente sucede com os objetos de artesanato, nos quais a forma estética constitui uma unidade completa com o fim de uso prático, de modo que, com frequência, a elaboração definitiva deste último constitui o autêntico estímulo estético. (FD, p. 318)

Do dito, é plausível que se conclua que toda genuína compreensão – qualquer que ela seja – pressuponha *pertencimento*, envolvimento com aquilo que se pretenda compreender. É aqui onde vida e forma se encontram [ou deveriam]. A este respeito, provavelmente um dos mais esclarecedores exemplos – de Simmel – que logra trazer à luz esta configuração especificamente *humana* da produção e invenção das coisas seja o do significado da *paisagem*.

Segundo o pensador, uma paisagem só pode ser captada por um espírito “não acorrentado”, um espírito inteiro. Nesta medida, só aparece para nós quando o olhar não se limita a elementos ou detalhes específicos do todo que ela é. A paisagem, portanto, representaria uma unidade que não pode ser acessada mecanicamente. Nela, “cada porção só pode ser um ponto de passagem para as forças totais da existência.”⁴³ No fundo, o que acontece, na sensação de se estar diante de uma “paisagem”, é o seguinte: “A natureza, que no seu ser e no seu sentido profundos nada sabe da individualidade, graças ao olhar humano que a divide e das partes constitui unidades particulares, é reorganizada para ser a individualidade respectiva que apelidamos de “paisagem”. (*Paisagem*, p. 7) Simmel, no entanto, observa que a sensibilidade para com esta categoria não fora algo sempre presente na história,

cultura, Ediciones Península, Barcelona, 2001, pp. 329-346. Retomaremos a esta perspectiva de análise da cultura no capítulo sobre as cidades.

⁴³ SIMMEL, G. *A filosofia da paisagem*. [1913]. Trad. Artur Morão. Covilhã: Lusosofia, 2009, p. 7. Doravante, o presente ensaio será citado, no corpo do texto, como *Paisagem*.

senão surgira tardiamente. A este respeito, é provável que o sentimento unitário da natureza, presente tanto na Antiguidade quanto na Idade Média, tenha sido fator decisivo para que a ideia se expressasse, entre outros lugares, por meio da pintura. O sentimento da paisagem ganhara, no tempo moderno, uma espécie de valor para si que somente a emancipação por meio da força do espírito poderia haver proporcionado.

E aqui, mais uma vez, o cerne da natureza trágica da cultura:

Que a parte de um todo se torne um outro todo independente, que dele se emancipe e, frente ao mesmo, reivindique um direito próprio – eis, porventura, a tragédia fundamental do espírito em geral, que na época moderna chegou à sua plena consequência e estorvou em si o rumo do processo cultural. (*Ibidem*)

A “grande fórmula” do mundo pós-medieval, para Simmel, é a dissolução dos vínculos originais em entidades autônomas diferenciadas, uma espécie de individualização das formas interiores e exteriores da existência, de cujo fenômeno a concepção de “paisagem” pode ser entendida como mais uma de suas expressões. A criação da ideia mesmo de “homem”, como unilateralidade em relação à “natureza”, é outra. Somos “membros” de um todo – do qual, no entanto, não podemos escapar. A divisão do trabalho, neste sentido, simboliza uma espécie de divisão da própria vida, divisão de nossa essência, daquilo que nos move – de uma *natureza* que nos constitui e da qual somos eternamente parte.

Sabemos que o nosso centro está, ao mesmo tempo, fora de nós e dentro de nós, pois nós próprios e a nossa obra somos simples elementos de totalidades que nos reclamam como unilateralidades sujeitas à divisão do trabalho – e, no entanto, queremos nisso ser algo de torneado, algo que se apoia em si mesmo, queremos criar algo de comparável. (*Ibid.*, p. 7-8)

Em se tratando de Simmel, não há limite de objetos que possam mostrar os desígnios desta “fórmula geral” que passou a definir o modo de ser dos homens no tempo moderno. Assim, o sentimento em torno à arte, à religião e à ciência

demonstram muito bem o destino exterior da cultura, da tragédia inerente a sua ascensão. Segundo ele:

O que o artista faz – extrair da torrente e da infinidade caóticas do mundo imediatamente dado um fragmento, apreendê-lo e formá-lo como uma unidade, que agora encontra em si mesma o seu sentido e intercepta os fios que a ligam ao universo e os reata de novo no ponto central que lhe é peculiar – eis o que também nós fazemos de um modo mais chão, com menos princípios, mais incerto nos seus limites, logo que contemplamos uma “paisagem” em vez de um prado, de uma casa, de um riacho e de um séquito de nuvens. [...] A religião, por seu lado, desponta, quando este elemento particular, congênito a todas estas vivências, codeterminando o padrão do seu experienciar, se eleva a uma existência própria, deixa atrás de si o seu conteúdo e se condensa, de modo autocriativo, nas formações puras que são expressões suas: as divindades – independentemente da verdade e da significação que esta criação possui na sua vida própria e apartada de todas aquelas formas precedentes. [...] As coisas não se passam de modo diferente na ciência. Os seus métodos e as suas normas, em toda a sua intangível altura e soberania, são, porém, as formas do conhecer de todos os dias, feitas autônomas, que alcançaram a hegemonia. Estas são, sem dúvida, simples meios da práxis, elementos úteis e de certo modo contingentes, entrelaçados com tantos outros para a totalidade empírica da vida; mas, na ciência, o conhecimento tornou-se fim em si, um domínio do espírito administrado de acordo com uma legislação própria – todavia, com este retumbante deslocamento do centro e do sentido, ela é tão só a limpidez e a estruturação em princípios do saber disseminado na vida e no mundo cotidiano. (*Ibid.*, p. 9-10)

A forma como a paisagem se apresenta para nós deveria finalmente mostrar que é o caráter não fragmentário de nossa existência – junto ao todo que sempre lhe cerca – que permite que o sentimento (como o da paisagem) ocorra. É somente nossas categorias humanas que recortam partes do todo que compõe a vida. Apesar de que, por inúmeras vezes, tais partes constituem nosso fazer prático cotidiano – e cada vez mais em nosso tempo –, não são elas, “soltas” ou desarticuladas, que nos permitem ver “o que vemos”, sentir “o que sentimos”, experienciar “o que

experienciamos". Na experiência da paisagem, portanto, como em variadas outras, não pode haver um "eu que vê" e um "eu que sente", como que cindidos. É só a reflexão posterior, de acordo com Simmel, que cinde o contemplar e o ser afetado em particularidades não correspondentes. Talvez então possamos concluir: um *ver que sente* e um *sentir que vê* só são fenômenos que *compreendem* se não permitem que sua correlacionalidade imanente escape. Eis talvez o que Simmel quis expressar ao falar de um "todo unitário" que estaria implícito na designação da ideia da cultura. Se a modernidade, a este respeito, é um tempo que não permite que a cultura aflore, é dizer, se expanda ilimitadamente em sua forma fundamental, senão que, muito pelo contrário, tende a transformá-la em *ideal*, é porque justamente inaugura a separação dos termos (sujeito e objeto) – isto, não obstante, provoca-nos, agora, a pensar sobre onde estariam localizados. Se é "só a reflexão ulterior" que cinde a totalidade dos elementos da vida em partes, temos aí, então, uma pista por onde navegar.

Tanto a divisão do trabalho como a objetivação dos conteúdos da cultura expressa, aos olhos de Simmel, o fenômeno maior da objetivação da cultura – que, fica claro, é aquela promotora do que Simmel chamara de *tragédia da cultura*. Esta surge e acontece por meio daquela objetivação, onde o *conteúdo* cultural das coisas e dos fenômenos se transforma em espírito objetivo – se agora, quando sinto, não vejo, e quando vejo, não sinto, parafraseando o que recém falávamos, então estamos diante de uma inversão da série teleológica da vida.

2. A CIDADE COMO ASPECTO DA ANÁLISE DA CULTURA EM SIMMEL

2.1 A ANÁLISE ESTÉTICO-FILOSÓFICA DAS CIDADES DE SIMMEL

Ao debruçarmo-nos sobre a obra de Simmel, e, mais especificamente, sobre suas investigações em torno aos mais diferentes objetos do plano da vida¹, percebemos que não há limites para se extrair das coisas seu âmago e sua razão de ser. E isso não poderia ser diferente com a *cidade*. Uma cidade, assim como qualquer criação humana, parece ter o poder de nos transmitir ideias, de se “manifestar”, de tal forma que podemos ser levados a buscar compreender suas expressões. Assim, mais ou menos como sucede com a arquitetura, que “forma suas massas e forças próprias imediatas, até que elas dêem, como que de si, a visibilidade da ideia”², ocorre também com a cidade. Além disso, o *movimento do espírito* [nelas presente] ou, o que é o mesmo, a interação dos homens com as coisas do mundo e com suas criações nestes espaços, termina sempre por revelar os contornos da cultura.³ Simmel, ainda que de maneira indireta, parece ter buscado fazer isso, especialmente porque dedicou boa parte de sua obra à apreciação do significado das cidades de seu tempo, sejam elas antigas ou modernas.

“Certamente”, destacará o autor, “para o sentido cultural do objeto [...], o fato decisivo é que nele são agrupados vontade e inteligência, individualidade e ânimo, forças e disposição de almas específicas (e também de um conjunto delas).” (*Tragédia*, p. 83) Por isso, junto a Simmel, buscamos, nesta sessão, indagar sobre o *sentido cultural* das cidades, o que, mais do que captar imagens estético-estáticas (como faz alguém ao fruir uma obra de arte apenas em sua singularidade e

¹ Para elencar apenas alguns: a coqueteria, a cultura feminina, a paisagem, a moldura, a asa do vaso, a prostituição, o amor, a traição, o segredo, o dinheiro, (a lista poderia se estender ainda muito mais) todos, de alguma maneira, fazem parte, como subsidiários, da reflexão filosófica mais ampla sobre a cultura e o mundo moderno do autor.

² SIMMEL, G. *A ruína*. [1911]. In: SOUZA, J.; ÖELZE, B. *Simmel e a modernidade*. 2. Ed. Brasília: Editora Universidade Brasília, 2014b, p. 136. Doravante, o presente ensaio será citado, no corpo do texto, como *A ruína*.

³ De fato, as impressões metafísico-estéticas que os dados da realidade evocam em nós, como deve ser o caso com a cidade, fornecem sempre mais pistas para que se avance na compreensão da ideia da cultura.

distanciamento profundo de toda a objetividade e subjetividade do mundo), significa explorar uma dimensão que emana sentido e é plena de *espírito*, é dizer, não meramente técnica e sem vida. Procedendo desta maneira, entendemos estar em sintonia com a forma de buscar compreender os fenômenos do mundo do pensador berlinense, que certa vez concluiu:

Paralelo a toda fruição subjetiva, com a qual, por exemplo, percebemos uma obra de arte, consideramos um valor de um tipo especial o fato de ela existir, o fato de o espírito ter criado para si este recipiente. Assim como pelo menos uma linha do desejo artístico desemboca na existência própria da obra de arte, entrelaçando uma valoração meramente objetiva na autofruição da força criadora ativa, também uma linha na mesma direção percorre o interior da atitude do espectador. E, de fato, em uma diferença clara com relação aos valores que cobrem o dado puramente objetivo, o que é *naturalmente* objetivo, pois exatamente estes tais – o mar e as flores, os Alpes e o céu estrelado – têm o que se poderia denominar seu valor apenas em seu reflexo na alma subjetiva, pois, uma vez abstraindo da humanização mística e fantástica da natureza, ela constitui justamente uma totalidade contínua coerente, cuja indiferente conformidade a leis não inveja nenhuma parte de um acento fundamentado em sua existência objetiva, não inveja sequer uma existência objetivamente delimitada por outras. Somente nossas categorias humanas recortam partes específicas desta totalidade, às quais acoplamos reações estéticas, sublimes e simbolicamente significativas: a proposição segundo a qual a natureza seria “serena em si mesma” se legitima apenas como ficção poética; para a consciência que busca a objetividade, não se encontra nela nenhuma outra serenidade, além da que ela provoca em nós. Assim, enquanto o produto das forças meramente objetivas só pode ter valor subjetivamente, o produto das forças subjetivas, ao contrário, tem para nós valor objetivo. (*Tragédia*, p. 84-85)

Objetivamente, faremos a análise de alguns dos principais textos de Simmel que perpassam o assunto, especialmente os três ensaios das cidades históricas italianas, *Roma*, *Florença* e *Veneza*, de 1898, 1906 e 1907⁴, respectivamente, e *As*

⁴ Os três ensaios a que fazemos referência, encontram-se traduzidos para o português em: FORTUNA, C. (Org.). Simmel: a estética e a cidade. 1. ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

grandes cidades e a vida do espírito, de 1903⁵, procurando dialogar com alguns comentadores seus. No primeiro conjunto de textos – escritos em momentos distintos, mas que, amparados por outras análises filosóficas do autor, formam um todo harmônico, ainda que dificilmente sejam encarados assim – Simmel procura revelar, por baixo, a relação indivíduo e sociedade na modernidade. Num certo sentido (isso veremos adiante), tais são peças privilegiadas para a compreensão da ideia da *cultura* (e, por sua vez, da *tragédia da cultura*) presente na obra do autor. E não sem motivo, uma vez que se trata de três cidades históricas das mais importantes da Renascença, época que antecede a nossa. Simmel as analisa, no entanto, e isso é bom deixar claro, sob o sentimento da vida de seus dias, não meramente como emblemas ou símbolos históricos. O texto de 1903, por sua vez, aponta para outra direção, ainda que em torno à mesma problemática estético-sociológica: a vida do espírito de seu tempo. Para isso, Simmel lança mão da análise das grandes cidades, dos grandes centros urbanos, comparando-os aos pequenos e mansos espaços, delineando uma síntese do estilo de vida moderno, peça fundamental para o entendimento de sua *Filosofia do Dinheiro* (1900).

Seria correto considerar os escritos de Simmel (a ampla gama de ensaios e livros que escreveu) como, de alguma maneira, devedores de (ou correlacionados a) suas análises sobre a cidade e o espaço urbano moderno. Conforme se observará, falar de uma cidade não significa restringir a abrangência de um estudo filosófico mais amplo, uma vez que a Simmel não interessou ressaltar o que *essa* ou *aquela* cidade possui ou é *em si*, mas, antes, apontar o que *nelas*, por assim dizer, transborda de cultural e de vida, como marcas do(s) tempo(s). A este respeito, sem dúvidas, é possível dizer que a análise estética de Simmel não é um mero fator isolado de sua teoria da cultura. Ela faz parte, como "*sub specie aeternitatis*"⁶, de um modo especial

Doravante, os referidos trabalhos serão citados, no corpo do texto, cada um, pelo seu respectivo título (*Roma, Florença, ou Veneza*).

⁵ SIMMEL, G. *As grandes cidades e a vida do espírito* (1903). Trad. Leopoldo Waizbort. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 577-591, out. 2005. Doravante, o presente ensaio será citado, no corpo do texto, como *Cidades*.

⁶ Simmel escrevera uma série de pequenos textos para a revista *Jugend* que levava o nome de "Instantâneos *sub specie aeternitatis*" ("*Momentbilder sub specie aeternitatis*"). O termo, que aparece em Spinoza, descreve muito bem a *forma* como Simmel sempre levou a frente suas análises filosóficas. O pensador sempre esteve interessado em, por assim dizer, revelar o aspecto eterno das coisas, é dizer, em extrair do mais banal, fugaz e contingente um significado que rebata na alma, um

de ver que quer detectar no fragmento o todo, mas também no todo os laços formadores.⁷

De acordo com Fortuna, a famosa narrativa de viagem, que no decurso do século XIX já tinha ganhado contornos mais imaginativos e simbólicos do ponto de vista subjetivo, com Simmel, "sofreu um aprofundamento epistemológico e filosófico em torno do significado das cidades históricas que ampliou os termos da avaliação dos fundamentos e dos desafios da vida na modernidade em construção." (p. 11) A cidade fora, para Simmel e outros contemporâneos seus, com destaque para Max Weber, um dos objetos privilegiados da análise estético-sociológica da modernidade da virada do século, fato que passou a chamar a atenção dos teóricos interessados em pensar a cultura e a condição de vida moderna. Ao fim, "a cidade de Simmel, tanto a cidade histórica, como a metrópole moderna, na sua plenitude, constitui-se em categoria alegórica da sociedade mais ampla."⁸ É exatamente isso que nos interessa fazer notar a seguir.

2.2 AS CIDADES ANTIGAS

Para Simmel, as cidades antigas carregam traços muito característicos e especiais em termos de significação cultural, isto porque, de acordo com ele, seriam quase somente elas que desconheciam toda finalidade exterior, sem ter crescido a partir de planos pré-concebidos. Teriam, pelo contrário, alcançado a altura de sua beleza de uma forma tão ocasional que não seria forçoso compará-las a obras da natureza. Nelas, ressalta Simmel, "formas que nasceram de finalidades humanas e que aparecem como simples materializações do espírito e da vontade representam

todo do qual aquele fragmento seja parte. Leopoldo Waizbort (2000) logra expressar muito bem como isso se dá: "Como Simmel tem em vista sempre o que é processo, ou o caráter processual dos fenômenos e das coisas, interessa-lhe captar no processo os traços daquilo que está em processo, ou, no próprio momento do processo, o que lhe caracteriza. Tudo o que é contingente possui algo de eterno. Basta que nosso olhar seja atento e perspicaz o suficiente para desvendar, para saber ver. Tudo é passível de uma adjudicação de sentido." (p. 76) No fundo, talvez seja esta apenas uma maneira especial (o ver "sob a forma da eternidade") que todo filósofo utilize para expressar suas ideias, no âmbito que for, como Simmel no da sociologia.

⁷ FORTUNA, C. *Simmel e as cidades históricas italianas* – Uma introdução. In: FORTUNA, C. (Org.). *Simmel: a estética e a cidade*. 1. ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010, p. 11.

⁸ *Ibid.*, p. 12.

pela sua conjugação um valor que está inteiramente para além destas intenções e lhes vem crescer como um *opus supererogationis*⁹. (Roma, p. 23) Elas constituem, assim, objetos de inestimável valor, pedaços da história que teimam em viver. Por portarem, estas gigantes do tempo, elementos variantes de fases que se querem opostas ou inversas, aparecem como grandes sínteses, onde a vida do espírito se torna notável.

As cidades históricas, sobre as quais Simmel escreve, não são – apesar de isso ser verdadeiro em algum nível – fragmentos de épocas fechadas, de tempos que supostamente se perderam e que não podem mais ser alcançados. Neste sentido, não se encontra, nos textos que discutiremos a seguir, nada de uma nostalgia do passado. São antes, as três – Roma, Florença e Veneza –, protagonistas de uma grande e correlacionada história que desemboca em nossos dias. E talvez seja justamente este último o principal aspecto que levou Simmel a falar sobre elas.

2.2.1 ROMA

Simmel, ao escrever sobre Roma, parece ter desejado nos convencer, por meio de algo como uma estética filosófica, de que a beleza da cidade revela *algo a mais*. Toda beleza, dirá Simmel, é fruto da relação de partes: “O mais forte atrativo da beleza consiste porventura no fato de ela constituir sempre a forma de elementos que, em si, são indiferentes e alheios à beleza e que só juntos adquirem valor estético.” (Roma, p. 23) O que é próprio da beleza, portanto, teria a ver com a *unicidade* das coisas, de tal maneira que não estaria na unidade isolada, no elemento como parte, mas na conformação de “todos de sentido”.¹⁰ Isso, por um lado, remete-nos à ideia, intensamente presente no conceito de cultura, como já vimos, de que a formação de qualquer desejo em uma ideia comum pressupõe uma forte presença de simetria, de

⁹ O termo “*opus supererogationis*” não é de fácil tradução. No contexto, corresponde à ideia de obra extraordinária, quer dizer, de “façanha”, que, no caso, vai além do chamado do dever.

¹⁰ Em outro lugar, falando de outro objeto (o rosto humano), Simmel também expressara a ideia: “[...] uma unidade somente tem sentido e significação na medida em que tem uma multiplicidade frente a si, em cuja síntese precisamente consiste.” (Cf. SIMMEL, G. *La significación estética del rostro*. [1901]. In: SIMMEL, G. *El individuo y la libertad*. Ensayos de crítica de la cultura, Ediciones Península, Barcelona, 2001, p. 283-292.

certa racionalização do disperso. “Para introduzir nas coisas ideia, sentido, harmonia,” lembra o pensador, “é preciso configurá-las, em primeiro lugar, simetricamente, nivelar as partes do todo entre si, ordená-las regularmente em torno a um ponto central.”¹¹ O belo, neste sentido, pressuporia certa integração de elementos variados em um só objeto, e, da mesma maneira, para “visualizá-lo”, um olhar que não destaque ou isole suas partes constituintes.

Sentirmos a beleza como um secreto privilégio, como uma coisa que a realidade verdadeiramente não pode exigir, mas apenas aceitar humildemente como uma graça – talvez que isto tenha a sua explicação naquela indiferença estética dos elementos e átomos do mundo, que só são portadores de beleza um em relação com o outro, e este apenas na relação com o primeiro, de modo que ela lhes é inerente, é certo, mas não é inerente a nenhum deles isoladamente. (*Roma*, p. 23)

A categoria da beleza surge como primeiro aspecto formatador da ideia de conjunto que Simmel quer deixar transparecer em seu ensaio “*Roma*”. O que a beleza desta cidade teria para nos revelar estaria, por um lado, implicitamente relacionado com a necessidade de síntese inerente à cultura e seu movimento. Talvez seja efetivamente a beleza uma categoria que poderia, metaforicamente, expressar a ideia da cultura, ou, mais ainda, o que estaria por trás da ideia do *cultural*, tal qual o pensava Simmel, isto é, como fenômeno em que confluem forças e vontades que, isoladas, não formam o *sentido* da coisa [vívida ou observada], não *significam*¹²; ao que tudo indica, segundo esta ideia, toda “cultura” pressupõe a presença de conjunto, de integralização – em outras palavras, a obra em sua dimensão espiritual, as intervenções humanas a partir de sua condição e constituição próprias; e, neste sentido, o mesmo valeria para a beleza, que não é alcançada, sentida ou explicada

¹¹ SIMMEL, G. *Estética sociológica*. [1896]. In: SIMMEL, G. *El individuo y la libertad*. Ensayos de crítica de la cultura, Ediciones Península, Barcelona, 2001, p. 329. Doravante, o presente ensaio será citado, no corpo do texto, como *Estética*. Ainda sobre o sentimento estético (do que aqui se trata), mais adiante, neste mesmo ensaio, Simmel dirá: “Por poucas coisas que saibamos com certeza sobre ele, sentimos como provável, no entanto, que a unidade material do objeto, sua conveniência para a manutenção e preenchimento da vida da espécie, foram o ponto de partida de seu valor de beleza.” (p. 338)

¹² Já falamos sobre isso no capítulo em que tratamos da ideia de cultura – ver especialmente página 45.

por meio de elementos desconexos e desintegrados, senão por meio da harmonia de partes – mesmo que estas não possam ser expressas ou definidas de forma exata. Fora por meio deste entendimento que Simmel, ao olhar para Roma, a representou como obra de arte por excelência, resultado do avanço de processos culturais históricos. Conforme indica,

[...] um dos motivos últimos da fruição estética consiste em encontrar ou criar uma unidade na massa caótica das impressões, ideias, sugestões. Se uma marca do humano, ou mesmo talvez a mais profunda marca do humano, consiste em extrair da multiplicidade original das coisas e das representações uma união comum na alma, talvez toda a arte seja apenas uma maneira especial de conseguirmos isto, apenas uma das vias que levam da multiplicidade exterior – ou também interior – à unidade interior, e a importância de cada obra de arte cresceria na medida em que a multiplicidade das suas condições, do seu material, da sua problemática, seja mais diversa e a unidade em que ela é capaz de prendê-la seja mais estreita, mais forte, mais homogênea. Neste sentido, Roma produz o efeito de uma obra de arte da mais elevada ordem. (*Roma*, p. 24)

Roma, entretanto, aos olhos do Simmel, não é uma obra de arte qualquer, isto é, não expressa a ideia de obra de arte tal como tipicamente a concebemos, como obra *elaborada e pensada* por um criador. Roma seria, ao contrário, expressão de um todo que não separa sujeito e objeto, criador e obra acabada. Este, de fato, o aspecto básico da ideia do produto cultural. No entanto, é sempre difícil, senão impossível, captar uma obra da magnitude de Roma em sua significação plena e original, conforme moldada e transformada ao longo dos tempos. Antes de tudo, ela seria obra do *espírito*, e não do fragmento ou do desejo subjetivo. A beleza de Roma, nesta medida, estaria incrustada no meio termo entre o “acaso feliz” que a natureza produz por meio de seu movimento próprio e o planejamento objetivo do belo artístico: ela seria uma “terceira eventualidade”, a síntese descompromissada do vai e vem dos movimentos do espírito que constrói sem a preocupação do formal e do fim preestabelecido, representando uma conformação de sentido que se aproxima da beleza encontrada na natureza.

Aqui, gerações incontáveis criaram e construíram ao lado umas das outras e por cima umas das outras, cada uma delas sem se importar minimamente ou mesmo, a maior parte das vezes, sem compreender minimamente o que encontrava já feito, entregue exclusivamente às necessidades do presente e ao gosto ou ao capricho da sua época; foi o mais puro acaso que decidiu que forma global havia de resultar do mais antigo e do mais recente, do que caía em ruínas e do que era preservado, do que se harmonizava e do que destoava. (*Ibid.*, p. 23-24)

Apesar disso – observa Simmel – o turista típico que por lá passa não se preocupa [e, portanto, não absorve] a unidade intrínseca da cidade, pois “ele só presta atenção às ‘curiosidades turísticas’ isoladas como tais, de modo que a soma delas, para ele, corresponde a Roma”; enquanto, no entanto, sua configuração estética real, quer dizer, *Roma*, não deixa transparecer por si mesma uma ruptura entre a cultura subjetiva e a cultura objetiva, na medida em que uma não predomina sobre a outra em sua estrutura anímica. É o sujeito moderno e seu estilo de vida que o faz. Olhar para Roma e não percebê-la – como olhar para qualquer outro espaço e não senti-lo – seria como pensar “que um corpo orgânico é igual à soma anatômica dos seus membros, passando ao lado do processo da vida em si mesmo, para o qual cada membro é apenas um órgão da sua unidade que tudo prende, tudo penetra, tudo domina.” (*Ibid.*, p. 25)

No caso de Roma, segundo Simmel, sua força objetiva reflete como um espelho de volta para nós, de tal modo que apenas *cada um* pode expressar individualmente o sentimento envolvido [ao experienciá-la] – da mesma forma como costuma ocorrer perante as grandes personalidades. Assim, por exemplo, “o patrimônio que Goethe representa”, dirá Simmel, “adquire o seu alcance incomensurável pelo fato de, por detrás de cada uma das suas afirmações, estar para nós o Goethe inteiro.” (*Ibid.*, p. 28) No entanto, aparentemente, por tal associação, muitos costumam saltar furiosos.

O filisteu racionalista faz troça do respeito entusiástico com que abordamos cada linha de Goethe: “Se um anônimo tivesse escrito exatamente o mesmo, ninguém fosse onde fosse lhe daria o mínimo de atenção!” É verdade. Mas então,

mesmo que fosse textualmente idêntica, não seria, justamente, a mesma linha. Porque o sentido de todo o enunciado está precisamente – nunca é demais insistir nesta evidência – apenas naquilo que ele nos estimula a pensar e nos obriga a pensar. E uma frase de Goethe faz-nos pensar necessariamente mais e coisas diferentes do que a mesma frase pronunciada por um qualquer; porque nós sabemos que uma alma muito diferente revestiu aqui a sua riqueza na roupagem que por fora é idêntica e que a única forma de fazermos mesmo justiça à frase é atribuir-lhe o máximo e o mais elevado que em nós queira de alguma forma associar-se a ela – na medida em que isto transcenda também o sentido que ela poderia reivindicar como expressão isolada. (*Ibid.*, p. 28)

Esta passagem é interessante para pensar sobre as ideias de “cultivo” e de “cultivação” presentes no pensamento de Simmel, vinculadas à filosofia da cultura que o autor buscou elaborar e transmitir; pois, se bem as frases de Goethe poderiam ser ditas por outro qualquer, e fatos que acontecem em Roma sucederem em outro lugar, o valor único que carregam apenas podem encontrar aqueles que verdadeiramente os procuram, os descobrem.

“Cultivado”, dirá Simmel, não é aquele que bebe de diversas fontes e se torna conhecedor de diversas artes ou técnicas, como aquele que domina várias línguas ou que possui diversas formações. Cultivado é aquele (ou aquilo) que incorpora do externo o que para si vai de encontro com o potencial maior de seu interior. “Cultura”, derivando desta ideia, poderia também ser entendida como a expressão do potencial da alma, e não apenas da alma singular ou individual, mas também de um conjunto que formou ou forma uma unidade plena de sentido (como pode e deve deixar transparecer sempre uma cidade qualquer), que reivindique aquilo que plantou e cultivou, de maneira que seja possível rastreá-lo.¹³ Se Goethe ou Roma, assim, para Simmel ou para quem quer que seja, importa tal e tal significado, não é porque partes suas exclamam como que soltas em sua construção anímica – ainda que elas

¹³ Lembremos: “A relação entre cultura e personalidade, no sentido de que a personalidade enquanto *summa* do individual, enquanto resultado de um processo (sempre em curso) de individualização, ganha corpo na formação da matéria individual em um processo que é exatamente o ‘cultivo’”. (WAIZBORT, 2000, p. 120) Sobre este aspecto da análise, rever novamente a sessão 1.3, sobretudo os esclarecimentos em torno à ideia da individualidade.

possam estar lá, cada uma compondo sua própria sinfonia¹⁴ –, mas porque aparecem como que inteiras àqueles que veem – naquelas coisas, por meio das quais seu cultivar acontece – com o coração. E a ideia também poderia ser expressa assim: Roma é Roma não exatamente por ser uma cidade, mas por ser *Roma*.

No que diz respeito a esta cidade histórica, há outro aspecto que, conforme Simmel, indica seu caráter especial, razão por que talvez encante a tantos e diferentes espíritos que por lá passam: como toda obra grandiosa, Roma é complexa, diversa e múltipla, como a dimensão da *natureza* para a sabedoria antiga. Neste sentido, “a beleza” em Roma também se expressa por meio do *diferente*, daquilo que capta o olhar por meio de “novas aberturas”. Roma, por isso, poderia mesmo encantar como encanta a “paisagem”, um “horizonte duradouro” em que “cada porção só pode ser um ponto de passagem para as forças totais da existência.” (*Paisagem*, p. 6)

Isto começa com a configuração das suas ruas, na forma como esta é determinada pelo acidentado do terreno. Quase por todo o lado os edifícios situam-se numa relação recíproca entre cima e baixo. Assim, referem-se uns aos outros de modo muito mais significativo do que se estivessem situados numa superfície plana, simplesmente uns ao lado dos outros. Talvez seja este o encanto elementar de uma paisagem montanhosa: tudo o que está num plano superior só é possível como tal através do que se situa num plano inferior, e inversamente; assim, as partes do todo ganham uma relação incomparavelmente estreita, a sua unidade, que aqui como em geral assenta simplesmente na relação recíproca entre as partes, torna-se diretamente visível. (*Roma*, p. 25)

Portanto, aos olhos de Simmel, Roma é também a representação do díspar na unidade, da multiplicidade em um construto harmonioso e absorvível. Nela, até mesmo a dimensão do tempo parece ir se transformando em uma relação de conjunção e entrosamento, o que talvez tenha um correlato psicológico, na medida em que o curso histórico nunca desaparece em Roma. O que, de acordo com o

¹⁴ Poderíamos simplesmente aqui pensar em cada obra de Goethe, ou em cada bairro de Roma, em cada história, e assim por diante.

pensador, é extraordinário nesta cidade relativo à dimensão temporal é que justamente seus elementos apenas parecem se afastar para novamente mostrar com ainda mais força a unidade em que se fundam. Em outras palavras, lá "as coisas adquirem um nível comum, no qual se confrontam apenas de acordo com os seus conteúdos substanciais" (*Ibid.*, p. 26). Assim, Roma transparece uma força objetiva tamanha que nós, enquanto seres finitos, ficamos como que despojados de tudo que sua dimensão temporal gera e pode gerar; neste sentido, ela é como toda grande obra ou grande personalidade histórica que não deixa de ocasionar novas impressões e interpretações, ao menos enquanto esteja viva para o espírito¹⁵.

Vimos, com Simmel, que o conceito de cultura possui relação com a ideia de troca recíproca, de retroalimentação, entre os homens e seu meio. Assim, damos valor a um poeta, uma pintora ou pensadora porque uma unidade anímica formou ali uma significância que transcende a mera objetividade circunscrita em suas obras concluídas. Ou seja, o fato de um objeto estar disponível para muitos utilizarem não faz dele, ainda, nem o transforma, diretamente, em elemento da "cultura". No caso de uma cidade, isso não é diferente. E Roma parece aproximar-se muito da ideia. "Como as coisas são, justamente, aquilo que significam para nós, em Roma elas são verdadeiramente mais do que seriam alhures e sem o enriquecimento recíproco que lhes dá o amplexo da Roma que é uma." (*Ibid.*, p. 28)

Simmel argumenta, fazendo alusão a Kant, que o que possibilita que Roma seja vista como uma *unidade*, para além de uma soma de elementos, é a própria capacidade do espírito que a contempla, que capta o objeto que tem diante de si. Para Kant, a ligação enquanto *representação* não é dada por objetos, mas pela própria atividade autônoma dos sujeitos. É dizer, a unidade não se encontra na coisa *em si*, senão no espírito que a contempla.¹⁶ "Desta maneira, a beleza não repousa na

¹⁵ "Por isso", dirá Pedro Livni (2012), "para o caso de Roma, entendida como uma grande cidade capital eternamente vigente, poderia ser feito o jogo de trocar o nome da cidade por Paris, Buenos Aires ou talvez Istambul, e o ensaio [*Roma* de Simmel] provavelmente seguiria tendo coerência e sentido" (p. 149) – o que, de fato, não deixa de ser verdadeiro em alguma medida; apesar de, com isso, perder-se exatamente a ideia de que é especificamente à *Roma* que o ensaio se direciona; ou, ainda mais corretamente: *sem* Roma, tal ensaio jamais poderia ter sido escrito com o conteúdo que o conforma. Ela é *uma*, assim como cada cidade, à sua maneira, será.

¹⁶ David Frisby (1991) esclarece-nos muito bem esta correlação com Kant: "Quais são as facetas da dimensão estética da vida social que interessam a Simmel? Na décima quinta preleção dedicada à estética de Kant em seu livro sobre *Kant* (SIMMEL, 1904; 1918, quarta edição), Simmel ressalta que

existência objetiva das coisas, mas muito antes é uma reação *subjéitiva* que a última provoca em nós."¹⁷ E, para Simmel,

[...] a atividade autónoma que ela exige é, precisamente, o mais valioso presente que Roma tem para oferecer. [...] Se não sufocamos em Roma, antes nos sentimos precisamente chegados ao cume da personalidade, isso é seguramente um reflexo da atividade autónoma do ser interior, intensificada de maneira extraordinária. (*Ibid.*, p. 29)

E se aquilo que não capta a alma por muito tempo pode permanecer, talvez seja apenas pela repetição exaustiva de elementos padronizados que apenas se diferem para em seguida tornarem a virar padrão. Roma, entretanto, exige de nós um dispêndio energético muito mais elevado para alcançarmos sua plenitude. Quando o fazemos, tal imagem torna-se então dificilmente apagável de nossa memória. O mundo moderno, sem embargo, exige dos seres humanos a fruição ligeira, o que vai em direção oposta às expressões mais sutis e profundas que Roma parece requerer de nós. Assim, por fim, "por mais poderosa e perturbadora que tenha sido a impressão, ela, apesar disso, não é para o mais íntimo da alma senão um corpo estranho que não pode viver nela por muito tempo." (*Ibid.*, p. 29).

Só quando a alma se tornou ativa a partir de dentro, e misturou a trama da sua atividade mais própria nas impressões vindas do exterior é que estas se tornaram verdadeiramente suas. A consciência sub-humana ou de uma baixa humanidade está presa ao carácter isolado das suas representações, a marca de uma consciência superior e a prova da sua liberdade e do seu domínio é o fato

nós gostamos do que é belo porque há valor envolvido: este desfrute, no entanto, 'não depende da existência senão das qualidades ou *formas* da coisa que nós devemos julgar para ter valor' (SIMMEL, 1918, p. 188). De fato, seguindo a Kant, 'somente a forma das coisas carrega sua beleza' (SIMMEL, 1918, p. 189). O julgamento estético se aplica as coisas mesmas 'e não a sua significação com fins e valores' (SIMMEL, 1918, p. 190). A obra de arte constitui uma unidade que parte da diversidade 'e seu fundamento, portanto, repousa na interação de suas partes'; 'é a *forma*', para isso, que relaciona os elementos – um ao outro. A arte é a representação daquilo que caracterizamos como a formação das coisas." (p. 51) Frisby, aqui, faz referência ao seguinte texto de Simmel: *Kant. Sechzehn Vorlesungen*. Munich and Leipzig: Duncker & Humblot, publicado primeiramente em 1904.

¹⁷ FRISBY, D. The Aesthetics of Modern Life: Simmel's Interpretation. In: FRISBY, D. (Ed.) *Georg Simmel: Critical Assessments*. Vol. III. London: Routledge, 1991, p. 51.

de gerar relações entre o que é particular e, assim, ao mesmo tempo – já que a unidade e a multiplicidade se condicionam mutuamente –, experimentar toda a variedade e riqueza dele. (*Ibid.*, p. 29)

A riqueza de Roma residiria, por fim, em permitir ao olhar autônomo fazer interpretações que não se esgotam, como é próprio da natureza do que é humano. Assim como da alma artística mais diferenciada costumamos extrair os mais variados conteúdos simbólicos, também Roma se torna compreensível de acordo com cada espírito de uma forma particular. Neste sentido, ela se assemelharia à própria “natureza”, que permite, a cada um, uma vivência única e diferente, ao transmitir sua beleza com uma linguagem própria que cada um internaliza de acordo com seu coração. Aí é onde, para Simmel, se encontra sua grandeza estética: em uma unidade e multiplicidade vivas.

2.2.2 FLORENÇA

Simmel é o pensador que faz retalhos nas análises para apresentar a nuance mais escondida e sutil de um símbolo qualquer. Para expressar a imagem da não ruptura entre natureza e espírito que simbolizaria Florença¹⁸, não aquela de sua época, mas a Florença enquanto *símbolo* da história do espírito e, sobretudo, da ascensão do espírito europeu – o lugar mesmo onde o Renascimento teria nascido –, Simmel a comparou com a união entre a moldura e o quadro, na pintura, já que o espírito é como que “absorvido” pela imagem maior que Florença forma, com suas colinas, vilas, igrejas e casas. “Aqui”, diz o autor, “a natureza tornou-se espírito, sem renunciar a si própria.” Florença, a este respeito, seria o símbolo maior do espírito de um tempo em que a arte quis colocar-se como soberana, a partir de um humanismo; mas não como meramente expressando os anseios subjetivos, mas extraído *da natureza* a inspiração para as criações e as sínteses.¹⁹ É por isso que, remetendo à

¹⁸ Não nos interessa, aqui, apresentar uma imagem das cidades de maneira a “atualizá-las”, como se buscando justificar a veracidade das análises filosófico-estéticas de Simmel.

¹⁹ Como dirá Livni (2012), a perfeição da beleza de Florença “permite que a matéria transformada se funda com a paisagem natural que a circunda.” Ela é, assim, “uma cidade que conjuga, de maneira única, natureza e espírito, à maneira de uma obra de arte acabada.” (p. 152)

ideia de antagonismo presente nos meios urbanos e pequenos – que aparecerá mais nitidamente em seu ensaio sobre as grandes cidades²⁰ – ressaltará que há, em Florença, a “cada passo, uma terra fértil a ir ao encontro da cultura; e, no entanto, nada da opulenta superabundância do Sul, que violenta o ser humano.” (*Florença*, p. 35)

E, para compreender o que Simmel entende por “cultura”, nada melhor do que captar seu significado através de imagens que podemos construir e visualizar, como na própria obra de arte. Pois se cultura representa a síntese de um movimento, este apenas pode ser uma relação entre o espírito que investe energia em algo para que retorne em forma de “fruto”, de “alimentação da alma”. Florença, dessa maneira, traduziria a ideia do confronto da cultura com a natureza, em sua plenitude, uma vez que não deixa escapar a integralidade de sua força espiritual, por meio da qual se constitui e exala sentido: “A unidade da imagem de Florença dá a cada um dos seus pormenores um significado mais profundo e mais amplo, só comparável ao significado que o pormenor da obra de arte adquire ao ser integrado nesta.” (*Ibid.*, p. 36)

Michelangelo teria logrado exprimir exatamente o que esta cidade é em sua essência:

Não há um traço em Michelangelo que não ensine que a unidade em que a arte exprime a vida contém em si duas partes inconciliáveis; a imagem de Florença – da sua paisagem, da sua cultura, da sua arte – quer persuadir-nos de que as partes da realidade se fundem num sentimento do ser. (*Ibid.*, p. 38)

Florença, sem dúvida, teria traços românticos em sua estrutura anímica, quando é possível observar na encosta da montanha o muro velho, torres de castelos, entre outros elementos. O sujeito moderno, quando de alguma maneira busca nos elementos do presente traços ou resquícios de um tempo outrora diferente e inalcançável, costuma se valer de ideias românticas, sob as quais pode vislumbrar, ao menos subjetivamente, outra dinâmica cultural. Isso, como bem observa Simmel, é bem característico do romantismo alemão, “que tudo chora algo

²⁰ Cf. SIMMEL, G. *As grandes cidades e a vida do espírito* (1903). Trad. Leopoldo Waizbort. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 577-591, out. 2005.

perdido, que talvez nunca tenha existido." (*Ibidem*) Ainda assim, segundo o pensador, o tempo não gera em Florença "uma tensão dilacerante entre as coisas [...], o passado aqui nos pertence, como a natureza, que também é sempre presente". (*Ibid.*, p. 37)

E, assim, diferentemente do tipo nórdico, que busca na *síntese* a coerência de si e das coisas, em alusões, em modos de iluminar e em outras fontes, a paisagem de Florença representaria, ao ver de Simmel, mesmo o retrato italiano, "em cujos traços [...] tudo está exposto, tudo está presente, traços que, no fim de contas, dizem tudo o que têm a dizer". Esta cidade é, desta maneira, simplesmente "o que pode ser". (*Ibid.*, p.37), como a fruta que o ser humano cultiva para que atinja seu máximo potencial, e que não pretende – e nem pode – extrapolar isso, pois sabe que, então, com tal atitude, corromperia sua essência e incitaria uma crise.

No, entanto, Florença já não é a *pura natureza*. Em Florença, já há a *arte*; ou, antes bem, *predomina* a arte.

A terra de Florença não é uma terra sobre a qual nos deixemos cair para sentir bater o coração do ser no seu calor escuro, na sua força informe – como podemos sentir no bosque alemão e junto ao mar e mesmo num qualquer jardimzinho de uma anônima cidade de província. Por isso é que Florença não é um chão próprio para nós em épocas em que queremos começar outra vez de novo, em que queremos confrontar-nos outra vez com as fontes da vida, em que, fugindo aos tumultos da alma, temos de orientar-nos pelo ser inteiramente original. Florença é a boa fortuna das pessoas totalmente amadurecidas, que alcançaram o essencial da vida ou que renunciaram a ele e que já não querem senão buscar a forma adequada a essa posse ou a essa renúncia. (*Ibid.*, p. 38)

Segundo Fortuna: "A cidade toscana limita-se a confirmar a tensão trágica existente entre natureza e espírito, não sob a forma de nostalgia, mas de inevitabilidade."²¹ Isso porque, quando passado e presente se encontram, nesta ou em outras cidades, percebemos que a tragédia da cultura não é algo a ser "revertido",

²¹ FORTUNA, C. *Simmel e as cidades históricas italianas* – Uma introdução. In: FORTUNA, C. (Org.). *Simmel: a estética e a cidade*. 1. ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010, p. 15.

senão algo imanente ao movimento espiritual dos tempos, à própria ascensão da cultura.²²

O trágico, neste sentido, faz muito mais parte da natureza do homem, de seu potencial imanente de avanço, de criação, do que de qualquer outra coisa. A seguinte passagem de Simmel, de seu *Estética Sociológica*, parece guardar semelhança com a forma como o autor interpreta Florença, especialmente se tivermos em conta que, para ele, Florença é a cidade da arte, que ela *expressa* o fenômeno do artístico – e, portanto, a tensão trágica de espírito e natureza. Diz ele:

Toda arte modifica a amplitude da medida na qual originaria e naturalmente nos situamos em relação à realidade. Por um lado, a arte faz com que esta última se aproxime de nós, coloca-nos em uma relação imediata com seu sentido autêntico e mais interior; frente à fria estranheira do mundo externo, desvenda-nos a animação do ser, por meio da qual nos é familiar e compreensível. Mas junto a isso, toda arte estabelece um distanciamento da imediatez das coisas, faz retroceder a concreção dos estímulos, e estende um véu entre eles e nós como aquele sutil aroma azulado que envolve como teia de aranha as montanhas distantes. (*Estética*, p. 340)

2.2.3 VENEZA

Já para expressar a vida do espírito que Veneza deixa transparecer, Simmel chama atenção para a presença de mais verdade ou mais mentira que em uma obra de arte possa existir. Segundo ele, "há uma exigência de verdade que impende sobre a arte e está para além de todo o naturalismo, que impõe à arte a lei das coisas que lhe são exteriores: um imperativo que a obra de arte tem de realizar, embora ele brote

²² Há leituras do Florença de Simmel que insistem em ver em sua elaboração o registro de uma tragédia *exterior*, como se o autor tivesse a intensão de dizer que a Florença do passado não pode mais ser resgatada, e nisso houvesse algo de destrutivo ou danoso para a história do espírito. Tal interpretação, em nosso ver, não se justifica. O que o ensaio *sim* deixa transparecer – como elencamos, em acordo com Fortuna (2010) – é a mera *tensão* trágica de uma cidade que é pura arte, que é símbolo da arte do humano, do maturar da cultura. A tragédia de Simmel não tem um caráter estritamente negativo, como constantemente se pensa. Ela é, sob certo ponto de vista, a representação da ambiguidade da vida: *querer continuamente se expressar e nem sempre conseguir* – eis a significação, por ventura, daquilo que denominamos "ruína".

apenas dela própria." (Veneza, p. 43) É como se na obra de arte tivesse que estar presente uma dimensão que nos convença de sua verdade, pois, nela, pode existir apenas um mundo próprio, interno (técnico, talvez), que deveria exprimir-se, mas não o faz, demonstrando muito mais, assim, um ocultamento de sua vida própria do que a priori pareceria. No caso de Veneza, esta analogia serve para demonstrar a presença desta força que está mais para uma não verdade, uma artificialidade da vida.

Nos palácios de Florença, de toda a Toscana, sentimos o lado exterior como expressão exata do seu sentido interior: altaneiros, acastelados, manifestação austera ou faustosa de um poder que se faz sentir em cada pedra, cada um deles a representação de uma personalidade segura de si própria, responsável apenas perante si própria. Os palácios venezianos, pelo contrário, são um jogo precioso, eles mascaram já pela sua uniformidade as personalidades individuais dos seres que os habitam, são um véu cujas dobras obedecem apenas às leis da sua própria beleza e só deixam entrever a vida por detrás dele, ocultando-a. Toda a obra de arte interiormente verdadeira, por mais fantástica e subjetiva que seja, exprime uma forma de possibilidade da vida. [...] Porém, quando o sentido da vida desaparece atrás da arte, por mais perfeita que ela seja, ou quando caminha na direção oposta, então ela torna-se artificialidade. *Florença produz o efeito de uma obra de arte porque a imagem que transmite está ligada a uma vida que desapareceu historicamente, é verdade, mas que, no plano ideal, lhe é fielmente inerente. Veneza, porém, é a cidade artificial.* (Veneza, p. 44, destaque nosso)

Veneza, portanto, para Simmel, simboliza o estado de vida simplesmente funcional, uma mera máscara que serve para *usufrutos*. Assim acontece também com as pessoas por esta cidade, dirá o autor, que andam como se estivessem a caminhar por um palco, como se fossem atores que apenas simulam, sem estarem preocupados com a realidade do antes ou do depois. Veneza, neste sentido, representa como que a natureza *rompida*, uma faceta típica da estética e do modo de ser modernos. No pensamento de Simmel, concebe-se a completude das coisas e dos eventos do mundo como que expressando a própria natureza, como na *Physis* grega; o seu todo em uma unidade não estratificada, como a força própria que constitui o viver, sua alma; ela apenas reside na *ligação* dos elementos que a

constituem. Em Veneza, porém, a natureza parece partir-se em fragmentos. Lá, até mesmo a ponte, dirá ele, perde sua "força revivificadora". Ela, que a princípio deveria servir para fazer elos, nesta cidade, parece representar apenas um braço para fluxos invariáveis.

Esta dupla função, porém, que confere à forma apenas pitoresca da ponte uma vivacidade com um sentido mais profundo, está aqui desvanecida, as ruas deslizam como que sem intervalos por sobre as inúmeras pontes, por mais alto que se estenda o arco da ponte ele é simplesmente como que um respirar fundo da rua, que não interrompe a continuidade do seu curso. (Veneza, p. 45)

A mudança em Veneza parece não querer acontecer; não há, por assim dizer, uma renovação da vida. Sua beleza não acompanha o desenvolver do "verdadeiro ser" das coisas. E este "verdadeiro ser", em Simmel, é a expressão, como já muitas vezes dito, da unidade íntegra da vida, do não esfacelamento da natureza.

Veneza, enfim, consagra sua artificialidade, sua "petrificação" por meio de seu caráter "sonhador". "A monotonia de todos os ritmos venezianos priva-nos das sacudidelas e dos estímulos que são necessários ao sentimento de plena realidade e aproxima-nos do sonho, em que a aparência das coisas nos rodeia sem as próprias coisas" (*Ibid.*, p. 46) É possível ver, na Veneza de Simmel, o caráter típico da cidade grande moderna, o tipo *blasé* exposto – mesmo não sendo ela o protótipo da clássica cidade "moderna".

Por isso, as impressões sempre uniformes hipnotizam-nos, um ritmo a que estamos expostos em permanência leva-nos ao estado sonolento do irreal. [...] De acordo com as suas próprias leis, a alma, presa no ritmo desta cidade, produz em si o mesmo estado de espírito que a forma estética dela oferece na forma da objetividade: como se só as camadas superiores da alma, que se limitam a captar reflexos, a fruir passivamente, respirassem ainda, enquanto a sua realidade plena permanece à margem como que num sonho indolente. (*Ibid.*, p. 46)

A vida que flui em Veneza é muito mais uma *máscara* de vida. E se em algum momento ela deixa transparecer vida, é sempre uma tal que se confunde com seu

próprio corpo, que às vezes tem a forma de ruas, outras de canais, de modo que esta vida, conforme Simmel, "não pertence nem à terra nem à água" (*Ibid.*, p. 47), mas a algo já não identificável. Esta ambiguidade de Veneza parece desvelar, assim, uma "falta de chão" presente na vida moderna, como um modelo estético referencial do modo de ser de nossos tempos, em que nada é sólido e duradouro. E talvez esta "vida", a que Simmel tanto se refere, não seja nada mais que o sentimento de "encontrar-se em casa", de que sua expressão seja efetivamente o que parte de dentro e então está dentro.

Assim é Florença, que proporciona à alma a segurança magnificamente unívoca de uma terra natal. Veneza, porém, possui a beleza ambígua da aventura que flutua sem raízes pela vida, como uma flor arrancada à deriva no mar, e o fato de ela ter sido e ter permanecido a cidade clássica da *aventure* não é senão a materialização do destino final da sua imagem de conjunto: não poder ser para a nossa alma uma terra natal, mas tão-somente uma aventura. (*Ibid.*, p. 47)

"Não ser uma terra natal", aqui, tem a conotação de não poder dar para o espírito o sossego e a paz que deve dar a síntese das atividades artísticas como que emaranhadas na própria natureza, como que desta fazendo parte, sem destacar-se de sua essência maior – ou a vida que, emaranhada na própria natureza ou seu ritmo, consegue, nela, construir um viver genuíno. Se Veneza, ao contrário de Florença, é a cidade artificial, ela não pode proporcionar uma redenção para a alma, senão apenas o usufruto exterior das objetivações do espírito, do vai e vem da vida que anda como que em um grande sonho, como que em um grande palco. Simmel, portanto, mais do que narrar o que Veneza é, termina mostrando o que ela *reflete*: a máscara de vida que o ser humano mesmo pode chegar [e chega] a criar.

2.3 AS CIDADES MODERNAS

Parece que não faria sentido, para um espírito inquieto como o de Simmel, que se indaga constantemente sobre a natureza do tempo, que seu diagnóstico passasse batido pelos ensinamentos que o fluxo das cidades – aqueles conglomerados que

conformam a ideia do *urbano* – pode brindar. A este respeito, se a cidade histórica italiana serve para Simmel como referência para pensar, acima de tudo, a cultura (apontar alguns contornos que o confronto entre cultura e natureza termina desvelando), as cidades estritamente *modernas* servem como “ponte” para que o autor desnude suas reflexões sobre a técnica e a questão do estilo de vida, oriundas daquela primeira grande problemática.²³ Especificamente, quando trata das cidades de seu tempo, Simmel está interessado em pensar sobre o fundamento psicológico contido nestas criações, o que, mais uma vez, revela a intenção do pensador de interpretar e buscar compreender a dimensão estética da vida e do mundo social, seus movimentos²⁴. Não é, portanto, ao acaso que Simmel inicie sua clássica exposição sobre as grandes cidades²⁵ retomando aquelas discussões sobre o indivíduo que levamos a cabo anteriormente²⁶.

Os problemas mais profundos da vida moderna brotam da pretensão do indivíduo de preservar a autonomia e a peculiaridade de sua existência frente às superioridades da sociedade, da herança histórica, da cultura exterior e da

²³ De fato, a discussão sobre a técnica – aquela que terá lugar, sobretudo, após Simmel – é oriunda da discussão maior sobre a cultura, como de certa maneira procuramos fazer notar. Simmel é, sem dúvidas, um dos maiores responsáveis pela ascensão do debate sobre esta problemática. Para a relação técnica-cultura no pensamento alemão, cf. MALDONADO, T. (Org.) *Técnica y cultura*. El debate alemán entre Bismarck y Weimar. 1. ed. Buenos Aires: Ediciones Infinito, 2002, sobretudo sua *Introdução* ao compilado de textos selecionados. No mais, também é verdadeiro, como bem notou Waizbort (2005), que suas reflexões sobre a vida do espírito nas cidades é uma espécie de prolongamento do capítulo final de sua *Filosofia do dinheiro*, intitulado “O estilo de vida”.

²⁴ Simmel, aqui, como de costume, não está interessado em revelar o que estes espaços são *por si*, quer dizer, os aspectos que denotam sua existência ou seu mero *estar*. Não há, portanto, também com as cidades modernas, da parte de Simmel, um mero relato dos aspectos exteriores destas conformações históricas. Antes, sua ênfase está colocada nas *formas* da vida. E, sob o ponto de vista do *social*, que é o tema que aqui – mais concretamente, poder-se-ia argumentar – se toca, “pode-se dizer que a ênfase de Simmel sobre as *formas* de interação (*Wechselwirkung*) ou socialização (*Vergesellschaftung*) em seu programa para a sociologia – primeiro tentativamente anunciado em 1890 [em seu “*Über sociale Differenzierung*” (SIMMEL, 1890)] – indica um interesse em revelar uma dimensão estética de toda interação social que nós não percebemos imediatamente em nossa vida cotidiana, composta, como ela é, de uma multiplicidade de quadros interacionais diversos e interseccionados.” (FRISBY, 1991, p. 50)

²⁵ Fazemos referência ao texto produzido por Simmel por ocasião da conferência ocorrida em Dresden, na Alemanha, no inverno de 1902/1903, intitulado *As grandes cidades e a vida do espírito*, que, de todas as conferências do evento, fora, segundo Waizbort (2005), a de maior fortuna. Cf. SIMMEL, G. *As grandes cidades e a vida do espírito* (1903). Trad. Leopoldo Waizbort. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 577-591, out. 2005.

²⁶ Cf. sessão sobre a *tragédia da cultura* (1.3 - *O significado da tragédia*).

técnica da vida [...]. Se o século XVIII pode clamar pela libertação de todos os vínculos que resultaram historicamente no estado e na religião, na moral e na economia [...]; se Nietzsche vê a condição para o pleno desenvolvimento dos indivíduos na luta mais brutal dos singulares, ou o socialismo, precisamente na manutenção do nível mais baixo de toda concorrência – em tudo isto atua o mesmo motivo fundamental: a resistência do sujeito a ser nivelado e consumido em um mecanismo técnico-social. (*Cidades*, p. 577)

Na reflexão de Simmel sobre as grandes cidades de sua época – Berlim²⁷ e Viena à frente – bem como sobre a condição da cultura, o autor busca revelar que a compreensão da “interioridade” dos produtos da vida especificamente moderna pressupõe a identificação da relação entre os conteúdos individuais e os supraindividuais que o tempo forma, como também perceber as adaptações da personalidade face às potências exteriores do mundo. Quer dizer, neste caso, a cidade, enquanto objeto de estudo, é definida por Simmel a partir de marcos sociológicos, e não por meros limites territoriais.²⁸

O primeiro elemento notável dos grandes centros modernos, então, para o autor, é a *intensificação da vida nervosa*, que, segundo ele, conformaria como que o caráter psicológico das individualidades destes espaços, causada pelas variações rápidas e ininterruptas das impressões interiores e exteriores da vida. Dar-se-ia um “espichar dos nervos” nas grandes cidades, que geraria, em parte como defesa frente à quantidade de modificações sentidas e vividas, em parte como desgaste de suas energias, um efeito *blasé* no indivíduo, por meio do que tende a se tornar irreativo frente a situações variadas do dia-a-dia [e até mesmo soar antipático, quando talvez

²⁷ É importante lembrar que Simmel passou a maior parte de sua vida em Berlim (56, de seus 60 anos de vida), cidade cujo crescimento na virada do século a elevou à condição de metrópole. Como destaca Frisby (2010), sua população, naquela época, contava dois milhões de habitantes, sendo uma das cidades com crescimento mais rápido na Alemanha desde 1870. Os muros que separavam a cidade de seus arredores foram derrubados em 1868, lembra Waizbort (2000), “simbolizando a queda dos antigos limites da cidade e sua expansão e transformação.” (p. 311) Mais adiante, ressalta: “Na segunda metade do século XIX, Berlim passa pelo processo de transformação de uma cidade-residência a uma moderna aglomeração urbana.” (p. 312)

²⁸ FRISBY, D. *Fragments de la modernidad: Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*. Trad. Carlos Manzano. Madrid: La balsa de la Medusa, 1992.

não o desejo]²⁹. O sujeito da cidade pequena, ao contrário, em meio a revelações e acontecimentos – seja no encontro com pessoas ou no deparar-se com novos objetos e fenômenos – tenderia a reagir de maneira mais enérgica, já que não tem esgotado os recursos anímicos na proporção daquele outro; e, se notássemos bem, argumentaria Simmel, por um motivo bastante simples: “O homem é um ser que faz distinções, isto é, sua consciência é estimulada mediante a distinção da impressão atual frente a que lhe precede.” (*Cidades*, p. 578) Aqui fica evidente a primeira diferença que Simmel encontra entre o espírito das cidades maiores e o espírito das cidades pequenas e meios rurais de nosso tempo. Lá, a vida correria como que em fluxos muito mais enérgicos, frequentes e variáveis; aqui, de maneira mais espaçada, calma e uniforme – ainda que nem *sempre* desta maneira.

Isso, por um lado, denota o caráter intelectualista da vida que os espaços maiores [e o próprio estilo de vida] do tempo tendem a conformar; por outro, a exacerbação do problema do *pathos da distância* – primeiramente levantado por Nietzsche, e resgatado por Simmel³⁰. Frente ao espaço menor, que pulsa, respira e

²⁹ Aqui, um esclarecimento de Simmel sobre o caráter *blasé*: “A essência do caráter *blasé* é o embotamento frente à distinção das coisas; não no sentido de que elas não sejam percebidas, como no caso dos parvos, mas sim de tal modo que o significado e o valor da distinção das coisas e com isso das próprias coisas são sentidos como nulos.” (*Cidades*, p. 581) De forma bastante perspicaz, Simmel mesmo notará que tal traço pode ser muito bem visualizado nas crianças da cidade grande, que, frente a novidades, sejam elas materiais ou do tipo que for, tendem a reagir de maneira menos enérgica que crianças de meios menores e mais tranquilos. Por as coisas estarem mais disponíveis e, sobretudo, mais “à vista” é que, provavelmente, este fenômeno tende a ocorrer.

³⁰ O tema do *pathos da distância* basicamente trata da questão do afastamento de coisas e homens, ou, ao revés, homens e coisas. Isso é dizer: com o avanço da técnica moderna – oriunda daquela objetivação da cultura, discutida mais acima –, de seus resultados práticos (seus produtos exteriores), uma cada vez mais crescente instância de intermediação das coisas foi sendo criada, o que levou, paulatinamente, a afastar o valor genuíno das coisas *das coisas mesmas*. Este fenômeno poderia ser expresso a partir de muitos exemplos da vida cotidiana, mas, com Simmel, o melhor deles parte da significação do dinheiro na vida moderna. Este atua de muitas formas, mas, sobretudo, como já mencionado, como denominador comum entre as transações e operações entre pessoas, como também entre pessoas e coisas (mercadorias, em sua maioria). Neste movimento, cada coisa ou operação deve ser avaliada a fim de adquirir um valor comum conhecido entre todos os pertencentes ao mundo econômico comum. A questão é que, em uma economia monetária avançada, o valor das coisas tende a ser reduzido a *valor de meio*, e cair seu *valor de fim*. As coisas, nesta dimensão, são medidas conforme uma lógica extremamente objetiva, exterior, que não vê cor nem ânimo por trás dos eventos e produtos particulares. Aquele “*das coisas mesmas*”, portanto, podem ser as próprias pessoas, as quais podem estar mais afastadas ou próximas umas das outras, conforme a frequência e o estado da vida coletiva. Este assunto, no mais, sem dúvidas mereceria um cuidado próprio que, aqui, infelizmente não podemos dar. Sobre o fundamental desta discussão, no entanto, cf. o ensaio de FRISBY, D. *The Aesthetics of Modern Life: Simmel's Interpretation*. In: FRISBY, D. (Ed.) *Georg Simmel: Critical Assessments*. Vol. III. London: Routledge, 1991, especialmente as partes I e II, de onde extraímos algumas destas reflexões.

vive em torno ao *ânimo*, as grandes cidades seriam o lugar do entendimento; não um entendimento qualquer – pois é claro, dever-se-ia argumentar, nos espaços menores também há “entendimento” –, mas aquele ligado às camadas mais profundas da consciência, que apenas o afastamento do que é mais próximo, do que efetivamente conforma a personalidade, pode propiciar. E um dos aspectos da intelectualidade é mesmo tornar possível “a aproximação ao que é mais remoto.”³¹ O sujeito da cidade maior, de acordo com Simmel, além de estar muito menos envolto a experiências que pressuponham comoção e aquele revolver interior, típico das cidades pequenas e interioranas, deve, para se proteger das alterações mais intensas e ininterruptas que a vida lhe impõe, guardar-se junto ao órgão psíquico menos sensível, e proteger-se – não com o *ânimo*, mas com o entendimento. Segundo o autor:

As impressões persistentes, a insignificância de suas diferenças, a regularidade habitual de seu transcurso e de suas oposições exigem por assim dizer menos consciência do que a rápida concentração de imagens em mudança, o intervalo ríspido no interior daquilo que se compreende com um olhar, o caráter inesperado das impressões que se impõem. (*Cidades*, p. 578)

A pergunta pela existência deve [ou *deveria*] aparecer aqui de uma maneira arrebatadora – pois, como bem observa Cacciari, o “problema da Metrópole [ou da cidade grande], como um problema da relação entre a existência moderna e suas formas, é o ponto a partir de onde toda a filosofia de Georg Simmel é desenvolvida.”³² Neste sentido, qual pode ser a relação do escrito de Simmel sobre as grandes cidades e a vida do espírito com sua filosofia da cultura? Se o sujeito da cidade grande está envolto em exterioridades muito intensas e violentadoras, seria correto dizer que a *vida* – pujante e reclamadora – está mais presente nas cidades menores e espaços rurais (no popular “interior”)? Em caso afirmativo, o que poderia haver nestes espaços para que sejam os arautos da vivência genuína? A cultura nasce *nestes* ou

³¹ FRISBY, D. Social space, the city and the metropolis. In: FRISBY, D. *Simmel and Since: Essays on Georg Simmel's Social Theory*. London: Routledge, 2010 [1992], p. 76.

³² CACCIARI, M. *Architecture and Nihilism: On the Philosophy of Modern Architecture*. Trad. Stephen Sartarelli. New Haven: Yale University Press, 1993, p. 3.

em outros espaços? São perguntas inevitáveis, porém difíceis de ser respondidas.³³ De qualquer maneira, Simmel estava certo que, dos elementos conformadores da vida moderna, eram, ambos, o intelectualismo e a economia monetária, dois dos mais fundamentais.

Ambos, entendimento e economia monetária, teriam em comum o fato de sua operacionalidade depender da construção objetiva da cultura e sua manutenção. Nesta medida, quanto mais objetivo é o estado de coisas de um dado local ou esfera, menos a individualidade pautada pela personalidade deve estar presente, e, em proporção inversa, mais atuante devem ser a economia baseada na impessoalidade – como a monetária – e as investidas do espírito intelectual. Respeito a isso, Simmel dirá que “o homem pautado puramente pelo entendimento é indiferente frente a tudo que é propriamente individual, pois do individual originam-se relações e reações que não se deixam esgotar com o entendimento lógico” (*Cidades*, p. 579).

Em suma, aparentemente, para o autor – o que estas relações e fenômenos dos grandes centros, em oposição às cidades pequenas e ao interior, deixam transparecer –, o fundamental seria ver o seguinte:

Todas as relações de ânimo entre as pessoas fundamentam-se nas suas individualidades, enquanto que as relações de entendimento contam os homens como números, como elementos em si indiferentes, que só possuem um interesse de acordo com suas capacidades consideráveis objetivamente. (*Ibidem*)

Um dos motivos para isso acontecer, segundo Simmel, seria por a economia monetária estar completamente difusa, especialmente na cidade grande, tendo padronizado os sujeitos ao servir de denominador comum para os valores estabelecidos pelo homem, fazendo esmaecer as distinções qualitativas encontradas nas coisas: em tal ambiente, o núcleo destas, sua incomparabilidade

³³ “Não há espírito [*Geist*] realmente desenvolvido fora [*beyond*] do ‘tipo metropolitano’, fora da *Grossstadt*”, dirá Cacciari (1993, p. 4). “É o espírito, não o indivíduo, que, *da necessidade*, habita a Metrópole.” E conclui: “Esta é a razão objetiva para a Metrópole.” (*Ibidem*) Esta leitura, apesar de não responder nossas questões, fornece-nos pistas para interpretar de maneira mais correta as ideias do autor berlinense.

qualitativa, seu valor próprio *independente de monetarização*, é corroído. Segundo Simmel, conforme já apontamos anteriormente, a divisão do trabalho cumpriu e cumpre papel preponderante para esta situação. Se, por um lado, com ela e com a especialização sempre cada vez mais intensa no âmbito das trocas comerciais, o freguês ganhou mais opções de compra e liberdade de escolha, por outro, perdeu-se o laço fundamental entre produto e espírito, encoberto pelo papel que a máquina passou a exercer na vida – primeiramente restrita a um pequeno grupo, depois distribuída em forma de mercadoria.³⁴

Precisamente na medida de sua expansão, a cidade oferece cada vez mais as condições decisivas da divisão do trabalho: um círculo que, mediante a sua grandeza, é capaz de absorver uma variedade extremamente múltipla de realizações, ao mesmo tempo em que a concentração dos indivíduos e sua luta pelo cliente coagem o singular a uma especialização das realizações, na qual ele não possa ser tão facilmente desalojado por um outro. O decisivo é que a vida citadina metamorfoseou a luta com a natureza por obtenção de alimento em uma luta entre os homens, de sorte que o ganho que se disputa não é concedido pela natureza, mas sim pelos homens. Pois nisso atua não somente a fonte mencionada da especialização, mas também uma mais profunda: aquele que oferece precisa tratar de criar necessidades sempre novas naqueles que corteja. (*Cidades*, p. 586-587)

"Aqui, o essencial no terreno da psicologia econômica é que nas relações mais primitivas se produz para o cliente que encomenda a mercadoria, de modo que produtor e freguês se conhecem mutuamente." (*Ibid.*, p. 579) Difícil saber, no entanto, se é o caráter intelectualista da vida que ocasiona a economia monetária, ou se é o sentido contrário o verdadeiro. "Seguro é apenas que a forma da vida na cidade grande é o solo mais frutífero para essa interação", o que, para Simmel, se comprova com um exemplo bastante explícito:

³⁴ Simmel argumenta, em sua *Filosofia do Dinheiro*, que tal fenômeno não é outra coisa que a inversão da série teleológica da vida, ou seja, a preponderância dos meios sobre os fins; diz ele: "a periferia da vida, as coisas fora de sua espiritualidade, se converteram nas dominantes de seu próprio centro, é dizer, de nós mesmos." (*FD*, p. 575) Com isso, em suma, "[...] o ser humano se afasta de si mesmo, e entre ele e o que lhe é mais próprio, mais essencial, se interpõe uma montanha intransponível de coisas mediadas, avanços, habilidades e desfrutes técnicos." (*Ibid.*, p. 577) Aqui reside centralmente o problema da técnica, na forma como é discutido por Simmel em sua filosofia da cultura. Neste trabalho, apenas apontamos sua direção, sem aprofundá-lo.

"no decurso de toda a história inglesa, Londres nunca foi considerada o coração da Inglaterra, mas frequentemente seu entendimento e sempre sua bolsa!" (*Ibidem*), dirá ele, fazendo referência a um historiador inglês da constituição.

Para Simmel, as condições da cidade grande são tanto a causa como a consequência de que o espírito moderno tenha se tornado mais e mais um espírito contábil, o que vai de encontro com a ideia de uma economia monetária cada vez mais fortalecida.

Ao ideal da ciência natural de transformar o mundo em um exemplo de cálculo e de fixar cada uma de suas partes em fórmulas matemáticas corresponde a exatidão contábil da vida prática, trazida pela economia monetária. Somente a economia monetária preencheu o dia de tantos seres humanos com comparações, cálculos, determinações numéricas, redução de valores qualitativos a valores quantitativos. (*Ibid.*, p. 580)

E é bastante compreensível que estes espaços sejam o reduto do cálculo e da exatidão, uma vez que, para equilibrar e manter viva sua lógica de vida, o indivíduo da cidade grande precisa estar coordenado de maneira precisa com os outros, definir fixamente seus movimentos e escolhas. Certamente, se viver distanciado dos elementos que possibilitam sua comunicação e interação nos espaços maiores – os relógios, o celular, o meio de transporte, etc. –, tenderá a se encontrar em uma grande solidão, ao passo que dificilmente conseguirá manter-se sintonizado com os movimentos do espírito, que demandam sempre mais e mais trocas; além disso, "aqui, como sempre, não é de modo algum necessário que a liberdade do ser humano se reflita em sua vida sentimental como um sentir-se bem."³⁵ (*Ibid.*, p. 585) Neste caso, é válida a ideia: "O bom, o grande, o elevado, o espiritual se dá à custa do mal."³⁶ "O [indivíduo] moderno", portanto, de forma perspicaz Waizbort observará, "é indiferente ao passado e ao futuro."³⁷ "A aceleração da velocidade da vida na cidade

³⁵ Justifica-se, aqui, o comentário de David Frisby sobre a exposição das grandes cidades de Simmel: "[...] o que torna a análise de Simmel da metrópole tão relevante para o estudo da modernidade", diz ele, "é sua ênfase sobre a esfera de circulação e troca, não meramente de dinheiro e commodities, mas também de grupos sociais e indivíduos, uma intersecção dinâmica de círculos sociais." (FRISBY, 2010, p. 73)

³⁶ TORRES, S. M. Simmel o la autoconsciencia de la modernidad. In: SIMMEL, G. *El individuo y la libertad*. Barcelona: Ediciones Península, 2001, p. 29-30.

³⁷ WAIZBORT, L. *As aventuras de Georg Simmel*. 1. Ed. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 332.

grande é tamanha, que o moderno não tem tempo para parar; tudo transcorre tão rapidamente que ele só pode viver aquele momento, e o que passou está perdido."³⁸

As relações e oportunidades do habitante típico da cidade grande costumam ser tão variadas e complicadas, e, sobretudo: mediante a acumulação de tantos homens, com interesses tão diferenciados, suas relações e atividades engrenam um organismo tão complexo que, sem a mais exata pontualidade nas promessas e realizações, o todo se esfacelaria em um caos inextricável. Se repentinamente todos os relógios de Berlim andassem em direções variadas, mesmo que apenas no intervalo de uma hora, toda a sua vida e tráfego econômicos, e não só, seriam perturbados por longo tempo. [...] Assim, a técnica da vida na cidade grande não é concebível sem que todas as atividades e relações mútuas tenham sido ordenadas em um esquema temporal fixo e supra-subjetivo. (*Ibid.*, p. 580)

Todas estas influências costumam provocar, como se vê, alterações no conteúdo anímico dos indivíduos, que, não resta dúvida, influenciam o sentido e o estilo de vida. O que estes traços da cidade grande fazem, por um lado, é facilitar a exclusão daqueles outros que impendem sobre a vida das pessoas com uma força interior, que se manifestam por meio de impulsos mais irracionais, instintivos e soberanos. Assim, entre o caráter da vida intelectual e econômica, mais presente nos grandes espaços, e a vida mais calma e fluida das comunidades menores, estaria aquele aspecto da vida que quer determinar-se a partir de si, ou seja, que quer, sob quaisquer circunstâncias, enfrentar ao universal como quem enfrenta a um monstro. Daí o ódio apaixonado pela cidade grande, dirá Simmel, "de naturezas como Ruskin e Nietzsche – naturezas que encontram o valor da vida não naquilo que é atribuível igualmente para todos, mas sim no que é peculiar e não esquemático, e nas quais, portanto, brotam da mesma fonte tanto o ódio contra a economia monetária como contra o intelectualismo da existência." (*Ibid.*, p. 581)

Para o plano da vida, o fenômeno geral da *objetividade* – outro nome que poderíamos dar para a predominância da cultura objetiva sobre a cultura subjetiva na vida social –, claramente presente nas grandes cidades, traz diversas

³⁸ *Ibid.*, p. 331-332.

consequências: por um lado, estimula-se um caráter “defensivo” ou reservado em seu indivíduo típico³⁹, ao passo que também se propulsiona, devido a todos os estímulos externos e possibilidades abertas, um individualismo improvável de ser alcançado e observado em outros espaços menores e menos agitados. Se o desejo da liberdade é ver-se livre de amarras da vida, então os grandes centros – e hoje poderíamos pensar: o multiculturalismo (sem dúvidas um símbolo da força destes espaços) –, com a dispersão do reconhecimento direto entre as pessoas e de seus laços culturais, permitem que o sujeito seja respaldado por uma massa objetiva de coisas – pessoas incluídas – que possibilitam a ascensão da liberdade em um nível inimaginável na cidade pequena⁴⁰. Por isso, dirá Cacciari: “Levado até suas últimas conclusões, o processo da realização do espírito [*Vergeistigung*] é o mesmo que aquele da intensificação da vida nervosa [*Steigerung des Nervenlebens*].”

Assim chegamos à primeira definição precisa sobre a função da metrópole [ou da grande cidade]: ela dissolve a individualidade em uma corrente de impressões, reintegrando-as, precisamente em virtude de sua constituição, em um processo geral de realização do espírito [*Vergeistigung*]. Em seu primeiro estágio de evolução, a metrópole desloca a individualidade de sua fixidez conservadora; o processo iniciado por esta vontade desviante da necessidade conduz ao pensar dialético [*dialectical reasoning*], que governa, mensura e dirige as relações

³⁹ “A atitude espiritual dos habitantes da cidade grande uns com os outros”, dirá Simmel, “poderia ser denominada, do ponto de vista formal, como reserva.” Na sequência, esclarece a ideia: “Se o contato exterior constante com incontáveis seres humanos devesse ser respondido com tantas quantas reações interiores – assim como na cidade pequena, na qual se conhece quase toda pessoa que se encontra e se tem uma reação positiva com todos –, então os habitantes da cidade grande estariam completamente atomizados interiormente e cairiam em um estado anímico completamente inimaginável. Em parte por conta dessa situação psicológica, em parte em virtude do direito à desconfiança que temos perante os elementos da vida na cidade grande, que passam por nós em um contato fugaz, somos coagidos àquela reserva, em virtude da qual mal conhecemos os vizinhos que temos por muitos anos e que nos faz frequentemente parecer, ao habitante da cidade pequena, como frios e sem ânimo. Decerto, se não me engano, o lado interior dessa reserva exterior não é apenas a indiferença, mas sim, de modo mais frequente do que somos capazes de perceber, uma leve aversão, uma estranheza e repulsa mútuas que, no momento de um contato próximo, causado por um motivo qualquer, poderia imediatamente rebentar em ódio e luta.” (*Cidades*, p. 582-583)

⁴⁰ Sem dúvidas, poderíamos ampliar o escopo da análise simmeliana para *idades de fluxos e trocas maiores ou menores* – ao invés de *idades pequenas e cidades grandes* –, uma vez que, mesmo em cidades com menos de 100 mil habitantes, em função, sobretudo, do *turismo*, cada vez mais disseminado contemporaneamente, percebemos muitas vezes estas características e traços apresentados por Simmel para a cidade grande de seu tempo.

sociais, o interesse (*inter-esse*) da grande cidade.⁴¹

Segundo Simmel, no ambiente esparso da cidade grande ou da metrópole, ao mesmo tempo em que tende a adotar uma postura de reserva frente a situações do cotidiano – como a do sujeito que, ao esperar o ônibus, olha para o horizonte como se estivesse distanciado de tudo que o cerca⁴² –, o indivíduo também pode lançar-se no grande fosso aberto pela cultura objetiva.

Essa reserva [...] aparece contudo novamente como forma ou roupagem de um ser espiritual muito mais geral da cidade grande. Ela garante precisamente ao indivíduo uma espécie e uma medida de liberdade pessoal, com relação à qual não há nenhuma analogia em outras situações. [...] Na medida em que o grupo cresce – numericamente, espacialmente, em significação e em conteúdos de vida –, então justamente afrouxa-se a sua unidade interior imediata; a pregnância da delimitação originária frente aos outros se atenua mediante relações mútuas e conexões. Ao mesmo tempo, no grupo que agora cresceu, o indivíduo ganha liberdade de movimento para muito além da delimitação inicial, invejosa, e ganha uma peculiaridade e particularidade para as quais a divisão do trabalho dá oportunidade e necessidade. (*Ibid.*, p. 583-584)

⁴¹ CACCIARI, M. *Architecture and Nihilism: On the Philosophy of Modern Architecture*. Trad. Stephen Sartarelli. New Haven: Yale University Press, 1993, p. 6. É preciso enfatizar, aqui, que este é o pensamento de um comentador de Simmel, é dizer, não expressa exatamente as ideias deste autor, senão *pensa* com elas. Para nós, parece forçoso dizer que o processo que Cacciari chama de "realização do espírito" (*Vergeistigung*) seja o mesmo que "a intensificação da vida nervosa" (*Steigerung des Nervenlebens*), uma vez que o primeiro faz parte de um contexto histórico-conceitual em que "a vida nervosa" não está ainda exatamente presente. Este último aparecerá, sobretudo, a partir de meados do século XIX. No caso Alemão, para fins deste século e início do XX. Fica, no entanto, registrada sua observação, sem ser de todo precipitada, uma vez que a ideia de "espírito" ainda compõe (e em nossa opinião *engloba*) o significado das dinâmicas da vida citadina contemporânea moderna.

⁴² Waizbort (2000) detalha bem esta experiência típica encontrada nas cidades, em função da lógica de transportes e da dinâmica da vida moderna. O que acontece, segundo ele, é que "tempo e espaço se industrializam. Trata-se de um novo mundo de imagens", ressalta. "Por isso os modernos as deixam fluir, como se não tomassem conhecimento delas. É isto que ocorre no interior dos meios de transporte públicos. O indivíduo se vê em uma situação de proximidade enorme e relativamente demorada frente a outros, mas são tantos, e a cada vez variáveis, que lhe é impossível manter contato com eles. Eles permanecem estranhos: algo distante que está próximo. E a cidade grande transforma o contato com o estranho na experiência mais corriqueira. Cada passageiro está preocupado com os seus negócios, com a sua vida. Cada um deles se volta para o seu mundo interior, enquanto o exterior corre freneticamente." (p. 324) Esta é uma definição bastante rica do fenômeno, que denota, por seu turno, a grande *técnica* que a vida, *na modernidade*, terminara encetando.

Outra observação muito interessante de Simmel sobre a cidade grande, que diz respeito a sua sociologia, logra ampliar ainda mais o escopo da análise, além de facilitar nossa compreensão sobre a problemática exposta: “[Na cidade grande]”, diz ele,

o tráfego, em comparação com a cidade pequena, exhibe uma preponderância enorme do ver outras pessoas sobre o ouvir [...] – sobretudo pelos meios públicos de transporte. Antes da criação dos ônibus, trens e bondes no século XIX, os homens não estavam absolutamente em condições de poder ou precisar se contemplar mutuamente por minutos ou mesmo horas sem falar entre si.⁴³

Por isso, concluirá:

O caráter mais enigmático do homem que só é visto em comparação com o que só é ouvido [...] contribui seguramente para o problema do sentimento moderno da vida, para o sentimento de desorientação na vida como um todo, para o sentimento de isolamento e para que as pessoas estejam rodeadas de todos os lados por portas fechadas.⁴⁴

Lembra ainda o autor que “em geral aquilo que nós vemos em um homem é interpretado por aquilo que nós ouvimos dele, enquanto o inverso é muito mais raro. Por isso aquele que vê sem ouvir é muito mais confuso, perplexo e inquieto do que aquele que ouve sem ver.”⁴⁵ Não podemos deixar de indagar o que pensaria Simmel sobre outras formas de preponderância do ver sobre o ouvir de hoje, como aquela da internet e dos meios de comunicação de massa em geral. Apesar de se escutar, efetivamente, muitas coisas nestes meios, a verdade é que um ouvir *distante* é o que geralmente está presente, ou, como diria Simmel, um “ver sem escutar”, um “fazer parte sem ser integrante”. No máximo o que se tem é um falso diálogo, uma máscara de interação e comunicação. É uma comunicação de uma via, *que vai ao externo*, porque ao externo pertence – não ao subjetivo. Quando navegamos na internet,

⁴³ SIMMEL, 1908, p.727 apud WAIZBORT, 2000, p. 321.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 321-322.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 321.

assim – como para fazer um paralelo a este fenômeno –, é como se submergíssemos no metrô citadino, com o qual, após instantes, terminamos em lugares distantes, completamente diferentes de onde partimos, sem, no entanto, ser possível tomar parte de cada elemento ou processo por trás do mecanismo mediador criado, seja para o transporte ou para o fim que for. Esta situação, que está em estreita sintonia com o problema da técnica e do estilo de vida, poderia ser problematizada ainda de inúmeras outras maneiras.

Do dito até aqui, se fôssemos comparar a cidade moderna com a cidade de outros tempos, notaríamos, certamente, grandes diferenças. A vida típica da cidade medieval e antiga, muito mais restritiva ao singular, tanto do ponto de vista do afloramento interior quanto exterior da personalidade, sem dúvidas causaria um aperto ou sufocaria o indivíduo moderno. Ao contrário de nossa época, em que as coisas encontram-se, por assim dizer, “prontas”, a cidade pré-moderna, como sabemos, não constituía um espaço de predomínio da cultura material sobre a individual, especialmente por a máquina ainda não ser a grande responsável pela propulsão dos produtos intercambiáveis.⁴⁶ A cidade antiga, por sua vez, especialmente aquela da Grécia de Sófocles e Sócrates, encarnava um tipo de vida em que o cidadão era pobre em conforto e conveniências, porém rico por uma ampla variedade de experiências, desde a artística até a mercantil, da democrática à educativa, da esportiva à religiosa. A vida do espírito, naquelas condições, proporcionava constante estímulo intelectual e o surgimento de personalidades que podiam entregar tudo de si, elevando a natureza humana junto às atividades da pólis e sua arquitetônica a uma estatura plena. No mais, os feitos da pólis helênica, como bem observou Mumford⁴⁷, dependiam, acima de tudo, do cidadão, antes que da

⁴⁶ Aqui, seguramente, caberia um comentário importante de Lewis Mumford (2012). Segundo ele, inicialmente, a cultura só pôde florescer e se tornar *histórica* pelo valor que os documentos e os registros começaram, paulatinamente, a ter; ao se expandir cada vez mais, com as experiências já não podendo ser transmitidas *simplesmente* de geração para geração, a informação, pouco a pouco, sobretudo a partir da abertura moderna, foi se tornando fundamental na vida do homem, servindo de amparo para gerações vindouras. Por meio de suas estruturas históricas, de suas marcas espirituais, especialmente através da literatura e da arte, o homem civilizado foi sendo formado, em um movimento citadino que permaneceu sem mudanças radicais em sua forma até pelo menos o século XVII.

⁴⁷ MUMFORD, L. *La ciudad en la historia: sus orígenes, transformaciones y perspectivas*. Trad. Enrique Luis Revol. La Rioja: Pepitas de calabaza ed., 2012 [1961].

cidade, da resolução *local* dos conflitos e não da vaga promessa ou do estabelecimento de contratos distantes.

Nessa direção, a antiga pólis parece ter possuído inteiramente o caráter de cidade pequena. A ameaça constante de sua existência por inimigos próximos e longínquos possibilitou aquela coesão rígida na relação política e militar, aquela fiscalização do cidadão pelo cidadão, aquele ciúme do todo diante do singular, cuja vida peculiar era mantida em tal medida em um nível baixo, que o máximo que ele tinha como compensação era o despotismo com relação a sua casa. A enorme mobilidade e agitação, o colorido único da vida ateniense explica-se talvez pelo fato de que um povo de personalidades formadas de modo incomparavelmente individual lutava contra a pressão interna e externa constante de uma cidade pequena desindividualizadora. Isso resultou em uma atmosfera de tensão, em que os mais fracos foram submetidos e os mais fortes foram estimulados às mais apaixonadas provas de si mesmos. E precisamente por isso ocorreu em Atenas aquele florescimento que se precisa designar, sem se poder circunscrevê-lo com exatidão, como o "universalmente humano" no desenvolvimento espiritual de nossa espécie (*Cidades*, p. 584-585)

O que distingue, não há dúvidas, a cidade moderna da pré-moderna é a predominância da cultura objetiva sobre a subjetiva. Se na cidade antiga teria surgido e sido desenvolvido o "universalmente humano" na história de nossa espécie, com a cidade moderna esta instância universal se viu finalmente abarcada por dois tipos de individualismo que passaram a moldar o viver coletivo, os quais, aos olhos de Simmel, conformam a história interior e exterior de nossa época. Enquanto o século XVIII teria sido o palco do clamor por liberdade e igualdade – o que designa fortemente a ideia da formação do "homem universal" em cada singular –, o século XIX, avançando naquela liberalização e independência, e já com a divisão econômica do trabalho estabelecida, teria sido o lugar da busca pela distinção individual, é dizer, da busca pela incomparabilidade qualitativa e pela unicidade de *cada* indivíduo. "A função das cidades grandes", então – sustentará Simmel –, "é fornecer o lugar para o conflito e para as tentativas de unificação dos dois [tipos de individualismo]" (*Ibid.*, p. 589), pela razão de que suas condições peculiares geram

oportunidades e estímulos para que ambos se desenvolvam. A história da cultura e da tragédia, portanto, seguramente não poderá ser devidamente compreendida sem que a natureza do individualismo moderno seja esclarecida. Sabemos, *com Simmel*, que ele é provido pelas relações quantitativas da grande cidade.

3. INTERPRETAÇÕES EM TORNO À FILOSOFIA E À CONTRIBUIÇÃO DE SIMMEL

Segundo Georg Lukács, talvez um dos mais proeminentes alunos de Simmel, este fora, "sem dúvida nenhuma, a figura de transição mais importante e mais interessante de toda a filosofia moderna."¹ Mas isso, para o pensador húngaro, revelaria ao mesmo tempo sua grandeza e seus limites. Simmel "foi grande por estimular, mas não por educar" – defendia². Nesta medida, não é preciso muito esforço para ver que Lukács, apesar de reconhecer em seu mestre sua eminência, em grande medida desconfiava do *conteúdo* de sua filosofia. Fizera, por outro lado, questão de ressaltar: "[Simmel] é o verdadeiro filósofo do impressionismo."³

Todo impressionismo é, em sua essência, uma forma de transição e, a esse título, rejeita o fechamento, a modelagem final imposta pelo destino ou impondo-se a ele – não por princípio, mas por incapacidade de chegar a tanto [...]. O impressionismo sente e avalia as grandes formas rígidas, prometidas à eternidade, como violências feitas à vida, à sua riqueza e à sua policromia, à sua plenitude e à sua polifonia; ele não cessa de glorificar a vida e pôr toda forma a seu serviço. Mas, com isso, a essência da forma torna-se problemática.⁴

Ser impressionista seria negar a sistematização do pensamento, não construir uma obra acabada e, neste sentido, não deixar discípulos. Tão verdadeira quanto possa ser a ideia, no que concerne ao legado de Simmel, questionaríamos: será ela importante, ou, antes bem, deveria interferir no fundamental de sua contribuição? Afeta ou anula uma construção teórica o fato de seu *estilo* não se adequar a um modelo "convencional" de se desenvolver ideias?

Não há como negar que a obra de Simmel não é das mais fáceis de ser sintetizada ou apresentada, não pela falta de clareza nas exposições – há quem argumente que sim –, mas por seu claro caráter diversificado e fragmentário. Nesta

¹ LUKÁCS, G. Posfácio à memória de G. Simmel. [1918]. In: SIMMEL, G. *Filosofia do Amor*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 201.

² *Ibidem*.

³ *Ibid.*, p. 202-203.

⁴ *Ibid.*, p. 203.

medida, a verdade é que “sua fenomenologia da cultura fornece uma base não-fundacionalista para a investigação cultural que não permite que as questões de significado sejam eclipsadas pela análise estrutural.”⁵ Assim, se logrou desenvolver uma rica e nuançada filosofia da cultura – ao menos sobre isso seus mais fervorosos críticos estão de acordo – não foi porque simplesmente escreveu sobre a *ideia* ou o conceito de cultura, mas porque, dos mais variados símbolos do cotidiano (situações, marcas, registros, eventos), logrou extrair as expressões do tempo, a modernidade *como modernidade*.

Nada, de fato, parecia escapar ao olhar atento do pensador. Com respeito a seu método, seria válido o que certa vez dissera outro aluno seu, Siegfried Kracauer: “O centro da essência do homem é acessível mesmo através da menor porta lateral.”⁶ E, sem dúvidas, Kurt Wolff tem razão quando afirma: “A relação de Simmel com as coisas parece ter sido tão íntima quanto sua relação com as ideias.”⁷ Tal forma de enxergar o mundo não é um fato menor. Para Adorno, o pensador fora “o primeiro a realizar o retorno da filosofia aos objetos concretos.”⁸ E não poderia ser possível falar da cultura, ao que tudo indica, sem descrever o que a conforma e o que sempre a conformou: a vida social, a vida de relações entre homens e coisas, ou seja, sua *interação*. Assim, por exemplo, buscando esclarecer o método particular da *Filosofia do dinheiro* de Simmel, Frisby destacava que, então, estava “justificado – também em filosofia – tomar como ponto de partida os detalhes insignificantes da realidade social, seus ‘fragmentos fortuitos’, já que são a chave para compreender o conjunto da realidade social.”⁹

⁵ GOODSTEIN, E. Style as Substance: Georg Simmel's Phenomenology of Culture. In: *Cultural Critique*, n. 52, 2002, p. 231.

⁶ KRACAUER, S. Georg Simmel. In: KRACAUER, S. *The mass ornament: Weimar Essays*. Trad. Thomas Y. Levin. Cambridge: Harvard University Press, 1995 [1963], p. 237.

⁷ WOLFF, K. H. Introduction. In: SIMMEL, G. *The Sociology of Georg Simmel*. Trad. WOLFF, K. H. Glencoe: The Free Press, 1950, XX.

⁸ ADORNO, T. W. 1974, p. 558 apud HABERMAS, 1996, p. 406. Depois de Simmel, muitos pensadores seguiram seus passos, como o próprio Adorno. Segundo Rüdiger (2004), esta fora uma mudança “que se tornou canônica para todos os descontentes com o palavreado improdutivo da epistemologia” (p. 77), mudança que estivera presente, por exemplo, nos trabalhos de Walter Benjamin, Siegfried Kracauer e Ernst Bloch, para citar alguns nomes importantes.

⁹ FRISBY, D. Introducción. [1978]. In: SIMMEL, G. *Filosofía del dinero*. Madrid: Capitán Swing, 2013, p. 13.

No entanto, não faltaram críticas (uma breve revisão na literatura especializada permite vê-lo) exatamente ao *método* de Simmel, mesmo sabendo que, ao final, este talvez seja um dos aspectos menos relevantes, mais desviantes, de sua contribuição. Parece sempre ter incomodado o fato de Simmel não ter desenvolvido um sistema de filosofia, não ter restringido as ideias a pilares fundantes, a partir dos quais outros estudiosos pudessem construir uma base, um "domínio do saber". Mesmo Kracauer (1995), grande estudioso do pensador, em um longo comentário sobre ele, deixou apenas claro, a julgar pelo conteúdo transmitido, que o que importa ser visto e discutido sobre Simmel é seu método, não suas ideias.

Seja como for, a verdade é que, como lembra Habermas, "Simmel representa um tipo *diferente*."¹⁰ Não podemos ter dúvida que, ao invés da forma, optara pela vida. Por isso, talvez, seu legado intelectual estaria, desde sempre, fadado ao incerto ou ao controverso. Mas ele sabia disso; e, sem tom de arrependimento, escreveu:

Sei que irei morrer sem herdeiros espirituais (e é bom que seja assim). Meu espólio é como uma herança em dinheiro vivo, que é dividida entre muitos herdeiros: cada um converte a sua parte em alguma aquisição de acordo com a sua natureza, de modo que não se pode enxergar a sua proveniência daquele espólio.¹¹

Parece-nos, apesar disso, que o fato de escolher a vida em detrimento da forma tem mais a ver com sua visão filosófica do que com a competência para lograr transmitir suas ideias. Neste sentido, Simmel poderia até mesmo chegar a ser considerado como um dos precursores daquilo que veio a ser chamado, mais tarde, de movimento pós-moderno.¹² Neste caso, se bem é verdade que este diz respeito a uma série de novas implicações em torno ao método científico, também aponta para

¹⁰ HABERMAS, J. Georg Simmel on Philosophy and Culture: Postscript to a Collection of Essays. *Critical Inquiry*, 2/3, 1996, p. 405.

¹¹ SIMMEL apud WAIZBORT, 2005, p. 590.

¹² De fato, Deena and Michael A. Weinstein (1994) sustentarão o seguinte: "Simmel é um antecipador do pós-modernismo, apresentando um pensamento contemporâneo àquele do pós-modernismo. Isto é, Simmel é um pósmodernista antecipado ao discurso." (p. 127) Já Elizabeth Goodstein (2002) argumentará: "Sua filosofia modernista incorpora uma perspectiva histórica em torno do que se convencionaria chamar, junto ao declínio das metanarrativas, de *insights* pós-estruturalistas." (p. 229)

uma nova forma de ver as incursões da vida moderna. Simmel é um “pensador de transição” justamente por ter notado, nas escaramuças do tempo, as feições que conformam seu espírito – bastaria lembrar, como fizera Maffesoli¹³, que, para Simmel, a metrópole e a cidade grande são o lugar tanto da luta quanto da reconciliação do indivíduo com seu meio exterior, com as forças da cultura que constantemente o desafiam. Aqui, caberia lembrar o que certa vez dissera Frisby: “O interesse [de Simmel] no mundo das coisas mundanas não era com o intuito de *celebrar* a superfície da existência cotidiana”¹⁴.

Para as reflexões subsequentes, sem embargo – e aqui vamos ao essencial – , o mais pleno de consequências das intuições simmelianas parece ter sido o seguinte: “*O universo cultural é levantado pelos homens, ainda assim cada indivíduo o encara como um mundo que nunca fez.*”¹⁵

Peter Kyslan lembra que, quando “hoje em dia lê-se e pondera-se sobre o legado de Simmel, pode-se encontrar a tragédia da cultura na vida.”¹⁶ Nossa vida vai avançando de tal maneira que, cada vez mais, nos vemos afastados de nossas criações objetivas e, por fim, estas vão se impondo a nós como se fossem fenômenos independentes, de origem desconhecida. “Integrando a crescente independência do mundo objetivo, o desenvolvimento da ciência e da tecnologia modernas impõe-se ao homem como se se tratasse de um fenômeno da natureza.”¹⁷

Simmel possui, como já vimos, uma teoria da alienação cultural, que, conforme bem notara Frisby, “à primeira vista, parece muito próxima a do jovem Marx”, porque, em certa medida, antecipa “a discussão [...] dos *Manuscritos de Paris* [...] (não descobertos até a década de 1930) e alguns aspectos da teoria da reificação de

¹³ Cf. MAFFESOLI, M. G. Simmel: Modernité et Post-modernité. In: RAMMSTEDT, O.; WATIER, P. G. *Simmel et les Sciences Humaines*. Actes du Colloque G. Simmel et les sciences humaines 14-15 septembre 1988. Paris: Méridiens Klincksieck, 1992, p. 154-155.

¹⁴ FRISBY, D. Modernity, postmodernity and things. In: FRISBY, D. *Simmel and Since: Essays on Georg Simmel's Social Theory*. London: Routledge, 2010 [1992], p. 118; destaque nosso.

¹⁵ COSER, L. A. *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*. 2. ed. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977, p. 192; destaque nosso.

¹⁶ KYSLAN, P. What is Culture? Kant and Simmel. In: *Con-Textos Kantianos*. International Journal of Philosophy, n. 4, nov. 2016, p. 165.

¹⁷ GARCIA, J. L. Sobre as origens da crítica da tecnologia na teoria social: Georg Simmel e a autonomia da tecnologia. In: *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, 2007, p. 313.

Georg Lukács [...]."¹⁸ No entanto, há algo de particular na teoria de Simmel que, a nosso juízo, antes que rivalizar, aprofunda Marx.

Como vimos ao longo deste trabalho, para Simmel, o movimento alienante que a cultura termina produzindo teria relação, sobretudo, com a intelectualização da vida e a crescente presença da economia monetária na vida coletiva. O essencial da intuição é revelar que as relações pessoais tendem a se tornar cada vez mais funcionais à medida que a cultura expande suas elaborações, seus produtos exteriores. Nesta leitura, a cultura é não apenas responsável por elevar o homem ao centro da vida universal, senão é, ela mesma, promotora de grandes perigos para a própria humanidade. A este respeito, a divisão do trabalho seria a grande responsável de que a cultura dos indivíduos se afaste cada vez mais da cultura objetiva – o lado *exterior* das criações espirituais. Tal fenômeno mostra que a alienação (dos indivíduos) não diz respeito apenas a seu afastamento dos produtos culturais, que cada vez adquirem maior autonomia relativa em relação à cultura subjetiva, senão à própria separação do trabalho dos trabalhadores, que cada vez se encontram mais envolvidos em um mundo de coisas e se convertem, eles mesmos, em mercadoria. O afastamento dos meios de produção do trabalhador é um sintoma deste processo mais amplo de alargamento entre as culturas que, paradoxalmente, a própria cultura termina evocando.

Aí está centrada a questão da tragédia da cultura, de onde se extrai a tese maior, em nossa opinião, do pensamento de Simmel: na época moderna, com o avançar da cultura e de seu lado objetivo, as coisas e as pessoas – e cada vez mais, quanto mais entranhado o espírito moderno está na vida humana em geral –, no todo, se separaram.¹⁹ Aqui, é válido, mais uma vez, seu esclarecimento. Diz o autor:

Se a divisão do trabalho foi entendida, até agora, como uma especialização das atividades pessoais, a especialização dos objetos também contribuiu para situar estes àquela distância do sujeito que aparece como autonomia do objeto, é dizer,

¹⁸ FRISBY, D. Introducción. [1978]. In: SIMMEL, G. *Filosofía del dinero*. Madrid: Capitán Swing, 2013, p. 24.

¹⁹ Cf. SIMMEL, G. *Filosofía del dinero*. Madrid: Capitán Swing, 2013, p. 548.

como incapacidade do sujeito de assimilar este último e submetê-lo a seu próprio ritmo. (FD, p. 546)

A lógica de constante diferenciação dos processos culturais teria levado, ao ver de Simmel, a uma lógica própria de avanço e refinamento dos produtos da cultura, o que, em última instância, teria dificultado – e hoje isso se observa com bastante nitidez – sua compreensão por parte dos indivíduos. Não que estes não possam usá-los. É para isso, factualmente, que os produtos na era da cultura tornada objetiva são feitos. Não há, entretanto, de maneira geral, aquele contato genuíno que conforma a substancialidade entre produto e espírito, entre construtor e obra, que dirá entre consumidor e produto. Os exemplos para o fenômeno são diversos: pensemos, por exemplo, em um edifício contemporâneo, que, para ser levantado, depende da força de variados e múltiplos indivíduos, como, mais ainda, da disponibilidade de máquinas. Uma vez construído, vale mais a obra finalizada do que o que nela rebate de espiritual, sua *história* – ou *histórias*, se se quer. Por vezes, vale apenas o fato de ela existir, uma vez que tende a ser vista, no fim, como produto e não como obra.²⁰

Diria Simmel: "A grande maioria dos produtos de nossa criação espiritual contém dentro de sua significação uma certa quota que não criamos." (*Tragédia*, p. 96) Em função deste "desnível" entre cultura subjetiva e cultura objetiva, torna-se difícil – senão impossível – de o homem encontrar o caminho que o levaria "da unidade fechada à unidade desenvolvida", pois, conforme Simmel, é preciso que o indivíduo passe por estações exteriores para conformar sua cultura.

Para Georg Simmel, criador da expressão [tragédia da cultura], a modernidade colocou ao alcance das massas refinamentos de vida e comodidades que, vistos mais de perto, nada têm a ver com a cultura, na medida em que os homens não têm como extrair deles meios de melhor proverem seu modo de ser, de se

²⁰ Aqui, poder-se-ia evocar, claramente, a discussão de Marx sobre o sentido do trabalho em seus *Escritos econômico-filosóficos*. Lá, ressaltava: "A desvalorização do mundo dos homens [*Menschenwelt*] cresce em proporção direta com o aumento do valor do mundo das coisas [*Sachenwelt*]." Para ele, tal "fato simplesmente mostra que o objeto que o trabalho produz, seu produto, permanece, frente a ele, como algo estranho, como um poder independente do produtor." Isto revelaria, por fim, "a objetivação do trabalho." (MARX, 1974, pp. 323-324)

cultivarem.²¹

Com isso, podemos entender também por que, para Simmel, o "caráter automático da máquina moderna é o resultado de um fracionamento e uma especialização das matérias e das energias, já começados muito antes." Portanto, no que diz respeito ao papel da máquina em nossa vida cotidiana, argumentará:

Ao converter-se em totalidade e ao realizar uma parte cada vez maior do trabalho, a máquina aparece como um poder autônomo frente ao trabalhador, quem, por sua vez, não é uma personalidade individualizada, senão o realizador de uma atividade objetivamente determinada. [...] Enquanto a ferramenta indiferenciada é, de fato, um mero prolongamento do braço, a especializada ascende já à pura categoria do objeto. (FD, p. 546-547)

Ao que um comentador seu complementaria:

A ferramenta é, assim, pensada aqui de maneira abrangente: ela não diz respeito somente à produção material, mas é também capaz de gerar consequências ou acontecimentos imateriais, de modo que seu conceito compreende todo tipo de instituições, como o Estado, as formas jurídicas e os cultos religiosos. Isso resulta, por fim, em uma concepção *técnica* – em sentido amplo – de cultura, tida fundamentalmente como um conjunto de ferramentas.²²

A explicação para o fenômeno, de certa maneira, brinda-nos David Frisby, na sua *Introdução à Filosofia do dinheiro*: "Em termos mais gerais, o indivíduo se distancia não apenas do contexto cultural mais amplo, senão também dos aspectos mais íntimos da vida cotidiana." Conforme nos esclarece a partir das reflexões de Simmel, ressaltará: "três razões para isso."

²¹ RÜDIGER, F. *Theodor Adorno e a crítica à indústria cultural: comunicação e teoria crítica da sociedade*. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 121.

²² BUENO, A. Posfácio: Simmel e os paradoxos da cultura moderna. In: BUENO, A. (Org.) *O conflito da cultura moderna e outros escritos*. São Paulo: Editora Senac, 2013a, p. 170.

A primeira é o drástico aumento na quantidade absoluta dos produtos disponíveis, o que Simmel chama de "diferenciação concorrente", e que alcança seu ponto culminante nas lojas de "tudo a cinco centavos" e nas "máquinas caça-níqueis". A segunda é a "diferenciação consecutiva" das mercadorias, tal e como se manifesta na moda. A terceira é a pluralidade de estilos com que o indivíduo se enfrenta como entidades objetivas.²³

Assim, a esta altura, devemos recordar uma das intuições mais profundas e derradeiras de Simmel, que, de certa maneira, marca de forma inequívoca o que o diferencia de outros pensadores que procuraram compreender a cultura moderna. Segundo ele, o "*caráter fetichista* que Marx confere aos objetos econômicos à época da produção de mercadorias constitui apenas um caso especial, modificado", de um "destino geral de nossos conteúdos culturais." (*Tragédia*, p. 98) O destino geral a que Simmel faz referência diz respeito ao crescimento contínuo dos produtos da cultura, cujos conteúdos – e aqui lembramos mais uma vez o que já tratamos no capítulo sobre a *tragédia* (ver 1.2), e mesmo sobre as *idades* – encontram-se "na situação paradoxal [...] de terem sido criados por sujeitos e destinarem-se a sujeitos, mas, seguirem, na forma intermediária da objetividade, uma lógica de desenvolvimento imanente e com isso se distanciarem tanto de sua origem como de sua finalidade." (*Ibidem*).

Conforme Habermas, o que o pensador de Berlim buscava era justamente "descobrir o mecanismo que explica por que esta cultura objetiva cada vez mais distanciada é inevitável; e ele o localizou fortemente na mediação do dinheiro." De fato, Simmel nos mostra que a economia moderna possui um caráter *mecânico*. Fora por este motivo que o autor, em sua *Filosofia do dinheiro*, "transferiu o conceito de cultura do nível da criação cultural para o processo da vida societal e material como um todo." Assim, "a sociedade, também, se depara com a alma como um componente da cultura objetiva."²⁴ Daqui também que o que para alguns (como Lukács) "é a raiz do sistema coisificado e coisificante das relações capitalistas, para

²³ FRISBY, D. Introducción. [1978]. In: SIMMEL, G. *Filosofía del dinero*. Madrid: Capitán Swing, 2013, p. 27.

²⁴ HABERMAS, J. Georg Simmel on Philosophy and Culture: Postscript to a Collection of Essays. *Critical Inquiry*, 2/3, 1996, p. 409.

Simmel seja 'um aspecto'"²⁵: "A conversão do trabalho em mercadoria é somente um aspecto do amplo processo de diferenciação, que separa os conteúdos isolados da personalidade, a fim de situá-los frente a ela como objetos, com determinação e movimentos próprios.'" (FD, p. 542 apud TORRES, 2001, p. 30)²⁶

Talvez aqui, justamente, a razão para que Simmel enfatize, em sua inquirição sobre a modernidade, muito mais a "economia monetária" do que o "sistema capitalista". Parece claro que para o pensador é mais importante refletir sobre como o indivíduo *vive* (dimensão ontológica) do que sobre como o indivíduo é *administrado* (dimensão econômica). Para ele, o problema maior do tempo estaria na inversão de meios e fins (na inversão da série teleológica da vida), no fato de o homem ter transformado o dinheiro no fim *último* da vida. Deveríamos saber, no entanto, que "o dinheiro não tem, por seu conteúdo, relação nenhuma com os fins isolados que nos ajuda a alcançar." É dizer: "O dinheiro se situa, de maneira indiferente, por cima dos objetos, já que, entre outras coisas, o que o separa destes é o momento do intercâmbio"; assim, "o que o dinheiro facilita, como totalidade, não é a posse do objeto, senão o intercâmbio mútuo de objetos." (FD, p. 238)

Sua principal inquietação, portanto, não estaria em questionar a administração do que está, senão a *forma* mesma de tal administração – sua razão de ser. Uma administração (economia²⁷) monetária só poderia levar à própria ruína do homem. A este respeito, a passagem do dinheiro como *substância* para o dinheiro como *função/valor* é o que teria incitado à ascensão da cultura e, por fim, a sua

²⁵ TORRES, S. M. Simmel o la autoconsciencia de la modernidad. In: SIMMEL, G. *El individuo y la libertad*. Barcelona: Ediciones Península, 2001, p. 30.

²⁶ A continuação da discussão sobre as implicações destas duas formas de ver o movimento do espírito moderno nos levaria muito longe. Bastaria marcar, aqui, que, para Simmel, dá-se, em função da lógica do tempo (que, em seu sentido imanente, continuamente afasta as coisas dos próprios seres humanos), uma espécie de alteração na *psique* dos homens. É dizer, uma nova forma de individualidade aparece com a ascensão da cultura, vindo a alterar-se, ao correr dos séculos, com a emancipação da própria cultura de si mesma – discutimos isso brevemente na sessão sobre a *tragédia*.

²⁷ É importante lembrar que o termo *economia* deriva das palavras gregas *oikos* e *nomos*, que significam, respectivamente, *casa* e *lei/administração/gerenciamento*. Portanto, uma *administração da casa* (eco-nomia), no sentido original da ideia, nada mais é do que a própria *administração*.

própria tragédia.²⁸ Simmel faz questão de ressaltar que o dinheiro, na era dos grandes fluxos – por isso enxergou a grande cidade como um de seus centros privilegiados –, atua “como meio dos meios, como a técnica da vida exterior, sem a qual as técnicas concretas de nossa cultura não teriam se manifestado.” (FD, p. 578)

No interior dessa antropologia teleologicamente fundamentada, o meio e sua forma avançada, a ferramenta, são vistos como característicos da posição do ser humano no mundo e, nesse sentido, como seu símbolo. Da ação voltada a fins até o meio, do meio à ferramenta, da ferramenta ao dinheiro, cada elo da cadeia contém, desenvolve, expressa e simboliza, de modo mais elevado e mais puro, o significado e as potencialidades inscritas nos elos anteriores.²⁹

Se fôssemos, então, sumarizar o que isso significa, diríamos: “Para Simmel, as formas da vida moderna refletem necessariamente o não-realizável, ainda assim, indestrutível desejo de significado que anima a existência humana em uma era de desencantamento radical.”³⁰ Pois, se bem é verdade que estas formas terminam, por assim dizer, sufocando os indivíduos, a vida, entretentes, busca expressar-se e ser. Como já havíamos argumentado mais acima, a vida não “morre” com Simmel; de fato, uma leitura atenta do autor mostrará que seu diagnóstico do tempo moderno leva em consideração as formas em que a vida busca se expressar em meio às formas rígidas da cultura. A respeito disso, um comentador de Simmel – trazendo sua teoria para os dias atuais – lembrará o seguinte: “o triunfo da vida sobre as formas culturais representa aquele lado da modernidade que aparece na expressão subjetiva cada vez mais direta: a erosão das formas de polidez, a tendência a atalhos na comunicação, a confusão de gêneros, a libertação da sexualidade, e similares.” No que faz questão de ressaltar: “Manter estas duas ordens de desenvolvimento em vista [a da tragédia da cultura e a da ascensão da vida – nas brechas que o tempo

²⁸ Simmel trata do tema [do desenvolvimento histórico do dinheiro] em uma larga passagem de sua *Filosofia do dinheiro*. Cf. SIMMEL, G. *Filosofía del dinero*. Trad. Ramón García Cotarelo. Madrid: Capitán Swing, 2013 [1900], pp. 182-227.

²⁹ BUENO, A. Posfácio: Simmel e os paradoxos da cultura moderna. In: BUENO, A. (Org.) *O conflito da cultura moderna e outros escritos*. São Paulo: Editora Senac, 2013a, p. 171.

³⁰ GOODSTEIN, E. Style as Substance: Georg Simmel's Phenomenology of Culture. In: *Cultural Critique*, n. 52, 2002, p. 231.

mesmo conforma], considerando-as como ponto de partida, seria começar a fazer justiça à profundidade da interpretação simmeliana da cultura moderna."³¹

Com respeito a esta ordem de coisas que a modernidade enceta, Simmel concluirá:

A necessidade prática de afastar de nós o objetivo por meio da interpolação de uma ordem instrumental é a que, provavelmente, originou a ideia do futuro – assim como a capacidade da memória originou a do passado – e, desta maneira, emprestou sua extensão e sua limitação ao sentimento vital do homem, isto é, ao sentimento de encontrar-se na linha divisória entre o passado e o futuro. (FD, p. 238)

Tal conclusão nos remete para o que aparenta ser o grande entrave, por assim dizer, no caminho do homem para superar a tragédia; exatamente: a interpolação dos instrumentos. A intuição final simmeliana, de fato, aponta para o problema da técnica – não sendo sem motivo que o autor navegue entre a *filosofia* e a *sociologia*.

Quanto a isso, cabe dizer que os caminhos deixados por Simmel possibilitam novas inflexões que, mesmo após o longo século XX, ainda reclamam ser feitas. Simmel percebera, como se ressalta, o contínuo afastamento dos indivíduos das coisas, no sentido de que os objetos – ao menos até o início do século XIX, ele lembra – estavam muito mais estreitamente vinculados à personalidade, por meio do que se constatava uma maior liberdade frente a eles. "Se estamos condenados a servi-los," concluirá então, "estes objetos são o que experimentamos como se fossem as forças do inimigo."

Assim como a liberdade não é algo negativo, senão a extensão positiva do Eu sobre os objetos que cedem frente a ele, do mesmo modo, ao contrário, somente é objeto para nós aquilo onde nossa liberdade tropeça, é dizer, aquilo com o que nos encontramos em relação sem poder assimilá-lo a nosso Eu. O sentimento de ser violentado pelas coisas exteriores, que nos assalta na vida moderna, não é somente a consequência, senão também a causa de que aquelas apareçam frente a nós como objetos autônomos. (FD, p. 547-548)

³¹ LEVINE, D. Revisitando Georg Simmel. Trad. Markus Hediger. In: *Sociologia&Antropologia*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, abr. 2015, pp. 42-43.

“O sentimento contemporâneo de que as tecnologias estão refazendo o nosso corpo e mente, de que somos criadores e criaturas da tecnologia, [...] é sem dúvida expressão de uma verdade atemporal da cultura”, como lembrará Francisco Rüdiger.³² A este respeito, se estivermos dispostos a entender e avaliar nossa situação, enquanto sujeitos, seria fundamental – prosseguirá este – observar a grande inovação de nosso tempo:

No período que precede nossa era, o progresso dos meios técnicos só era buscado onde a obtenção de resultados se revelava difícil ou impossível à habilidade humana. Acreditava-se que a perfeição, embora devesse ser procurada, era um ideal inatingível para os seres humanos, apenas podia ser contemplada. A liberdade de ação humana, onde havia, estava associada ao sentimento de que seu exercício sem freio era injusto, possuía limites naturais e, portanto, o sentido de um terror, manifesto na idéia segundo a qual nem tudo é permitido.³³

“Georg Simmel”, porém, “não chegou a elaborar o conceito de cultura tecnológica”, embora tenha sido “um dos primeiros a perceber como o princípio da máquina começou a suplantar o projeto humanista e a se tornar um valor universal.”³⁴ Não cabia a Simmel, no entanto, ao que tudo indica, levar adiante esta problemática. Ficara a cabo de pensadores posteriores – que, não por acaso, viriam a ser chamados de “filósofos da técnica” – seu aprofundamento³⁵. Como bem

³² RÜDIGER, F. A tragédia da cultura na era da técnica: Georg Simmel. In: *Intexto*, Porto Alegre: UFRGS, v.1, n. 5, jan./jun. 1999, p. 7.

³³ *Ibid.*, p. 7-8.

³⁴ *Ibid.*, p. 8.

³⁵ Um dos melhores textos, a nosso juízo, para mostrar a relação do pensamento de Simmel com a crítica da tecnologia na teoria social posterior é o de José Luís Garcia (Cf. GARCIA, J. L. Sobre as origens da crítica da tecnologia na teoria social: Georg Simmel e a autonomia da tecnologia. In: *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, 2007, p. 287-336). Lá, Garcia, além de fornecer um apanhado geral sobre a influência de Simmel, busca mostrar seu visionarismo, “ainda que embrionário, concernente ao tema da ciência e da tecnologia modernas na sociedade industrial e metropolitana.” (p. 287) Para ele, é possível afirmar que o autor carrega o papel de “precursor da reflexão sobre o mundo moderno como sociedade tecnológica e, em particular, como primeiro formulador da tese da autonomização da tecnologia.” (*Ibid.*, p. 288) “Evidentemente, a tecnologia marcou sempre presença no pensamento moderno”, dirá ele, “mas o que pode ser designado como o *problema da tecnologia* permaneceu opaco, pelo menos, até a geração de teóricos sociais da passagem do século XIX para o século XX.” (*Ibid.*, p. 289) Entre aqueles que, de uma maneira ou de outra, dentro da problemática da

ressaltara Rüdiger: "A consciência da nova era só veio quando os maquinismos tecnocientíficos começaram a povoar o cotidiano do homem com bens de consumo, nas primeiras décadas do século XX."³⁶ Simmel, ainda assim, fora inovador – e, sem isso, o conteúdo das investigações levadas a cabo posteriormente dificilmente seria o mesmo³⁷ – em perceber que o progresso técnico, em nossa época, termina sendo "estimado, sem mais, como progresso cultural"³⁸, embora, na maioria das vezes, não o seja. Geralmente, na realidade, e sobretudo contemporaneamente, vê-se o seguinte: "Mesmo quando o progresso tecnológico promove a procura de novos fins, estes fins destinam-se a tornar-se meios desse progresso tecnológico." "É por esta razão", dirá Garcia, "que a ilusão da tecnologia é danosa e invisível, e tanto mais ameaçadora quanto opaca, pois, na interpretação de Simmel, a tecnologia passa a ser a finalidade da vida."³⁹ Tal observação termina, por fim, dando sentido à toda a teoria da cultura de Simmel, que, como se sabe, culmina na identificação da "gradual destituição dos fins e das metas pelos meios e pelos trajetos." (*Crise*, p. 104) "Muito do que Simmel discute relativamente à esfera da cultura", portanto, "pode ser alargado para a interrogação sobre a tecnologia."⁴⁰

Se para o espírito alemão, sobretudo à época de Simmel, o conceito de civilização indicava um valor, mas apenas de segunda categoria⁴¹, isso parece ter

técnica, terminaram influenciados pelo pensamento simmeliano, contam certamente Max Weber, José Ortega y Gasset, Martin Heidegger, Lewis Mumford, Max Horkheimer, Theodor Adorno e Herbert Marcuse. A lista, no entanto, certamente se estenderia.

³⁶ RÜDIGER, F. A tragédia da cultura na era da técnica: Georg Simmel. In: *Intexto*, Porto Alegre: UFRGS, v.1, n. 5, jan./jun. 1999, p. 8.

³⁷ Talvez por esta razão Lukács (1993) tenha afirmado que "a nova filosofia, por mais resolutamente que se afaste da posição última de Simmel, nunca poderá passar ao largo de suas constatações filosóficas." (p. 206-207) E Lewis Coser (1977), tratando de sua influência e legado, ressaltado: "Não seria exagero dizer que praticamente nenhum intelectual alemão, desde os anos 1890 à Primeira Guerra Mundial e depois, conseguiu escapar do empuxo poderoso de Simmel a partir de suas habilidades retóricas e dialéticas." (p. 199)

³⁸ SIMMEL, G. A crise da cultura. [1916]. In: BUENO, A. (Org.) *O conflito da cultura moderna e outros escritos*. São Paulo: Editora Senac, 2013a, p. 103. Doravante, o presente ensaio será citado, no corpo do texto, como *Crise*.

³⁹ GARCIA, J. L. Sobre as origens da crítica da tecnologia na teoria social: Georg Simmel e a autonomia da tecnologia. In: *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, 2007, p. 320.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 292.

⁴¹ Cf. ELIAS, N. *O processo civilizador*. Volume 1: uma história dos costumes. Trad. Ruy Jungmann. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011 [1939], p. 23.

relação com o fato de que, a fins do século XIX, mudanças muito repentinas na *forma* como os homens lidavam com os produtos que o mundo em formação gerava aconteceram. Por isso Simmel chegará a dizer: "O mais penoso [...] é que [...] todas estas coisas, formando grupos tão variados, nos são indiferentes, pelas razões próprias da economia de mercado, da gênese impessoal e da fungibilidade simples." A grande indústria, a este respeito, não seria apenas indutora de uma cada vez mais ampla disponibilidade de produtos, senão criadora de novas relações e direcionamentos em torno ao trabalho e seu significado. Para Simmel, tais modificações trariam consequências tanto para as condições de vida quanto para as formas de manifestação e crença social. Por isso, dizia: "o homem contemporâneo está tão rodeado de coisas impessoais que cada vez deve-lhe ser mais próxima uma concepção da ordem vital antiindividualista, assim como a ideia da oposição a esta." (FD, p. 548) Aqui, indagamos em que medida uma ordem de coisas como esta – qual seja, a de um mundo de objetos culturais autônomos – não poderia conduzir a humanidade a posições político-sociais cada vez mais extremas e radicais, devido a sua estruturação objetiva.⁴²

Se há uma inversão na série teleológica da vida, para Simmel, a *técnica* assume o lugar do fim. Neste sentido, o cultivo do homem teria levado a si mesmo a esquecer fins maiores que os próprios desejos, que as vontades do Eu. A criatura humana colocara no lugar de grandes doutrinas o poder da razão, e os desígnios de sua história estariam vinculados a isso⁴³. No que diz respeito à história particular alemã, o autor marcará:

O poderio material mais elevado e as relações mais vitalizadas com o mundo prático, que a Alemanha desfrutou desde 1870, ocasionaram o que se poderia denominar um fortalecimento do sentido da realidade. A tendência positivista, que, para ser preciso, já tinha se manifestado nas ciências naturais, se tornou muito geral, – a tendência a conceber como o objeto próprio do esforço

⁴² As experiências do século XX são prova de que a pergunta vem a calhar.

⁴³ Simmel chegará a observar que o declínio do Cristianismo teria legado a inúmeras almas, em nosso tempo, o anseio por um fim, o que representaria não só a essência teleológica da criatura humana, mas a abertura de uma nova era, a era da técnica (no que tange a Simmel, poder-se-ia bem dizer: *do dinheiro*).

intelectual somente aquele em que coisas materiais se mostram a nossos sentidos, com a renúncia de todo esforço para chegar aos significados mais profundos das coisas através da reflexão ou através de processos espirituais ainda mais profundos.⁴⁴

A tragédia se dá (surge e acontece) pela objetivação da cultura, em que o conteúdo cultural das coisas (aqui incluídas as ações humanas) é transformado em espírito objetivo. Este, por sua vez, "não é outra coisa que a materialização do conhecimento objetivado."⁴⁵ Como vimos, para Simmel, quanto mais desenvolvido for um dado espaço social, mais tenderá a apresentar traços da cultura objetiva.⁴⁶ Por isso, não é sem propósito sua análise das grandes cidades, bem como dos movimentos da vida e da estética das cidades antigas. Todas elas funcionam como

⁴⁴ SIMMEL, G. Tendencies in German Life and Thought since 1870. [1902]. In: FRISBY, D. (Ed.) *Georg Simmel: Critical Assessments*. V. 1. London: Routledge, 1994, p. 23. Mais adiante, no mesmo texto, Simmel complementara a ideia com uma relevante observação: "Agora, na prática científica, o mero ajuntamento dos fatos e o evitamento de pontos de vista mais elevados e mais gerais denotam um estágio da externalização naturalista, – aquela deificação da experiência, [...] que pode ser tida como a mais acessível e segura, na medida em que não há agora nem mesmo um que não admita que a experiência seja importante e indispensável. A este respeito, a internalização e a espiritualização, de um ponto de vista oposto, não tem procedido a partir de uma negação da experiência, mas de um *insight* sobre o fato de que neste corpo de conhecimento, aparentemente objetivo, aparentemente apenas espelhando com precisão a realidade externa, estão ocultas um grande número de ideias e assunções que são de forma alguma derivadas da observação dos fenômenos naturais, senão, pelo contrário, foram introduzidas a elas pelo espírito observador, – já que sem tais assunções estes fenômenos constituiriam somente um caos sem sentido, uma multitude de impressões sensíveis desconexas. De fato, Kant reconheceu isso há mais de cento e vinte anos atrás, e o aprofundamento crítico das ciências naturais se encontra no renovado estudo de Kant iniciado nos anos setenta. Foi visto, então, que as noções de força, causação e substância, como também aquelas de vida, evolução e conexão de corpo e alma eram de um caráter inteiramente enigmático, eram noções que tínhamos formado para interpretar os fenômenos, mas que foram muito além de qualquer coisa concreta e apreciável aos sentidos. Viu-se que o átomo e o mecanismo dos processos exteriores eram hipóteses de trabalho que, de fato, nos auxiliavam no cálculo dos fenômenos, mas que não poderiam, de forma alguma, descrever ou clarificar sua real natureza. Além disso, deve ser assinalado o seguinte: a ciência natural e, em larga medida, também a filosofia, durante as últimas décadas, têm sido materialistas; é dizer, elas não apenas estavam convencidas de que todos os processos materiais devem ser explicados através da hipótese de causas puramente materiais, até a exclusão total de tudo o que era espiritual ou transcendental, mas também de que os fenômenos da consciência eram, no fundo, nada mais do que processos mecânicos complicados que sucediam no córtex de nosso cérebro." (*Ibid.*, 24-25)

⁴⁵ FRISBY, D. Introducción. [1978]. In: SIMMEL, G. *Filosofía del dinero*. Madrid: Capitán Swing, 2013, p. 26.

⁴⁶ Da mesma forma, argumentará Simmel, "[...] a grandeza e a importância de um grupo social costuma aumentar tanto mais quanto menos são apreciadas a vida e o interesse de seus membros como indivíduos" (*FD*, p. 222)

peças privilegiadas para se pensar a cultura e o espírito moderno.⁴⁷

Tão importante quanto possa ser este rigoroso diagnóstico da anomia e da alienação cultural, limitar-se, no entanto, a ele, pontuará Levine, "é esquecer o outro lado do modo de compreender de Simmel, invariavelmente 'dialético'."⁴⁸ Mas qual seria, afinal, a grande contribuição de Simmel para a leitura do mundo moderno? Qual pode ser o legado deixado por ele, apesar da insistência no aspecto assistemático de sua filosofia?

Segundo Levine, "[...] todos os autores clássicos oferecem modelos e metáforas com os quais captar a natureza daquele contexto social e cultural, historicamente sem precedentes, que nós tipicamente denominamos 'modernidade'."⁴⁹ Com Simmel não é diferente. Aliás, como dirá Habermas, "para Simmel, as membranas do espírito da época estavam largamente expostas."⁵⁰

A verdade é que a riqueza de seu pensamento se espalhou pelos mais diversos tipos intelectuais, como pelas mais variadas vertentes do pensamento.

As teorias sociais que são construídas como diagnósticos dos tempos e que – partindo de Weber – conduzem, por um lado, via Lukács a Horkheimer e Adorno, e, por outro, via Freyer a Arnold Gehlen e Hmut Schelsky, todas bebem na fonte da filosofia da cultura simmeliana.⁵¹

⁴⁷ Sem dúvida, não é só na cidade grande ou na metrópole, como já argumentamos acima, que, em épocas como a nossa, as facetas do espírito objetivo aparecem com intensidade elevada. Centros menores também tendem a reproduzir a lógica dos espaços mais movimentados. O espírito objetivo, ousaríamos dizer, tende a se espalhar cada vez mais à medida que os fluxos interativos ficam mais intensos e diversificados.

⁴⁸ LEVINE, D. Simmel as Educator: On Individuality and Modern Culture. In: FRISBY, D. (Ed.) *Georg Simmel: Critical Assessments*. Vol. II. London: Routledge, 1991, p. 357. Goodstein (2002) ponderará: "Atendendo a ambos os lados da dialética cultural da modernização, a fenomenologia cultural de Simmel trata as formas da vida moderna tanto de maneira empírica – como manifestações da especialização, mecanização e mercantilização que acompanham o processo de racionalização – como simbolicamente – como forma de expressão da liberdade e da individualidade única. Seu método de leitura, assim, situa a experiência subjetiva tanto histórica quanto filosoficamente sem tornar o significado estático." (p. 230)

⁴⁹ *Ibid.*, p. 350.

⁵⁰ HABERMAS, J. Georg Simmel on Philosophy and Culture: Postscript to a Collection of Essays. *Critical Inquiry*, 2/3, 1996, p. 405.

⁵¹ *Ibid.*, p. 410-411.

Goodstein vai mais longe para enfatizar:

A distinta e largamente desconsiderada contribuição de Simmel precisa ser escrita dentro da história intelectual – ou, antes bem, da genealogia – do modelo de cultura que ganhou influência no século vinte, o modelo que efetivamente fez embaçar as fronteiras entre a pesquisa científica humanista e social. A intuição de Simmel sobre a modernização cultural como um processo através do qual as pessoas crescem cada vez mais dependentes de estruturas cujos significados últimos elas não podem avaliar ou mesmo compreender, ecoa na influente intuição de seu amigo Max Weber sobre o processo de racionalização que “desencanta” o mundo, dissolvendo todos os valores substantivos herdados e transformando o processo do avanço científico e tecnológico em um fim em si mesmo. Através de seu aluno Georg Lukács, Simmel impetrou na Escola de Frankfurt uma visão da racionalidade e seu correlato, a objetividade, como o meio problemático da existência social moderna. Como vimos, a explicação de Simmel da relação entre racionalidade instrumental e mal-estar subjetivo antecipa os ensinamentos da teoria crítica.⁵²

“A sociologia filosófica de Simmel e sua estratégia de reflexão sobre a significância histórica e psicológica da economia monetária, de fato, teve uma influência importante sobre a Escola de Frankfurt.”

Entretanto, Simmel abordou as manifestações da modernidade de uma maneira que constitui uma crítica implícita de seus sucessores, lendo fenômenos do dia a dia tais como a moda ou o tempo em relógio [*time clock*] não como cifras da alienação, mas como formas de vida, nas quais sujeitos modernos vivem historicamente dilemas epistêmicos e éticos específicos.⁵³

Portanto, não fora exatamente da maneira como Simmel enxergava o mundo que autores importantes subsequentes fizeram uso de sua teoria. Os contornos

⁵² GOODSTEIN, E. Style as Substance: Georg Simmel's Phenomenology of Culture. In: *Cultural Critique*, n. 52, 2002, p. 229.

⁵³ *Ibid.*, p. 230.

inéditos de eventos do século XX, sobretudo as guerras e ditaduras, em sua maior parte amparadas por equipamentos tecnológicos avançados, fizeram com que determinados pensadores arriscassem novos palpites sobre a condição da vida coletiva humanitária. Para Goodstein:

A fenomenologia da cultura de Simmel [...] interpreta, tanto histórica quanto filosoficamente, os efeitos subjetivos da modernização sem sucumbir ao fatalismo da tese da sociedade totalmente administrada, que arruinou as incursões de Adorno e Horkheimer em sua análise da cultura contemporânea.⁵⁴

Sem dúvida alguma, para além de sua elaboração sobre o distanciamento entre cultura subjetiva e objetiva, que desemboca na tese da *tragédia da cultura*, o que foi e ainda é influente da contribuição de Simmel é sua descrição fenomenologicamente precisa da lógica de vida moderna, que aparece de uma forma mais bem acabada e sistematizada no capítulo final de sua *Filosofia do dinheiro* intitulado *O estilo de vida*. Se escrita há mais de cem anos, ainda hoje é válida para nos mostrar que muitas das manifestações da vida social moderna são fruto de um certo *modo* de vida, não de uma mera condição circunscrita em um só lugar e época. "Portanto, uma sociologia relacional com raiz estética, como a simmeliana, conserva sua potência crítica na medida em que compõe imagens que relacionam o que a sociedade continua separando."⁵⁵

Como sabemos, o grande palco das transformações do tempo moderno é aquilo que se convencionou chamar *Ocidente*, de onde, ao fim, emergiram os contornos da dialética moderna. Para nós, Simmel reclama ser lido por notar algo sutil inscrito nas dinâmicas da vida contemporânea. Segundo ele:

O pensamento, a laboriosidade, a habilidade, através de sua crescente encarnação em configurações objetivas, livros e mercadorias, alcançaram a

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ WEGELIN, L. *El fundamento estético de la perspectiva relacional: Georg Simmel como pensador crítico*. In: *Digithum*, n. 19, jan. 2017, p. 9.

possibilidade do automovimento, frente a qual o progresso moderno em meios de transporte é somente sua realização ou manifestação. (FD, p. 548)

Para Simmel, há, portanto, uma mobilidade impessoal, que, no todo, governa a vida moderna. Justamente, o principal divisor de águas entre determinadas teorias progressistas do século XX parece situar-se na intermediação do reconhecimento de uma materialidade histórica que conforma a vida e do reconhecimento de um processo, por assim dizer, oculto – porque metafísico – que rege os movimentos do espírito. Até o final do século XIX, parte da intelectualidade acreditou que a roda da história conduziria o homem a uma ordem de coisas mais igual, em que a opressão seria, com isso, extinguida – e não está assegurado (e nem poderia estar) que isso não irá acontecer. Fato é que, passados mais de um século, ainda parece verdadeira a ideia de que “toda história, por mais que trate de coisas muito visíveis, unicamente tem sentido e é compreensível como história de interesses, sentimentos e laços.” (FD, p. 550) Esta, por sua vez, não parece ser uma intuição qualquer. Ela bate de frente com teses e orientações práticas deterministas que negam o caráter psicológico das relações intersubjetivas; tentando, portanto, desmistificar a ideia de que as escolhas e direcionamentos humanos sejam produtos *mentais* (o que, *ai sim*, tornaria aquela hipótese das relações de vontades e desejos infundada).

Em aparência, a dialética que Simmel constrói envereda somente para o lado trágico desta relação, que surge a partir da própria cultura. Se esta entra em crise, porém, como ele mesmo ressalta em um famoso ensaio de 1916⁵⁶, é proporcionado sempre mais uma vez o clima para que a vida se rearticule e busque saídas em meio às intempéries do tempo. Esta visão é consentânea com a ideia de que “as partes [da vida social ou de qualquer conformação histórica] constituem uma totalidade relativa, não uma absoluta.” E esta, se pensada não como apologia à luta de todos contra todos, mas como intuição (pedagógica) de que a vida, *por mais objetiva que ela seja ou tenha se tornado*, acontece *no aqui e no agora, no estar-com*, então temos que concordar com Goodstein quando afirma que nela “repousa, talvez, a

⁵⁶ Cf. SIMMEL, G. A crise da cultura. [1916]. In: BUENO, A. (Org.) *O conflito da cultura moderna e outros escritos*. São Paulo: Editora Senac, 2013a, p. 101-117.

contribuição mais significativa de Simmel para o estudo contemporâneo da cultura."⁵⁷

Desse modo, encontramos em Simmel não apenas uma preocupação explícita entre sujeito e objeto, mas entre sujeito-sujeito, as relações entre os homens em meio às relações entre objetos de troca. Por isso, entendemos ser sua análise fundada em premissas ontológicas, éticas e epistemológicas.⁵⁸

Com isso em mente, será verdade que, no tocante à interpretação do todo, "não há análise única que poderia ser suficiente."⁵⁹ Para Simmel, é este, justamente, "o antigo erro da metafísica: projetar na totalidade as determinações que aparecem entre os elementos e que, portanto, têm um caráter relativo." (FD, p. 574) "Ao demonstrar que os dilemas da subjetividade moderna são vividos nas formas da vida cotidiana, Simmel nos mostra por que a análise da superfície cultural é qualquer coisa menos algo superficial."⁶⁰

⁵⁷ GOODSTEIN, E. Style as Substance: Georg Simmel's Phenomenology of Culture. In: *Cultural Critique*, n. 52, 2002, p. 230-231.

⁵⁸ TEDESCO, J. C. Georg Simmel e as ambiguidades da modernidade. In: *Ciências Sociais Unisinos*, v. 43, n. 1, jan./abr. 2007, p. 65.

⁵⁹ GOODSTEIN, E. Style as Substance: Georg Simmel's Phenomenology of Culture. In: *Cultural Critique*, n. 52, 2002, p. 231

⁶⁰ *Ibidem*.

CONCLUSÃO

Ao longo destas páginas, buscou-se apresentar a rica e nuançada filosofia da cultura de Simmel, enquanto tentou-se desvelar sua tão discutida teoria da modernidade. Não terá abarcado, como o atento leitor notará, todos os elementos presentes na construção destas temáticas. Procuramos, no entanto, abranger aqueles aspectos que, não obstante *símbolos* do que a época carrega, permitem senti-la em sua particularidade fenomenológica, naquilo que, por sua própria natureza, termina sendo mais que um "objeto": as cidades, antigas e modernas, o dinheiro – como não poderia deixar de ser – e o próprio estilo de vida.

No primeiro capítulo, tratamos da problemática da cultura, buscando apresentar os variados contornos que a ideia carrega. Quanto a seu significado fundamental, entendemos ser possível resumi-lo nos seguintes pontos, apresentados ao longo deste trabalho: o homem é a única e verdadeira criatura da cultura; a cultura nasce por meio do cultivo, potencial desta criatura; através de suas criações, o homem vai formando a *sua* cultura; a cultura, depois de formada, *forma*. Esta inter-relação entre *cultura sendo formada e formando* é o que dá o tom da presença de um *espírito* no coração da cultura, sempre a impor novos desígnios.

Tal definição constituirá a base para que Simmel pudesse apresentar seu conceito maior: o de *tragédia da cultura*. A síntese deste, como acima, talvez possa ser expressa assim: depois de formada, a cultura *atua*; sua atuação se expressa por meio de uma cultura objetiva, em que os objetos (instituições, ideias, bens materiais, etc.) ganham autonomia em relação aos indivíduos, à cultura dos *próprios* indivíduos; tal estrutura constituída oprime, de tal maneira que é capaz de tornar sem sentido a própria vida, inverter sua teleologia (os fins passam a ser os meios); as forças que criam a cultura (as forças da alma, o potencial humano) são as mesmas que a deformam (eis a tragédia); surge uma nova era, chame ela de técnica, dos meios, ou do dinheiro. Este processo se consagra *na* modernidade.

Ao menos duas problemáticas devem surgir deste diagnóstico: a da alienação e a da reificação. E embora Hegel, em boa medida, já as tivera apontado, e outros autores, como Marx, as discutido, com Simmel, abre-se uma brecha para que se

pense especificamente a condição da vida neste estado de coisas – na era da cultura objetiva.

Isso nos conduz diretamente para o problema – trabalhado no segundo capítulo – do estilo de vida e da vida do espírito, melhor expresso, em nossa opinião, através de suas reflexões sobre as cidades. A cidade antiga, em relação às modernas, é o lugar para se sentir a força do tempo, os detalhes que, numa e noutra marca, permitem ver o *humano*. A arquitetura representa a ousadia do espírito frente à natureza, que, no entanto, não cansa de lutar – sua força é relativa, depende do obrar e do desafio impostos à segunda. A cidade antiga existe, enquanto habita o coração do homem. Ela permanece como *história*, em meio à era do novo (a era da “modernidade”¹). Roma simboliza o todo que não se deixa fragmentar; Florença representa a força da arte – o *espírito*; Veneza, a artificialidade da vida, a máscara construída para levar adiante o viver. Todas elas, enquanto símbolos de uma época, permitem ver os contornos do moderno, as variações que a vida histórica as concedeu. E um moderno apenas pode *admirar*...

O século de Simmel produzira uma força avassaladora para a tranquilidade das almas, uma força de separação que parece moldar e constituir uma nova forma geral de vida. Eis a importância, já dissemos, de uma filosofia da cultura. Para Simmel, a compreensão interior da busca de si do indivíduo moderno constitui etapa fundamental para a compreensão de nossa época, fato que leva a discussão sobre egoísmo e altruísmo como responsáveis pelos problemas maiores do mundo parecer ingênua em face aos acontecimentos do tempo.

Um terceiro critério, segundo ele, molda o viver dos homens na modernidade: o constante afastamento da cultura subjetiva da cultura objetiva. A grande questão é que, por um lado, o verdadeiro valor da vida humana estaria localizado – para Simmel, e, seguramente, para aqueles onde uma reflexão sobre os valores da vida esteve fortemente presente, como em Goethe e em Nietzsche – na alma e em suas demandas, no fato de ela ser capaz de alcançar uma altura que outros seres não são;

¹ Segundo Rammstedt (2015, p. 54), este termo fora criado em 1896 e, supostamente, cunhado por Eugen Wolff.

por outro, porém, a humanidade teria produzido valores que ultrapassaram o poder de captação das almas. Formara-se uma dinâmica *objetiva*.

As grandes cidades seriam o centro de erupção deste processo, o reflexo das forças que o tempo conforma. Por isso, a grande cidade *emula* a vida do espírito, representa o tempo *em si*: o da divisão do trabalho, da economia monetária e do intelectualismo da vida. Na leitura de Simmel, as grandes cidades e metrópoles são os grandes centros da cultura objetiva, os locais, portanto, onde o modo de vida tipicamente moderno, em contraste com outros, fica evidente: racional, pontual, estável e instável (porque variável), diverso, movimentado. As grandes cidades refletem o espírito do tempo: o sucumbimento do homem frente a suas próprias criações, frente às coisas. Destes lugares – e se olharmos para a vida contemporânea, isso ainda parece verdadeiro – saem as diretrizes para a vida universal, o *estilo de vida*. Porém elas são, sobretudo, o lugar onde o indivíduo enquanto ser *diferenciado* ascende, onde, após ter reivindicado novas condições, confronta-se consigo mesmo, com seu próprio eu. Nestes espaços, dá-se um individualismo improvável de ser visto em outros espaços; isso porque o indivíduo pode lançar-se no grande foço aberto pela cultura objetiva: as possibilidades são cada vez mais ilimitadas. Na cidade moderna, enfim, há um predomínio da cultura objetiva sobre a subjetiva, onde, há muito tempo, dois tipos de individualismo, forjados nos séculos XVIII e XIX, estariam em constante disputa. Aqui encontra-se o cerne de boa parte das questões levantadas por Simmel.

O século XVIII produzira o ideal do homem universal, por meio do desejo de união de sua natureza mais pura e sua capacidade cultural. Seu modelo é a educação, a formação da personalidade: a *Bildung*. A cultura, em sua forma original, ideal, fora então pensada para um tipo específico de indivíduo: o indivíduo livre. Esta liberdade surge em função das lutas do tempo (cansado dos antigos regimes, opressores do espírito) – é um eu não casual, invariável, amparado na igualdade (um eu-igual) o criador da cultura, o grande criador dos objetos de um *mundo*. A objetividade, portanto, não nasce de uma falta de amparo – pelo contrário!

Simmel nos ensina que é Kant o grande filósofo da sublimação deste novo indivíduo. Contudo, a harmonia necessária para a sobrevivência deste não fora alcançada. Sujeito algum pôde frear o ímpeto do objeto. Aquele eu era um eu que

estava amparado na própria concepção de natureza como ponto de conexão entre natureza e ética. Aqui encontra-se a síntese do ideal cultural, que Simmel tanto se esforçou por mostrar. O fracasso desta aventura, deste ideal, tem relação com a incapacidade dos indivíduos de acompanharem o ritmo de evolução das coisas, de todo aquele conjunto de elementos que a cultura, propriamente, fez alavancar.

Enquanto criadores de um mundo – um “novo mundo” –, nós mesmos somos parte – objetos. Pois somos nós, os criadores, quem o inventara. A conformação de um mundo – com seus valores, conceitos, instituições e forças – permite ver que os objetos – como o nosso mundo – possuem sentido cultural. Os objetos do mundo não são criados pelo acaso, senão por força e vontade de almas específicas. A história da cultura produziu as coisas (manias, vícios, objetos, instituições, ordenamento, etc.) e estas, por sua vez, pediram refinamento, um novo sistema. A própria cultura alimenta estes anseios. No decorrer deste processo, mudanças importantes aconteceram: não são mais as vidas singulares que desejam, senão uma estrutura regedora (*a própria história*). O século XIX seria o grande palco desta transformação; a causa, para Simmel? A divisão do trabalho. Tal situação causara, como que em função daquele ideal de igualdade anterior, a vontade de diferenciação.²

A cultura *transforma-se*; entra-se propriamente na era técnica. Neste ponto a ideia da *tragédia da cultura* é desvelada. O homem se transforma em ator secundário, tornando-se mero portador de constrangimentos – sofre uma pressão, um aperto. Seus desenvolvimentos estão condicionados a fatores externos a si, e, em meio a isso, precisa viver. – Seu cultivo para a perfeição da alma fica, com isso, comprometido. Seu caráter trágico provém de um paradoxo inscrito na própria cultura: o potencial criador do espírito é o mesmo que gera suas forças autônomas e a demanda pelo cultivo exterior, sem o qual não pode haver cultura.

Finalmente, devemos dizer que, para nós, o caráter crítico da teoria de Simmel reside no fato de ela desvelar a presença de uma *lógica de vida* (objetiva, reificante e alienante) que vai se impondo na modernidade. Esta lógica é a da *cultura que se torna*

² Isso tudo não é espontâneo. É expresso por uma série de eventos históricos – por Simmel, narrados, sobretudo, em sua *Filosofia do dinheiro* (1900).

objetiva. O fato de que não se a perceba talvez se deva justamente por sua forma ser assumida por um espírito, e não por um fenômeno da natureza.

É verdade que, em boa medida, as descobertas feitas por Simmel possibilitam um revigoramento de algumas questões já colocadas por outros pensadores. Porém também não o faríamos justiça se não reconhecêssemos que uma nova forma de ver os problemas sociais de nossa época foi em boa medida possibilitada por ele. Entre o socialismo e Nietzsche, como o pensador enfatizara inúmeras vezes, há uma tensão dilacerante: a expressão de duas vontades que dificilmente podem conviver, porque opostas. Uma, do desejo de igualdade *acima de tudo*; outra, de que a não-igualdade deva ser a força preponderante dos movimentos do espírito. Tais ideias são símbolos, não há dúvidas, de um século em chamas, da ascensão de visões de mundo antagônicas dispostas a tudo para mudar as contingências do mundo. Simmel não admite a saída nem por um lado nem por outro. Parece ansiar, em contrapartida, que o homem se *eduque*. Na guerra, vê a esperança; no estudo, a salvação. A única forma de escaparmos a este estado de coisas é imergindo nele, buscando esclarecê-lo. Uma educação voltada a aproximar os sujeitos dos objetos, a compreender a dinâmica do mundo objetivo, parece-lhe uma saída. O que está posto não é dado para nós de maneira completa, suas facetas reais se escondem – são dissimuladas.

A leitura do mundo moderno de Simmel parece-nos uma leitura chave pois desmistifica a ideia de que há *um* responsável pelos problemas do mundo, *um* grande monstro a espreitar o viver. O autor berlinense coloca-nos mais uma vez na terra ao observar que as lutas do tempo são oriundas de um confronto imanente, não de ideias ao vento. O próprio fato de ter se esforçado para que a sociologia ganhasse espaço como disciplina acadêmica parece dar testemunho desta intenção. No entanto, jamais deixara de enaltecer o papel que a filosofia cumprira e continuava a cumprir. Cabe lembrar que Simmel esboçara, para o final de sua vida, o projeto de uma *cultura filosófica*. E, embora não a tenha desenvolvido, sem dúvidas a vivenciara.

REFERÊNCIAS

- BUENO, Arthur. Posfácio: Simmel e os paradoxos da cultura moderna. In: BUENO, A. (Org.) *O conflito da cultura moderna e outros escritos*. São Paulo: Editora Senac, 2013a, pp. 145-182.
- BUTTON, Robert. An exploration of the idea of the tragic in the writings of Georg Simmel: Peripeteia and modernity. In: *Journal of Classical Sociology*, n. 12, v.1, 2012, pp.135-158.
- CACCIARI, Massimo. *Architecture and Nihilism: On the Philosophy of Modern Architecture*. Trad. Stephen Sartarelli. New Haven: Yale University Press, 1993.
- COSER, Lewis A. *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*. 2. ed. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977.
- CRESCO, Mariano. En los orígenes de la sociología eidética. In: MÁRQUEZ, F. (Ed.) *Ciudades de Georg Simmel: Lecturas contemporâneas*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2012, pp. 201-213.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Volume 1: uma história dos costumes. Trad. Ruy Jungmann. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011 [1939].
- FORTUNA, Carlos. Simmel e as cidades históricas italianas – Uma introdução. In: FORTUNA, C. (Org.). *Simmel: a estética e a cidade*. 1. ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010, pp. 9-17.
- FRISBY, David. Introducción. [1978]. In: SIMMEL, G. *Filosofía del dinero*. Madrid: Capitán Swing, 2013.
- _____. The Aesthetics of Modern Life: Simmel's Interpretation. In: FRISBY, D. (Ed.) *Georg Simmel: Critical Assessments*. Vol. III. London: Routledge, 1994, pp. 50-65.
- _____. *Fragmentos de la modernidad: Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*. Trad. Carlos Manzano. Madrid: La balsa de la Medusa, 1992.
- _____. Social space, the city and the metropolis. In: FRISBY, D. *Simmel and Since: Essays on Georg Simmel's Social Theory*. London: Routledge, 2010 [1992], pp. 71-84.
- _____. Modernity, postmodernity and things. In: FRISBY, D. *Simmel and Since: Essays on Georg Simmel's Social Theory*. London: Routledge, 2010 [1992], pp. 110-123.

_____. Introduction to the texts. In: FRISBY, D.; FEATHERSTONE, M. (Orgs.) *Simmel on Culture*. Selected Writings. London: SAGE Publications, 1997, pp. 1-31.

GOODSTEIN, Elizabeth. Style as Substance: Georg Simmel's Phenomenology of Culture. In: *Cultural Critique*, n. 52, 2002, pp. 209-234.

GRÜNER, Eduardo. La tragedia de la cultura. Una "cuestión de época". In: VERNIK, E.; BORISONIK, H. (Eds.). *Georg Simmel, un siglo después: actualidad y perspectiva*. 1 ed. Buenos Aires: UBA. Instituto de Investigaciones Gino Germani, 2016.

Disponível em:

https://clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/buscar_libro_resultado.php? Acesso em: 10 set. 2020.

HABERMAS, Jürgen. Georg Simmel on Philosophy and Culture: Postscript to a Collection of Essays. In: *Critical Inquiry*, 22/3, 1996. [Extraído de: Georg Simmel über Philosophie und Kultur. Texte und Contexte. Frankfurt: Suhrkamp, 1991].

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. 9 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014 [1807].

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita (1784)*. Trad. Artur Morão. Disponível em:

http://www.lusosofia.net/textos/kant_ideia_de_uma_historia_universal.pdf. Acesso em: 14 out. 2019.

KRACAUER, Siegfried. *The Mass Ornament: Weimar Essays*. Trad. Thomas Y. Levin. Cambridge: Harvard University Press, 1995 [1963].

KYSLAN, Peter. What is Culture? Kant and Simmel. In: *Con-Textos Kantianos*. International Journal of Philosophy, n. 4, nov. 2016, pp. 158-166. Disponível em: <https://zenodo.org/record/163997#.X4obmXWYVx8>. Acesso em: 07 abr. 2019.

LEVINE, Donald. Simmel as Educator: On Individuality and Modern Culture. In: FRISBY, D. (Ed.) *Georg Simmel: Critical Assessments*. Vol. II. London: Routledge, 1991, pp. 350-364.

_____. Revisitando Georg Simmel. Trad. Markus Hediger. In: *Sociologia&Antropologia*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, abr. 2015, pp. 31-52.

LIVNI, Pedro. Roma, Florencia y Venecia: Uma mirada estética. In: MÁRQUEZ, F. (Ed.) *Ciudades de Georg Simmel: Lecturas contemporâneas*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2012, pp. 149-156.

LUKÁCS, Georg. Posfácio à memória de G. Simmel. [1918]. In: SIMMEL, G. *Filosofia do Amor*. Trad. Luís Eduardo de Lima Brandão. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

MAFFESOLI, Michel. G. Simmel: Modernité et Post-modernité. In: RAMMSTEDT, O.; WATIER, P. G. *Simmel et les Sciences Humaines*. Actes du Colloque G. Simmel et les sciences humaines 14-15 septembre 1988. Paris: Méridiens Klincksieck, 1992, pp. 151-160.

MALDONADO, Tomás. Introducción. In: MALDONADO, T. (Org.) *Técnica y cultura*. El debate alemán entre Bismarck y Weimar. 1. ed. Buenos Aires: Ediciones Infinito, 2002, pp. 9-19.

MARX, Karl. *Early Writings*. Trad. Rodney Livingstone e Gregor Benton. London: Penguin, 1974.

MUMFORD, Lewis. *La ciudad en la historia: sus orígenes, transformaciones y perspectivas*. Trad. Enrique Luis Revol. La Rioja: Pepitas de calabaza ed., 2012 [1961].

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fado e história*. [1862]. In: NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditación de la técnica*. Madrid: Revista de Occidente, 1957 [1933].

RAMMSTEDT, Otthein. Como Georg Simmel chegou à modernidade e lhe permaneceu fiel? Trad. Markus Hediger. In: *Sociologia&Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, abr. 2015, p. 53-73.

RINGER, Fritz. *O Declínio dos Mandarins Alemães: A Comunidade Acadêmica Alemã, 1890-1933*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

RÜDIGER, Francisco. A tragédia da cultura na era da técnica: Georg Simmel. In: *Intexto*, Porto Alegre: UFRGS, v.1, n. 5, jan./jun. 1999, p. 1-12.

_____. *Theodor Adorno e a crítica à indústria cultural: Comunicação e teoria crítica da sociedade*. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SIMMEL, Georg. *Über soziale Differenzierung*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1890.

_____. Infelices possidentes! [1893]. In: BUENO, Arthur. (Org.) *O conflito da cultura moderna e outros escritos*. São Paulo: Editora Senac, 2013, pp. 39-43.

_____. *Estética Sociológica*. [1896]. In: SIMMEL, G. *El individuo y la libertad*. Ensayos de crítica de la cultura, Ediciones Península, Barcelona, 2001, pp. 329-346.

_____. Roma. Uma análise estética. [1898]. In: FORTUNA, C. (Org.). *Simmel: a estética e a cidade*. 1. ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010a, pp. 19-30.

_____. *The Philosophy of Money*. Trad. Tom Bottomore and David Frisby. 3. ed. London and New York: Routledge, 2004 [1900].

_____. *Filosofía del dinero*. Trad. Ramón García Cotarelo. Madrid: Capitán Swing, 2013 [1900].

_____. A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva (1900) [Tradução de trecho da *Filosofia do Dinheiro*]. In: SOUZA, J.; ÖELZE, B. (Orgs). *Simmel e a modernidade*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014a, Parte I, pp. 41-76.

SIMMEL, Georg. La significación estética del rostro. [1901] In: SIMMEL, G. *El individuo y la libertad*. Ensayos de crítica de la cultura, Ediciones Península, Barcelona, 2001, pp. 283-292.

_____. Tendencias in German Life and Thought since 1870. [1902]. In: FRISBY, D. (Ed.) *Georg Simmel: Critical Assessments*. V. I. London: Routledge, 1994, p. 5-27.

_____. *As grandes cidades e a vida do espírito (1903)*. Trad. Leopoldo Waizbort. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 577-591, out. 2005. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132005000200010>>. Acesso em: 3 de agosto de 2018.

_____. Florença. [1906]. In: FORTUNA, C. (Org.). *Simmel: a estética e a cidade*. 1. ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010b, pp. 31-38.

_____. Veneza. [1907]. In: FORTUNA, C. (Org.). *Simmel: a estética e a cidade*. 1. ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010c, pp. 39-47.

_____. Da essência da cultura. Trad. Laura Rivas Gagliardi. In: BUENO, A. (Org.) *O conflito da cultura moderna e outros escritos*. São Paulo: Editora Senac, 2013a, pp. 77-87.

_____. O conceito e a tragédia da cultura. [1911]. In: SOUZA, J.; ÖELZE, B. *Simmel e a modernidade*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014, pp. 77-105.

_____. A ruína. [1911]. In: SOUZA, J.; ÖELZE, B. *Simmel e a modernidade*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014b, pp. 135-142.

_____. El problema del destino. [1913]. In: SIMMEL, G. *El individuo y la libertad*. Ensayos de crítica de la cultura, Ediciones Península, Barcelona, 2001, pp. 55-67.

_____. *A filosofia da paisagem*. [1913]. Trad. Artur Morão. Covilhã: Lusosofia, 2009.

_____. A crise da cultura. [1916]. Trad. Laura Rivas Gagliardi. In: BUENO, A. (Org.) *O conflito da cultura moderna e outros escritos*. São Paulo: Editora Senac, 2013a, pp. 101-117.

_____. *Kant y Goethe: Para una historia de la concepción moderna del mundo*. [1916]. In: SIMMEL, G. *Goethe*. Trad. José Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Nova, 1949.

_____. Transformaciones de las formas culturales. [1916]. In: SIMMEL, G. *El individuo y la libertad*. Ensayos de crítica de la cultura. Barcelona: Ediciones Península, 2001, pp. 203-212.

_____. *Cuestiones fundamentales de sociología*. Trad. Ángela Ackermann Pilári. 1. ed. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002 [1917].

_____. *Intuición de la vida: Cuatro capítulos de metafísica*. Trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Nova, 1950 [1918].

TAYLOR, Charles. *Hegel y la sociedad moderna*. Trad. Juan José Utrilla. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

TEDESCO, João Carlos. Georg Simmel e as ambiguidades da modernidade. In: *Ciências Sociais Unisinos*, v. 43, n. 1, jan./abr. 2007, p. 57-67.

TORRES, Salvador Mas. Simmel o la autoconsciencia de la modernidad. In: SIMMEL, G. *El individuo y la libertad*. Barcelona: Ediciones Península, 2001, pp. 9-42.

VANDENBERGHE, Frédéric. *As sociologias de Georg Simmel*. Trad. Marcos Roberto Flamínio Peres. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. Introduction. In: SIMMEL, G. *Philosophie de la modernité*. Vol. 1. Trad. Jean-Louis Vieillard-Baron. Paris: Payot, 1989.

WAIZBORT, Leopoldo. *As aventuras de Georg Simmel*. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. Nota do tradutor. In: SIMMEL, G. *As grandes cidades e a vida do espírito (1903)*. Trad. Leopoldo Waizbort. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 577-591, out. 2005. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132005000200010>>. Acesso em: 3 de agosto de 2018.

WEGELIN, Lucía. El fundamento estético de la perspectiva relacional: Georg Simmel como pensador crítico. In: *Digitum*, n. 19, jan. 2017, p. 1-10. Disponível em: <http://dx.doi.org/107238/d.v0i19.3021>. Acesso em: 5 de maio 2020.

WEINSTEIN, Deena; WEINSTEIN, Michael A. Georg Simmel: Sociological *Flâneur Bricoleur*. In: FRISBY, D. (Ed.) *Georg Simmel: Critical Assessments*. Vol. II. London: Routledge, 1994, pp. 126-139.

WOLFF, Kurt H. Introduction. In: SIMMEL, G. *The Sociology of Georg Simmel*. Trad. WOLFF, K. H. Glencoe: The Free Press, 1950.

