

Max Weber e Georg Simmel: duas perspectivas (cognitivas e políticas) sobre a modernidade

Max Weber and Georg Simmel: two perspectives (cognitive and policies) on modernity

Daniel Soares Rumbelsperger Rodrigues *

Recebido em: 01/2015

Aprovado em: 05/2015

Resumo: O artigo expõe e contrapõe as perspectivas weberiana e simmeliana acerca da modernidade capitalista, mostrando suas convergências e divergências. Mostrando como ambos os autores caracterizam o contexto em que vivem como uma época de crise, o artigo delinea as especificidades de cada qual, indicando como Weber e Simmel elaboram distintas normatividades a partir da qual se posicionam praticamente em face dos desafios e dilemas de seu tempo.

Palavras-chave: Weber, Simmel, modernidade, ética da responsabilidade, lei individual.

Abstract: This article exposes and compares weberian and simmelian perspectives about the capitalist modernity, showing its convergences and divergences. Showing how both writers characterize the contexts that they live as a crisis time, the article outlines the specificities of each author, indicating how Weber and Simmel elaborate distinct normative activities from which they state with practice in light of the challenges and dilemmas of their time.

Keywords: Weber, Simmel, modernity, ethic of responsibility, individual law.

Introdução

Este trabalho tem por objetivo contrapor as análises sócio-históricas (bem como as reações – teóricas e pessoais – a partir delas formuladas) empreendidas por Max Weber e Georg Simmel no que diz respeito ao processo de constituição da

* IESP-UERJ. E-m@il: danielsoaresrodrigues@gmail.com

moderna sociedade capitalista. Se é apenas em fins do século XIX e início do XX que o capitalismo se “desespiritualiza” e, consolidado (“firme na sela” – Weber, 2004a, p. 54), constitui-se numa “jaula de ferro” (Weber, 2004a, p. 165)¹ a impor avassaladora e objetivamente um determinado estilo de vida enquanto condição de possibilidade da “vitória na luta econômica pela existência” (Weber, 2004a, p. 64), temos de nos remeter a “tempos imemoriais” (Pierucci, 2003, p. 87) se quisermos localizar o processo de desenvolvimento do intelectualismo e da racionalização da conduta que concorreu para o surgimento e expansão deste capitalismo especificamente moderno. Tal processo remonta à passagem – possibilitada tanto pela racionalização/moralização da conduta operada pela *religião*, num processo que se inicia no judaísmo antigo (cf. Weber, 2006b, p. 117-28; e Pierucci, 2003, p. 167-85) e é levado às últimas consequências pela ética puritana ascética (cf. Weber, 1998, p. 505), quanto pela ciência moderna – do mundo encantado (mágico ou mitológico) para a modernidade desencantada (ou, em processo permanente de desencantamento) e, portanto, à inauguração de uma série de distinções que antes não se colocavam (o que envolve a diferenciação e autonomização das diversas esferas de valor) e, por conseguinte, de problemas específicos (tanto o do *sentido* da vida e do mundo quanto o da *cultura* enquanto *cultivo* da subjetividade) diante dos quais se impõe a necessidade de se formular reações (teóricas e práticas) ou “respostas éticas” (Nobre, 2003). Tendo isto em vista, este artigo expõe e contrapõe as posições de Max Weber e Georg Simmel, traçando um esboço de suas diferentes formas tanto de caracterizar o mundo moderno que então se constituía quanto de a ele reagir (no pensamento e na ação).

Max Weber

O processo histórico de constituição da modernidade capitalista, em Weber, remete, em primeiro lugar, à passagem (que reflete o – e é constituída pelo – processo, de escopo mais geral, de racionalização da conduta e de desenvolvimento do intelectualismo) da magia à religião (ou da religiosidade mágica à religiosidade ética) – passagem esta que inaugura uma distinção específica (entre ser e dever ser) e, com ela, um

problema particular (o sentido da vida e do mundo). O mundo encantado (por oposição à modernidade desencantada) desdobra-se, em Weber, em “mundo mágico” e “mundo mitológico” – naquele, o mundo dos espíritos ou das forças sobrenaturais aparece como absolutamente imanente à realidade dada à experiência e, neste, como que operando por detrás dos mundos natural e social, manipulando-os a seu bel-prazer (cf. Pierucci, 2003:138-9). Naquele, a completa indiferenciação do monismo absoluto (onde tudo tem ânima/alma/animação – cf. Pierucci, 2003:69); neste, a relativa diferenciação e racionalização e a incipiente distinção entre ser e dever ser, entre natureza e cultura, entre este mundo e o outro mundo. De todo modo, estas distinções (e outras mais, como entre “imagem do mundo” e “ordem do mundo”; “coisas” e “pessoas”; “conceito” e “coisa”; “seres animados” e “seres inanimados”; “pensamento” e “realidade”; “natural” e “sobrenatural” – cf. Habermas, 2000, p. 164) e, com elas, o problema do sentido do mundo e da vida (já que deixa de ser dado implicitamente pelo contexto social)², apenas colocam-se e delinham-se (assumindo contornos mais nítidos) à medida que avança aquele processo, que estamos sofrendo a milhares de anos, de desenvolvimento do intelectualismo e da racionalização vida (cf. Weber, 1971, p. 165/391) que, no limite (embora ilimitado e ininterrupto), ao impulsionar e expandir o moderno capitalismo ocidental (que, como indicaremos, leva ao triunfo uma racionalidade destituída de sentido e, por isso, irracional), a ciência e a técnica modernas (assim como a crença generalizada em seu poder de prever e explicar todos os acontecimentos empíricos) e, sobretudo, o processo de autonomização das (antes indiferenciadas) diversas esferas de valor (racionalizadas em direções – e a partir de valores – incompatíveis entre si), estrutura um contexto histórico-cultural no qual, por uma questão de fato, inexistia a possibilidade de se resolver racional e objetivamente (seja por meio da racionalidade científica, seja por meio de uma “autêntica filosofia dos valores” – Weber, 1991, p. 95) aquele problema do sentido da vida e do mundo. Ou seja, o mesmo processo que faz surgir um problema que antes não se colocava é responsável pela estruturação de um contexto que impede sua resolução racional e válida objetivamente.

Se é certo que Weber concebe a religião, no contexto da modernidade desencantada, como apenas uma das (inócuas)

tentativas possíveis de se buscar a fundamentação racional-objetiva e incondicionalmente válida de determinados valores e orientações normativas com vistas à resolução, de uma vez para sempre, do problema sentido da vida e do mundo, então devemos nos perguntar o que Weber exatamente tem em mente quando afirma algo enigmaticamente que “hoje, as rotinas da vida cotidiana desafiam a religião” (Weber, 1971, p. 176 – grifo meu). Ao enfatizar o momento presente (7 de novembro de 1917 – data em que profere a famosa conferência sobre A Ciência como Vocação), Weber refere-se ao contexto em que o capitalismo moderno ocidental (distinto, por exemplo, do capitalismo aventureiro representado tipicamente pela prática da pirataria) converteu-se num “imenso cosmos em que o indivíduo já nasce dentro e que para ele, ao menos enquanto indivíduo, se dá como um fato, uma crosta que ele não pode alterar e dentro da qual tem que viver” (Weber, 2004a, p. 48) adaptando-se ao estilo de vida necessário para que possa vislumbrar a possibilidade de “vitória na luta econômica pela existência” (Weber, 2004a, p. 64), já que “aquele que em sua conduta de vida não se adapta às condições do sucesso capitalista, ou afunda ou não sobe” (idem, *ibidem*). Aquele estilo de vida consiste, por sua vez, na racionalização metódica e sistemática da condução cotidiana da vida com vistas à dedicação ao trabalho numa profissão que deve ser exercido como uma vocação – como um fim em si mesmo. E esse tipo de conduta formalizada (pois se trata, aqui, da sistematização da conduta de acordo com os ditames da ação racional referente a fins) que instala uma “racionalidade ‘crônica’ de uma ‘conduta de vida’ [*Lebensführung*]” capaz de “fixar um ‘estado duradouro’ [*heiliger Dauer habitus*]” (Pierucci, 2003:88) é um dos aspectos que confere especificidade ao moderno capitalismo ocidental (à empresa capitalista racional moderna), cujo procedimento peculiar (e fundamental) é o “raciocínio (...) de obter lucro mediante o barateamento da produção e a oferta por preço menor” (Weber, 2006b, p. 57) e cuja singularidade básica reside na maneira estrita e formalmente racional com que organiza o trabalho e a produção. De acordo com Weber, para que o capitalismo ocidental pudesse constituir-se enquanto tal foram necessárias não apenas a contabilidade e a técnica racionais (e outras circunstâncias, por assim dizer, externas)³, mas, sobretudo, “a existência de seres humanos com um *ethos*

racional da condução de vida” (Weber, 2006b, p. 61), isto é, foram necessárias a “mentalidade racional, a racionalização da conduta de vida, o *ethos* econômico racional” (Weber, 2006b, p. 110). E é aqui que Weber localiza o espírito do capitalismo, o qual, ademais, constitui-se numa “máxima de conduta de vida eticamente coroada” (Weber, 2004a, p. 45 – grifo do autor) que alça ao nível de uma obrigação moral o esforço pelo enriquecimento por meio da dedicação incondicional ao trabalho numa profissão que deve ser exercido como uma vocação. Completa essa ética o traço ascético presente na prescrição de se evitar a ostentação e “todo gozo imediato do dinheiro ganho” (Weber, 2004a, p. 46). Mas, se este espírito capitalista (com seus traços ético e ascético), cuja origem histórica remonta necessariamente, argumenta Weber, ao processo de desencantamento religioso do mundo operado pela ética do protestantismo ascético, foi necessário para a expansão do capitalismo moderno, este, ao consolidar-se, “desespirtualiza-se” ao prescindir, para sua manutenção e desenvolvimento, de qualquer ética particular: se antes ele precisava dos homens para se expandir, agora são os homens que dele precisam para sobreviver. Vê-se, pois, neste contexto, o triunfo de uma racionalidade irracional porque destituída de sentido para aqueles aos quais é imposta como uma obrigação objetiva. Como se sabe, Weber entende como sendo o pressuposto da ação racional não apenas o cálculo relativamente às consequências possíveis e necessárias da ação e aos meios mais adequados para se atingir um determinado fim visado, mas igualmente a consciência e a reflexividade com a qual o sujeito a empreende – em Weber, “o estado de consciência é o esteio elementar das significações racionais” (Nobre, 2004a, p. 32). Isso fica claro tanto na ênfase com que Weber relega ao absoluto irracionalismo uma ação (ou uma conduta de vida) que – por mais racional (calculada) que seja – é empreendida irrefletida ou inconscientemente⁴ quanto na sua distinção entre ação racional referente a fins (fundada na primazia do cálculo) e ação racional referente a valores, a qual se define pelo fato de ser, a um só tempo, coerente e consciente, posto que elabora reflexivamente os valores orientadores e pauta-se de maneira consequente com relação a eles.

Assim, se, para expandir-se e desenvolver-se, o capitalismo moderno precisou, num contexto (medieval) em que

não só a moral dominante era indiferente a (ou considerava como expressão nua e crua da auri sacra fames) aquela racionalização da vida com vistas ao exercício do trabalho numa vocação, como o tradicionalismo constituía-se no modo preponderante de se lidar com o trabalho,⁵ ser alavancado por um *ethos* econômico racional que encontrava sua força no fato de ser levado a cabo como uma “ética” peculiar cuja violação não é tratada apenas como um desatino, mas como uma espécie de falta com o dever” (Weber, 2004a, p. 45), quando se institui como regime econômico hegemônico acaba por prescindir de qualquer ética para manter-se e, assim, na medida em que os homens convertem-se em peças dessa engrenagem a eles anterior e exterior, faz triunfar uma racionalidade irracional porque destituída de sentido para aqueles aos quais é imposta objetivamente. O que era feito como uma escolha moral (e com um senso ético dever) – tendo sido necessário para a expansão e consolidação da moderna empresa capitalista, posto que era sua “energia expansiva” (Weber, 2004a, p. 181) – tornou-se uma obrigação objetiva, destituindo-se de qualquer traço ético: “o puritano queria ser um profissional – nós devemos sê-lo” (Weber, 2004a, p. 165 – grifos do autor). Com essa passagem, chegamos ao papel ocupado pela ética puritana para o surgimento e desenvolvimento do capitalismo moderno. O ascetismo intramundano da ética protestante (sobretudo de matriz calvinista) ocupou esse papel ao eliminar a magia e os sacramentos como vias legítimas para o alcance da certeza da salvação (*da certitudo salutis*) – cabe lembrar que, no protestantismo, o dogma fundamental consistia na doutrina da predestinação – e colocar em seus lugares a racionalização da conduta (de acordo com ditamos ético-religiosos) voltada para o exercício do “trabalho profissional cotidiano” (Pierucci, 2003, p. 203) como uma vocação. Ou seja, o processo de desencantamento (isto é, de desmagificação) do mundo operado pela ética protestante foi o terreno do qual brotou o espírito do capitalismo (a “energia expansiva” da “organização capitalista racional do trabalho industrial burguês” – Weber, 2004a, p. 181) num contexto histórico preponderantemente avesso àqueles traços característicos da ética do capitalismo moderno. Por outro lado, ao atingir um determinado nível de expansão e desenvolvimento, esse capitalismo converte-se numa máquina (para cujo funcionamento é desnecessária qualquer ética

particular) que impõe como uma obrigação objetiva um determinado estilo de vida (racional, metódico e sistemático) que tem a marca da irracionalidade por ter se esvaziado, por assim dizer, das éticas (protestante e capitalista) que antes o consubstanciavam.

Movido eticamente e com o intuito de conquistar o mundo para Deus⁶ (e aqui vemos como o puritano se sentia uma ferramenta do divino, por oposição à tradição mística para a qual os homens devem ser receptáculos da potência divina – cf. Weber, 2004a, p. 102-3), o protestante, para quem o sentido do mundo e da vida era autoevidente⁷, contribuiu, contra a sua vontade, para o surgimento e desenvolvimento não só (como até agora tentamos mostrar) do estilo de vida burguês (cf. Weber, 2006c, p. 154) e, mais que isso, do capitalismo moderno que faz triunfar uma racionalidade irracional ao impor uma condução racional da vida que prescindia de qualquer ética peculiar, mas também da ciência moderna – “essa força especificamente irreligiosa” (Weber, 1971, p. 169) porque inimiga das tentativas de conferir um sentido (ético e/ou religioso) ao mundo, transformado por ela num indiferente mecanismo causal. Assim, o desencantamento religioso mostra-se como o antecedente causal do desencantamento científico,⁸ de modo que o protestante (porque o problema do sentido para ele não se colocava) surge como o portador encantado do desencantamento, já que concorreu para o desenvolvimento e expansão tanto da ciência moderna quanto do capitalismo moderno⁹, no qual a conduta racional-metódico-sistemática de vida (o método de vida burguês) voltada para o exercício do trabalho como uma vocação impõe-se independentemente do sentido que ela possa fazer para os indivíduos (impõe-se com “pressão avassaladora”, diz Weber). Quanto ao significado do desencantamento enquanto destruição do sentido operada pela ciência moderna, o argumento de Weber é o de que a ciência, ao transformar o mundo num mecanismo causal – explicando-o em seus próprios termos e dominando-o por meio da técnica e do cálculo racionais – não apenas o desmágica (anulando a crença de que possam existir forças mágicas inerentes à – ou por detrás da – realidade dada à experiência), mas, ao fazê-lo, repudia as (e, mais, invalida a pretensão racional das¹⁰) tentativas de conferir um sentido ético, religioso ou metafísico ao mundo. A ciência, portanto, investe – por princípio – contra qualquer

“metafísica” na medida em que, sob o seu ponto de vista – que se expande na proporção em que avança esse “processo de intelectualização que estamos sofrendo há milhares de anos” (Weber, 1971, p. 165), do qual faz parte a racionalização da conduta impulsionada pela ética protestante, pelo *ethos* capitalista e que acaba por impor-se no momento em que o capitalismo moderno se consolida –, os fenômenos da vida apenas são e acontecem, deixando doravante de significar seja lá o que for (cf. Weber, 2004b, p. 344). Quanto a isso, é fundamental notar que assim como o capitalismo (quando institui-se enquanto modo dominante de organizar o trabalho e a produção) converte os indivíduos em meros instrumentos de sua manutenção e desenvolvimento (fazendo triunfar, pois, uma racionalidade irracional porque destituída de sentido, de maneira que as vidas individuais tendem a fluir como meros fenômenos naturais), a ciência, ao expandir-se e alcançar um conhecimento mais direto e objetivo com respeito ao funcionamento dos mundos natural e social, contribui para generalização do desconhecimento relativamente a este funcionamento, agora sob o monopólio da figura do especialista. E isto porque a crença de acordo com a qual as condições cotidianas de vida são, por princípio, passíveis de explicação racional, abstém os indivíduos de seu conhecimento real e racional, o que conduz a “uma espécie de automatismo das ações” (Barbosa, 1986, p. 146 – grifo meu)¹¹.

Mas, não é apenas pelo surgimento e expansão do capitalismo e da ciência modernas que aquele processo de desenvolvimento do intelectualismo e da racionalização da conduta é (parcialmente) responsável, mas também pela progressiva “autonomização das esferas de valor crescentemente racionalizadas, e racionalizadas em diferentes direções e sob diferentes pontos de vista” (Pierucci, 2003, p. 137), autonomização esta, diz Weber, que ergue uma impossibilidade de princípio às tentativas de se resolver de maneira racional e objetivamente válida (isto é, independentemente das tomadas de posição individuais) a questão do sentido da vida e do mundo. Weber argumenta que nem a racionalidade científica nem uma autêntica filosofia dos valores têm a capacidade, no contexto moderno, de chegar a formular uma solução para aquela questão que seja válida de maneira absoluta, sobretudo pelo fato incontornável de que as diversas ordens de vida do mundo

moderno autonomizaram-se em direções e a partir de valores incompatíveis entre si, de maneira que os fins últimos de acordo com os quais se pode orientar a conduta são completa e irremediavelmente inconciliáveis entre si. Trata-se, aqui, do politeísmo dos valores – expressão que remete ao fato de que, na era moderna, os valores inscritos em diferentes ordens de vida independentes umas das outras são absolutamente equivalentes entre si quanto a sua validade.¹²

Uma análise não empírica, mas sim interpretativa das significações, isto é, uma autêntica filosofia dos valores que ultrapasse este ponto de vista, deveria dar-se conta de que, mesmo o mais ordenado dos sistemas conceituais de “valores” não seria capaz de avaliar a dimensão do ponto decisivo deste estado de coisas. Porque no fim das contas e no que se refere à oposição entre valores, não só se trata sempre e em todas as circunstâncias de alternativas, mas também de uma luta mortal e insuperável, comparável a que opõe “Deus” e o “Diabo” (Weber, 1991, p. 95).

A impossibilidade de defender ‘cientificamente’ as posições práticas e interessadas – exceto na discussão dos meios – para fins firmemente dados e pressupostos – baseia-se em razões muito mais profundas. A defesa ‘científica’ é destituída de sentido *em princípio porque* as várias esferas de valor do mundo estão em conflito inconciliável entre si (Weber, 1971, p. 174 – grifos meus).

No entanto, se a ciência não é capaz de estabelecer normas práticas para a conduta, já que seu campo de abordagem restringe-se ao “ser” (sendo o “dever ser”, necessariamente, o âmbito da luta – política – entre pontos de vista últimos incompatíveis entre si), nem por isso pode-se excluir, no caso das ciências culturais, a possibilidade de uma “crítica científica de ideais e juízos de valor” (Weber, 2006a, p. 15); pelo contrário, tratando precisamente do que é, a tarefa primordial (seu fim específico) das ciências da cultura (enquanto ciências empíricas da ação – cf. Seneda, 2008) é contribuir para a clareza dos indivíduos quanto aos fatores necessariamente envolvidos em suas ações e tomadas de posição. Com isso, chegamos à “contribuição real e positiva [que] traz a ciência para a ‘vida’ prática e pessoal” (Weber, 1971, p. 177). Dado que toda ação

humana sempre produz consequências no mundo e sempre se desenvolve de acordo com as categorias de meio e de fim¹³ (cuja elaboração pode obedecer a algum valor específico ao qual se adere convictamente) e em condições históricas determinadas, cabe à ciência empírica, então, em primeiro lugar, ponderar acerca dos meios objetivamente mais adequados, dadas as circunstâncias, para se atingir o fim visado, chegando inclusive a avaliar criticamente a razoabilidade do fim à luz dessas circunstâncias. Além disso, essa crítica científica pode indicar as consequências possíveis e necessárias tanto da escolha dos meios quanto do possível êxito (ou fracasso) da ação; ao fazê-lo, a ciência presta um serviço ao indivíduo ajudando-o a “tornar-se consciente de que todo agir, e naturalmente também o não agir, significa nas suas consequências assumir posição em favor de determinados valores e, assim, regularmente contra outros” (Weber, 2006a, p. 16 – grifos do autor). Por meio desse procedimento, a ciência pode mostrar ao sujeito que a adesão a certos valores o compromete (caso ele seja coerente consigo mesmo) com outros e o faz negar outros tantos e, por fim, pode ensinar a “‘avaliá-los’ criticamente” (Weber, 2006a, p. 17), isto é, “com base no postulado da ausência de contradição do objeto da vontade” (idem, *ibidem* – grifos do autor), ajudando-o, portanto, a tornar-se consciente “daqueles axiomas últimos que subjazem ao conteúdo do seu querer, dos critérios últimos dos quais parte de modo não consciente ou – para ser consequente – deveria partir” (idem, *ibidem*). Atingindo esse que é seu fim peculiar, a ciência, por não poder, por princípio e sob pena de desvirtuar sua própria essência, estabelecer normas válidas para a conduta, torna-se o meio privilegiado através do qual se estabelece a controvérsia e se mapeia as possibilidades objetivas de orientação que a pessoa pode imprimir à sua vida prática – e isso ao mesmo tempo em que respeita a liberdade dos indivíduos, esclarecendo-os quanto ao significado prático e ideal de suas ações na medida em que “calcula” os fatores empíricos nelas envolvidos e destrincha sua significação enquanto tomadas de posição que necessariamente tomam partido na “eterna guerra entre os deuses”.¹⁴ Com isso, chegamos a um aspecto essencial da concepção de Weber quanto ao papel estratégico dessa contribuição da ciência numa época em que o processo de desenvolvimento da ciência e da racionalização da vida conduz à perda do sentido, ao triunfo de uma racionalidade irracional e

àquela espécie de automatismo das ações. Por essa via, podemos ver como Weber não consegue (mesmo que implicitamente) deixar de fundar, no “ser”, um “dever ser”, na exata medida em que atribui àquela crítica científica (àquela discussão sobre o valor “sob o ponto de vista científico” – Weber, 1991, p. 90) a consequência necessária (ou melhor, o papel essencial) de promover (de incitar), nos indivíduos, uma ética específica (a ética da responsabilidade):

Assim, se formos competentes em nossa empresa [de produzir, por meio daquela “crítica científica”, o auto-esclarecimento] (o que devemos pressupor, aqui) podemos forçar o indivíduo, ou pelos menos podemos ajudá-lo, a prestar a si mesmo *contas do significado último de sua própria conduta*. Isto não me parece pouco, mesmo em relação a nossa vida pessoal. Sou tentado, novamente, a dizer de um professor que consegue êxito sob tal aspecto: *ele está a serviço de potências ‘morais’; ele cumpre o dever de provocar o auto-esclarecimento e um senso de responsabilidade*. E creio que ele estará mais capaz de realizar isso na medida em que evitar conscienciosamente o desejo de impor ou sugerir, pessoalmente, à sua audiência a posição que tomou (WEBER, 1971, p.179 – últimos grifos meus)¹⁵.

Assim, embora Weber afirme diretamente que por meio daquela “crítica científica de ideais e juízos de valor” seja “impossível alcançar qualquer ética normativa ou estabelecer o caráter obrigatório de qualquer ‘imperativo’” (Weber, 1991, p. 91), ele acaba, como mostra a passagem extraída da conferência sobre *A Ciência como Vocação*, alçando a (ética da) responsabilidade ao patamar deum dever. Na medida em que a ética da responsabilidade distingue-se da ética da convicção (ou dos fins últimos) não exatamente por opor-se irremediavelmente à “convicção” (até porque sem ela não há com o que ser responsável), mas por dar destaque primordial à ponderação racional acerca das consequências possíveis e necessárias da ação (ponderação esta ausente na ética da convicção “em estado puro”, para a qual o absolutamente fundamental é o ato – em si mesmo – realizado em conformidade com algum ideal que se concebe como objetivamente válido e, assim, como norteador necessário da conduta), de maneira que entre ambas as éticas

não há uma oposição de princípio, o que Weber faz é colocar a ciência como instrumento a impulsionar (incitar, promover) uma conduta de vida racional e significativa/consciente numa época em que as vidas individuais tendem a fluir “automaticamente” – como meros fenômenos naturais e, assim, destituídas de sentido¹⁶.

É como um grito a favor da liberdade e da própria vida humana (numa época que a coloca em risco, como que forçando sua conversão em “natureza morta” – Seneda, 2008, p. 294), portanto, que Weber chega a fincar um “dever ser” precisamente naquela que, de acordo com ele próprio, é (por uma questão de fato) a instância por excelência da neutralidade axiológica; assim, a ciência surge como esfera essencialmente ética, não obstante (pretensamente) neutra.

Georg Simmel

Contra a transposição (kantiana) do intelectualismo mecanicista típico das ciências naturais (nos moldes positivistas) para o domínio da ética, Simmel erige seu ideal romântico expresso na (apenas aparentemente paradoxal) noção de lei individual (cf. Vandenberghe, 2005, p. 189-90). Ao genérico e abstrato imperativo categórico que, à maneira de um conceito geral naturalista (distinto, por exemplo, dos conceitos gerais típico-ideais ou dos conceitos históricos - cf. Burger, 1976, p. 115-6), impõe, do exterior, uma norma universal que vale para todos os indivíduos em geral (mas, para nenhum em particular), Simmel opõe “uma lei moral individual que se ajuste a um indivíduo particular e que exprima sua individualidade” (Vandenberghe, 2005, p. 190). Assim, Simmel sustenta uma visão normativa relativa à vida individual que não a decompõe em uma série de atos descontínuos e abarcáveis por uma lei geral e exterior, mas que a entende como totalidade concreta e absolutamente singular de cujas profundezas deve necessariamente brotar uma ética dotada de validade universal, embora restrita ao caso individual (cf. Simmel, 2003, p. 107). E esse dever-ser constitutivo da lei individual “formula uma exigência ideal e objetiva para o sujeito, quer este tenha ou não consciência dela, quer ele a realize ou não” (Vandenberghe, 2005, p. 192). Logo, o dever-ser da lei individual estabelece que

o indivíduo tem de tornar real aquilo que para ele já está pré-figurado como um ideal de personalidade; trata-se, pois, de uma subscrição da máxima (nietzschiana) do torna-te aquilo que tu és! (cf. Vandenberghe, 2005, p. 189)¹⁷. No entanto, a realização deste ideal “inerente à vida de cada um” (Vandenberghe, 2005, p. 194) tanto pressupõe uma escolha consciente quanto nunca chega ao fim, posto que “a vida inteira (...) está contida em cada ato” (Vandenberghe, 2005, p.195). Quer dizer, porque “cada ato determina e é determinado pela vida” (Vandenberghe, 2005, p. 191), a escolha (corajosa e) consciente que o sujeito tem de tomar com o intuito de tornar-se aquilo que já é nunca se toma de uma vez por todas, mas deve ser contínua e incessantemente re-tomada (cf. Vandenberghe, 2005, p. 194)¹⁸.

O ideal constitutivo do dever-ser próprio da lei individual, portanto, ao mesmo tempo em que é intrínseco a toda e qualquer vida singular, apenas pode efetivar-se (sair do estado de potência e atualizar-se) por meio de uma ação consciente (do sujeito que se aperfeiçoa) voltada exatamente para este fim. Ou seja, sem dirigir suas energias justamente no sentido de realizar sua lei individual, o sujeito não será capaz de tornar-se aquilo que (de alguma forma) já é. E esta noção (a da efetivação, por meio da consciência, de algo que estava em potência) é a que informa a concepção de Simmel relativa ao processo de cultivo (ou cultivação) da subjetividade em direção ao aperfeiçoamento, ou melhor, à perfeição latente inscrita como tendência no interior da (natureza da) própria subjetividade.¹⁹ A ideia é a de, por meio de uma deliberação, buscar uma perfeição inscrita na própria natureza do ser individual e que diz respeito apenas a ele,²⁰ mas trata-se de uma busca que nunca se consuma definitivamente; como explica Waizbort (2000, p. 119), a dialética constitutiva do processo do cultivo não chega nunca ao fim e, “se repousa por um momento, é apenas para tomar fôlego e logo retomar seu movimento incessante”.

Mas, argumenta Simmel, nem todo aperfeiçoamento da subjetividade pode ser abarcado pela noção de cultivo, já que “*culture exist only if man draws into his development something that is external to him*” (Simmel, 1972, p. 230 – grifos no original)²¹. Além disso, ao se incluir, no processo de cultivo, este “algo de externo” (que sempre deve ser espírito objetivado), o aperfeiçoamento que daí deve derivar não pode restringir-se ao refinamento unilateral de alguma especialidade da alma, mas

deve contribuir para que sejam satisfeitas as necessidades do nosso eu pela harmonia de seus elementos (cf. Simmel, 1998, p. 81), isto é, para o “desenvolvimento de nossa totalidade interna” (Simmel, 1972, p. 232 – grifo no original; cf. Simmel, 1998, p. 81)²² ou da “totalidade do nosso eu” (Simmel, 1998, p. 89). Com isso, podemos ver que o modelo que subjaz o ideal simmeliano da lei individual e que informa sua concepção da perfeição necessariamente inscrita na natureza de cada ser individual (e que deve ser continuamente alcançada por meio do processo de cultivo) corresponde àquele da obra de arte, a qual, assim como o dever-ser daquela lei, “representa o mais universal na forma do mais individual” (Waizbort, 2000, p. 205; cf. também, Vandenberghe, 2005, p. 93-4). O indivíduo simmeliano ideal, portanto, é uma “construção estética”, o que significa que “desenvolve e realiza sua ‘lei individual’ exatamente como a obra de arte configura sua forma, totalidade e regularidade (*Gesetzmässigkeit*)” (Waizbort, 2000, p. 205; cf. Fortuna *In Simmel*, 2003, p. 102). Quanto a isto, cabe notar que assim como o indivíduo (ou a vida) como obra de arte representa o momento em que universalidade e singularidade se unem, também o processo da cultura, enquanto “caminho da alma para si mesma” (Simmel, 1998, p. 80, 89), representa a “síntese única do espírito subjetivo e do espírito objetivo” (Simmel *apud* Waizbort, 2000, p. 123), já que, neste caminho, a alma tem de passar por “algo externo”, isto é, por algum objeto cultural (ou formação cultural, como “arte e moral, ciência e objetos formados segundo uma finalidade, religião e direito, técnica e normas sociais” – Simmel, 1998, p. 83) que é espírito objetivado²³. E estas instâncias pelas quais a alma tem de necessariamente passar para levar a cabo o processo do seu cultivo e aperfeiçoamento são, enquanto realizações do espírito, afirma Simmel, como que dotados de mais objetividade que os objetos meramente naturais, uma vez que a significação destes não reside propriamente neles, mas é neles fixada unicamente pela “alma subjetiva” (Simmel, 1998, p. 87), ao passo que as realizações desta não necessitam de valorações individuais para manter a significação que lhes é própria²⁴:

Tanto o nascer do sol natural como a pintura existem como realidade, mas aquele só encontra seu valor na percepção do sujeito psíquico, ao passo que nesta, que

já absorveu em si aquela vida e a configurou em um objeto, nossa percepção de valor pára em algo definitivo, que prescinde de qualquer subjetivação” (Simmel, 1998, p. 88).

Outro aspecto característico do humano e que, assim, o distingue da natureza, consiste no fato de apenas a alma humana conter “as potencialidades de desenvolvimento cujos fins são determinados puramente pela teleologia de sua própria natureza” (Simmel, 1972, p. 229), isto é, de apenas a alma humana ter enraizada no sentido da sua existência a perfeição como algo a ser buscado e atualizado (cf. Simmel, 1972, p. 229-30), muito embora ambos (espírito e natureza), enquanto dotados de *vida*, compartilhem de uma característica em comum que os distinguem dos objetos inanimados²⁵.

Se houve um tempo (um “passado de indiferenciação” – Waizbort, 2000, p. 119) em que a própria noção de *cultura* (enquanto cultivo/formação da personalidade que enriquece a subjetividade em direção à perfeição inscrita – como que por linhas invisíveis – na sua natureza mais essencial e individual) não podia emergir porque era inexistente a separação entre sujeito e objeto (entre espírito e natureza, subjetividade e objetividade etc.), no exato momento “em que o homem usou o termo *eu* para se designar e se tornou um objeto, sobre e contraposto a si mesmo” (Simmel, 1998, p. 96), iniciou-se a tragédia da cultura; o fenômeno é trágico, sustenta Simmel, não só porque é inerentemente paradoxal²⁶, mas, sobretudo, porque os objetos culturais (os produtos do espírito que constituem a cultura objetiva) tendem a se autonomizar a um ponto tal no qual deixam de ocupar o papel de meios pelos quais a alma percorre o caminho de si mesma para si mesma e, quebrando a corrente da cultura ao passarem a seguir uma lógica própria, voltam-se contra seus criadores. A tragédia reside na circunstância de que “o reino dos produtos da cultura” (Simmel, 1998, p. 100) cresce em “progressão geométrica” (Waizbort, 2000, p. 129) – ele é imanentemente ilimitado²⁷ – e de maneira absolutamente indiferente à sua significação propriamente *cultural*; crescendo por meio de algo como a “pulsão de uma necessidade lógica” (Simmel, 1998, p. 100), os produtos da cultura “não se preocupam com sua significação cultural” (Simmel, 1998, p. 91) e passam a constituir esferas de valor

autônomas que desenvolvem-se – por si mesmas – ao seguirem regras e exigências próprias que não necessariamente se harmonizam com o papel de meio (ou de caminho) do processo cultural subjetivo. As leis da cultura objetiva não são as mesmas que regem a cultura subjetiva (cf. Vandenberghe, 2009, p. 75)²⁸ e “assim que os objetos culturais tomam forma e existência, eles articulam o campo objetivo do conteúdo cultural (...) – um campo feito de várias e autônomas ‘províncias de vida’, cada qual seguindo sua lógica própria e, portanto, irreduzível umas às outras” (*idem, ibidem*). Estas províncias ou “mundos exteriores” (Simmel, 1998, p. 97), ao moldarem os conteúdos culturais “segundo *suas* exigências, não permitem que eles tenham um centramento em torno do eu” (*idem, ibidem* – grifo no original), de modo que se configura uma circunstância em que “nossa essência forma por assim dizer o ponto de interseção entre seu próprio círculo de exigência e um círculo de exigência estranho” (Simmel, 1998, p. 97) que tenta engolfar e arrastar o “eu”. Como se vê, Simmel advoga a incontornabilidade do “destino [trágico] geral dos elementos da cultura: que os objetos têm uma lógica própria de desenvolvimento (...) em consequência da qual eles se desviam da direção na qual eles poderiam se adaptar ao desenvolvimento pessoal da alma humana” (Simmel, 1998, p. 103) e, ao constituírem esferas autônomas com lógicas próprias de funcionamento, se opõem aos indivíduos²⁹ ao mesmo tempo em que fazem deles os meios pelos quais se reproduzem. Trata-se, aqui, do tema clássico da conversão dos meios em fins (e vice-versa): “a tragédia da cultura é essa transformação descontrolada e desintegradora dos meios em fins: o homem, o verdadeiro fim, torna-se meio; o objeto, o verdadeiro meio, um fim em si mesmo, aos quais os homens acabam por se submeter” (Waizbort, 2000, p. 128).

No entanto, embora Simmel inscreva esta tragédia da cultura nas profundezas da *vida* (termo que remete, por um lado, “ao devir cósmico, ao escoamento contínuo do tempo na duração e ao arrebatamento cego das pulsões irracionais da alma” e, por outro, “à apreensão imediata desse devir pela intuição” – Vandenberghe, 2005, p. 73), sendo por ele concebida apenas como “um aspecto da tragédia universal da vida, da mobilidade da vida que deve fixar a si mesma em formas para expressar-se” (Vandenberghe, 2009, p. 75), ela tem uma dimensão histórica “que se precisa ter sempre em vista”

(Waizbort, 2000, p. 127). Se a tragédia é metafísica, é apenas no processo histórico que ela se expressa e cristaliza. E na modernidade ela é, por assim dizer, elevada à sua potência máxima em função da ação conjugada da divisão do trabalho, da economia monetária e da experiência proporcionada pelas grandes cidades (ou, melhor dizendo, pelas grandes metrópoles³⁰). A tragédia da cultura, pois, encontra-se não só nos confins da vida, mas também nas raízes da era moderna, cuja cultura

[...] caracteriza-se pela preponderância daquilo que se pode denominar espírito objetivo sobre o espírito subjetivo, isto é, tanto na linguagem como no direito, tanto na técnica de produção como na arte, tanto na ciência como nos objetos do âmbito doméstico encarna-se uma soma de espírito, cujo crescimento diário é acompanhado à distancia cada vez maior e de modo muito incompleto pelo desenvolvimento espiritual dos sujeitos (Simmel, 2005, p. 588).

De acordo com Simmel, a divisão do trabalho concorre para a quebra da corrente sujeito-objeto/objeto-sujeito (a “corrente de sujeito, via objeto, para sujeito” – Simmel, 1998, p. 98), isto é, contribui para a dissociação entre cultura subjetiva, por um lado, e acervo da cultura objetiva, por outro, em primeiro lugar porque, já no processo produtivo, ao desvincular “o produto como tal de todo e qualquer contribuinte específico” (Simmel, 1998, p. 106), confere materialidade àquele destino (trágico) dos objetos culturais. Determinado assim por uma “lógica de desenvolvimento puramente objetiva” (idem, *ibidem*) e sem ter nenhum produtor específico (cf. Simmel, 1998, p. 99), o produto da divisão do trabalho, por ser um conteúdo cultural sem sujeito (cf. Simmel, 1998, p. 52) e, assim, dotado de “uma objetividade esvaziada de alma” (Simmel, 1998, p. 107), é incapaz de ocupar o papel de mediador do processo de cultivo das subjetividades. Além de se coadunar com a “especialização das atividades pessoais” (Simmel, 1998, p. 59) – o que, como vimos, está na contramão do processo de cultivo e enriquecimento da subjetividade em direção da concretização do ideal da vida como obra de arte³¹ –, a divisão do trabalho gera produtos que (assim como os meios utilizados no processo produtivo) são, a um só tempo, pessoais e desprovidos de alma.

Estes produtos, porque expressam uma “especialização complexa” (Simmel, 1998, p. 59), isto é, porque são “montados a partir de uma pluralidade de partes especializadas” (idem, *ibidem*), conjugam pessoalidade e diferenciação, e isso em absoluto contraste com a obra de arte (meio por excelência através do qual a alma deve percorrer aquele caminho em direção à efetivação de seu “plano ideal” – Simmel, 1998, p. 81), que é a concretização do mais universal no mais singular³². Disso se segue que, com respeito àqueles produtos e meios relativos à divisão do trabalho, “o trabalhador não pode penetrá-los com sua personalidade” (Simmel, 1998, p. 59), o que expressa o fato de a especialização levar à “autonomia do objeto e à incapacidade do sujeito de assimilá-lo e submetê-lo a seu ritmo” (idem, *ibidem*).

Do ponto de vista do trabalhador, esta disjunção entre as culturas subjetiva e objetiva assume, ainda, outras formas. No âmbito da produção (especializada segundo as leis da divisão do trabalho), argumenta Simmel, “a conclusão do produto se realiza em detrimento do desenvolvimento do produtor” (Simmel, 1998, p. 51). Por um lado, o trabalhador, ao invés de, cultivando um determinado objeto (estabelecendo com ele uma “verdadeira relação” – cf. Simmel, 1998, p. 52), cultivar e aperfeiçoar a sua totalidade interior rumo a uma configuração cada vez mais harmônica do “eu”³³, ocupa, ao contrário, o papel de mero elemento da totalidade em que consiste o produto dos trabalhos individuais (especializados e) conjugados³⁴. Por outro lado, os trabalhadores não só foram separados dos seus meios de produção (“o que não deixa de ser uma forma de divisão do trabalho” – Simmel, 1998, p. 54) e não mais os dominam (no sentido de que absolutamente desconhecem seus mecanismos de funcionamento – cf. Simmel, 1998, p. 44), sendo por eles dominados (cf. Simmel, 1998, p. 60), como também viram a própria força de trabalho ser transformada em mercadoria, circunstância esta, afirma Simmel, que “constitui apenas um lado do abrangente processo de diferenciação (histórico e a-histórico), que separa da personalidade seus conteúdos específicos, para lhe antepô-los como objetos com determinação e movimento próprios” (Simmel, 1998, p. 55). Já no âmbito do consumo, isto é, “na relação entre a produção baseada na divisão do trabalho e os consumidores”, ocorre “algo semelhante à divisão do trabalho – aqui entendida no seu sentido mais amplo,

incluindo a parcelização da produção, a separação do trabalho e a especialização –, que separa a personalidade criadora da obra criada e deixa esta última alcançar uma autonomia objetiva” (Simmel, 1998, p. 56). Isto porque “divisão do trabalho destrói a produção destinada ao freguês” e, com isso, converte a mercadoria, da perspectiva do consumidor, em “um dado objetivo, no qual ele penetra de fora e cuja existência e maneira de ser se lhe antepõem como algo autônomo” (Simmel, 1998, p. 57).

No entanto, diz Simmel, este é “apenas um esquema geral de desenvolvimento, cuja validade excede muito a esfera do trabalhador assalariado” (Simmel, 1998, p. 55) e do consumidor, o que significa que “o processo de objetivação dos conteúdos da cultura, que, apoiado na especialização destes conteúdos, funda uma estranheza sempre crescente entre o sujeito e suas criações, desce finalmente à intimidade da vida cotidiana” (Simmel, 1998, p.60) – mais especificamente, à intimidade da vida cotidiana das grandes metrópoles urbano-capitalistas. Neste particular, as formulações de Simmel dirigem-se no sentido de afirmar que o profundo aumento da produtividade possibilitado pela divisão do trabalho está na base da expansão massiva do âmbito da cultura objetiva³⁵, o que gera, nos indivíduos inseridos no contexto das grandes metrópoles, “o sentimento (...) de vir a ser sufocado pelas exterioridades” (Simmel, 1998, p. 61) ou, dito de outro modo, “o sentimento de ser circundado por inúmeros elementos culturais que (...) no conjunto possuem algo de opressivo” (Simmel, 1998, p. 105); trata-se, enfim, do “sentimento moderno da vida (...), o sentimento de desorientação da vida como um todo” (Simmel *apud* Waizbort, 2000, p. 322). É na grande metrópole (“o *locus par excellence* do moderno” – Waizbort, 2000, p. 316) que tem lugar não só a “mais elevada divisão econômica do trabalho” (Simmel, 2005, p. 586), mas também o conflito entre indivíduo e sociedade (entre as culturas subjetiva e objetiva), conflito este que representa “a última reconfiguração da luta com a natureza que o homem primitivo levou a cabo em favor de sua existência *corporal*” (Simmel, 2005, p. 577 – grifo no original). Nesta reconfiguração, trata-se não apenas da luta contra um mecanismo que tende a obstar o processo cultural (enquanto cultivo/aperfeiçoamento da subjetividade), mas também da luta econômica pela sobrevivência, já 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 pelos homens” (Simmel, 2005, p. 587). A grande metrópole é um “campo de batalha” (Waizbort, 2000, p. 326).

Na cidade (grande e moderna), os produtos da cultura objetiva – em vez de ocuparem o papel de possibilitadores dos mais diversos processos culturais subjetivos – como que se convertem em detritos e fragmentos (absolutamente destituídos de qualquer significação cultural – do ponto de vista dos sujeitos que buscam o cultivo de si mesmos) que se arremessam contra os indivíduos desorientados e desvinculados entre si³⁶. Daí a afirmação de que “o fundamento psicológico sobre o qual se eleva o tipo das individualidades da cidade grande é a *intensificação da vida nervosa*” (Simmel, 2005, p. 577 – grifos no original). E é essa intensificação, explica Waizbort (2000, p. 317), “que faz com que o moderno seja nervoso, insano, nostálgico, ansioso, e por isso sempre em movimento”. A grande cidade está sob o registro do movimento incessante, da aceleração da velocidade da vida, do caos, do frenesi (cada um dos seus habitantes preocupa-se apenas com seus negócios particulares, “enquanto o exterior corre freneticamente” – Waizbort, 2000, p. 324) e do fluxo contínuo e nervoso de imagens e “impressões interiores e exteriores” (Simmel, 2005, p. 578) que faz com que os sujeitos se agarrem ao presente e sejam indiferentes ao passado e ao futuro (cf. Waizbort, 2000, p. 331-2). O habitante da grande metrópole é, na sua vida cotidiana, submetido a choques ininterruptos: “a vida na cidade grande é a superposição contínua de choques” (Waizbort, 2000, p. 326).

Se a divisão do trabalho é por Simmel apontada como o mais fundamental fator responsável por essa expressão da sobreposição da cultura objetiva sobre a cultura subjetiva (cf. Simmel, 2005, p. 588; cf. também, Simmel, 1998, p. 51), não se pode negar, diz ele, que esta discrepância “é também uma descendente da economia monetária” (Simmel, 1998, p. 73), e isto tanto porque a progressiva especialização da produção, por funcionar sobre as bases do cálculo preciso, exige que o pagamento ao trabalhador seja feito em dinheiro quanto porque a diversidade dos produtos oferecidos no mercado e dos desejos dos seus produtores e consumidores não permite que as trocas sejam feitas de maneira direta, impondo a mediação do dinheiro.

A economia monetária, portanto, possibilita a produção e o consumo (de massa) fundados no fenômeno da divisão do trabalho (cf. Simmel, 1998, p. 27) e, nessa medida, é igualmente a condição de possibilidade (e, portanto, uma das causas) daquele contexto das grandes metrópoles caracterizado pela “sobrecarga de nossa vida com mil superficialidades das quais não podemos nos libertar” (Simmel, 1998, p. 107) e pela “consciência permanente de certa periculosidade” (Simmel *apud* Waizbort, 2000, p. 322). Por outro lado, Simmel é igualmente enfático ao afirmar que o dinheiro, por nivelar a tudo e a todos sob o traço da quantificação (ignorando o que há de específico e individual na multidão – de coisas e pessoas – que pulula na cidade grande), ocupa o papel de “guardião do que é mais íntimo, que agora pode se desenvolver com limites mais próprios” (Simmel, 1998, p. 76). E isto na mesma medida em que a “intensificação da consciência” atua como um “preservativo da vida subjetiva frente às coações da cidade grande” (Simmel, 2005, p. 578), isto é, como uma proteção em um “meio hostil” (Waizbort, 2000, p. 330). Partilhando da mesma ambiguidade característica do dinheiro, “o domínio do entendimento” (Simmel, 2005, p. 578-9) tanto protege o indivíduo dos choques a que é constantemente submetido (funcionando como um “mecanismo de defesa” sem o qual “o indivíduo está ameaçado a como que se desintegrar” – Waizbort, 2000, p. 319) quanto concorre para o bom funcionamento do complexo mecanismo social da grande cidade, já que, neste contexto, na ausência da “mais exata pontualidade nas promessas e realizações, o todo se esfacelaria em um caos inextrincável” (Simmel, 2005, p. 580). Assim, podemos ver que o moderno, em Simmel, está sob o signo não apenas do caótico e desnordeante, mas também do cálculo, da previsibilidade, da impessoalidade e da ação estritamente instrumental; como indica Frédéric,

[...] objetividade, funcionalidade, instrumentalidade, impessoalidade e neutralidade afetiva são as características das relações humanas em uma sociedade que é governada e integrada pelo dinheiro. A frase, “sem consideração à pessoa”, que sumariza a essência da análise de Weber acerca da racionalidade formal, é igualmente chave para a análise de Simmel da modernidade. Como Weber e Marx, Simmel assume

que, na sociedade moderna, a ação é reduzida à ação instrumental ou estratégica (Vandenberghe, 2009, p. 89).

O “espírito contábil” (Simmel, 2005, p. 580) e a economia monetária, desse modo, estão tão intimamente ligados que “ninguém saberia dizer se é inicialmente aquela constituição intelectualista, anímica, que impulsiona rumo à economia monetária, ou se é esta o fator determinante daquela” (Simmel, 2005, p. 579). O certo, continua Simmel, é que ambos são fenômenos típicos das condições da vida na cidade grande, as quais são responsáveis, ainda, pela constituição de um tipo novo de personalidade: o “caráter *blasé*” (Simmel, 2005, p. 581). Ele é a prova de que nem sempre à intensificação dos nervos corresponde a intensificação da consciência; a reação aos choques a partir do intelecto é apenas uma das possibilidades abertas ao habitante da cidade e o *blasé* é justamente o sujeito cujos nervos, em consequência da contínua exposição à experiência traumática característica da grande cidade moderna, destituíram-se de sua “última reserva de forças” (Simmel, 2005, p. 581). Como explica Simmel, “a incapacidade (...) de reagir aos novos estímulos com uma energia que lhes seja adequada é precisamente aquele caráter *blasé*” (idem, *ibidem*), cujos “nervos descobrem a sua derradeira possibilidade de se acomodar aos conteúdos e à forma da vida na cidade grande renunciando a reagir a ela” (Simmel, 2005, p. 582)³⁷.

Mas, o que nos interessa reter, aqui, é a ambiguidade do moderno simbolizada pelo dinheiro (e pela primazia do intelectualismo). Ambos (o dinheiro e o predomínio do intelecto) tanto alimentam o mecanismo que produz a disjunção entre as culturas subjetiva e objetiva quanto se constituem como defesas contra os choques e a intensificação dos nervos que caracterizam a experiência nas grandes metrópoles. A economia monetária e o “caráter intelectualista da vida anímica do habitante da cidade grande” (Simmel, 2005, p. 578) são tanto a condição de possibilidade e de funcionamento do contexto de vida das grandes metrópoles quanto os meios pelos quais os indivíduos podem nele sobreviver e, quiçá, desenvolverem-se no sentido do aperfeiçoamento e enriquecimento de suas personalidades em direção ao ideal da vida como obra de arte. A ambiguidade da intensificação da consciência propiciada por

aquele contexto reside no fato de que ela é uma das suas condições de possibilidade, mas constitui-se, além disso, não só em meio através do qual o sujeito pode dele se proteger, como também em via através da qual pode dirigir-se à efetivação da perfeição ideal inscrita em sua própria natureza, pois, “segundo Simmel, o homem não se realiza sem uma escolha consciente, sem a decisão de se tornar o que é, de se tornar o que pode ser e o que deve ser” (Vandenberghe, 2005, p. 194). Já a ambiguidade do dinheiro está na circunstância de ele também possibilitar o funcionamento do mecanismo gerador dos choques, mas igualmente proporcionar ao homem “uma existência por assim dizer abstrata, livre de considerações imediatas sobre as coisas e de relações imediatas com elas” (Simmel, 1998, p. 75), de modo a aliviar “a dominação das coisas e facilitar infinitamente a escolha do que nos convém” (idem, *ibidem*). Desse modo, “o dinheiro, comportando-se como todas as grandes forças históricas, pode parecer-se com a lança mística que pode curar com a sua própria força as feridas causadas por ela” (Simmel, 1998, p. 40). No fim das contas, a posição de Simmel parece ser a de que, apesar da inevitável tragédia (metafísica e histórica), está sempre aberta aos sujeitos a possibilidade de se dirigirem, pelo cultivo de si mesmos, à perfeição ideal que lhes é inerente, pois o mesmo mecanismo que os aprisiona igualmente apresenta a eles a maneira de se libertarem e se tornarem sujeitos mais autênticos.³⁸

Considerações Finais

Max Weber (1864-1920) e Georg Simmel (1858-1914) foram contemporâneos e caracterizaram tanto quanto sentiram a época em que viveram como uma época de crise. Tanto um quanto outro contrapuseram-na a um “período de indiferenciação” ou a um “mundo encantado” nos quais a questão essencial (a do sentido da vida e do mundo ou do processo de cultivo rumo à busca incessante de efetivação da lei individual) não se colocava e caracterizaram-na como um contexto que se voltava contra as pretensões constitutivas do ideal de uma vida íntegra³⁹ e, a partir daí, elaboraram maneiras distintas de a ela reagir, muito embora esta mesma época seja por eles retratada como possibilitadora da liberdade por ela

própria ameaçada. Se a liberdade era a preocupação central de ambos os autores, Weber e Simmel elaboraram distintas “normatividades”; de um lado, a ética da responsabilidade (a qual, vale lembrar, de modo algum é por princípio incompatível com a ética da convicção) unicamente por meio da qual se pode chegar a erigir uma vida cuja condução seja significativa e consciente e, nessa medida, não “flua como mero fenômeno da natureza”; e, de outro, a cultura subjetiva que, ao menos momentaneamente, é capaz de representar “uma solução da equação sujeito-objeto” (Simmel, 1998, p. 82), pois é na cultura que “a superioridade do objeto com respeito ao sujeito, realizada em geral pelos rumos do mundo, (...) é anulada em um equilíbrio feliz” (Simmel, 1998, p. 107)⁴⁰.

Referências

- BARBOSA, Ricardo Corrêa. *Dialética do Desencantamento: Ciência, Política e Modernidade em Max Weber num Confronto com a Escola de Frankfurt*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Fevereiro de 1986.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- BURGER, Thomas. *Max Weber's Theory of Concept Formation. History, Laws, and Ideal Types*. Durham, North Carolina: Duke University Press, 1976.
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. *Max Weber e a História*. Tradução Eduardo Biavati Pereira. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- HABERMAS, Jürgen. O Entrelaçamento de Mito e Esclarecimento: Horkheimer e Adorno. In: *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Doze lições. Tradução Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Coleção Tópicos.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. A crise do Entendimento. In: HUSSERL, Edmundo; MERLEAU-POINTY, Maurice. *Textos Escolhidos*. Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural. 1975.

- NOBRE, Renarde Freire. *Perspectivas da Razão: Nietzsche, Weber e o conhecimento*. Belo Horizonte: Argvmentvm Editora, 2004a (Scientia/UFGM).
- _____. Entre passos firmes e tropeços. RBCS Vol. 19 n°. 54 fevereiro/2004b. Resenha do livro de Antonio Flávio Pierucci. *O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*.
- _____. *Weber, Nietzsche e as respostas éticas à crítica da modernidade*. Marília, SP: Trans/Form/Ação vol.26 no.1, 2003.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. *A Magia*. São Paulo: Publifolha, 2001.
- _____. *O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia: Ed. 34, 2003.
- SENEDA, Marcos César. *Max Weber e o problema da evidência e da validade nas ciências empíricas da ação*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.
- SIMMEL, Georg. Dossier Simmel: A Estética e a Cidade. *In Revista Crítica de Ciências Sociais*. Dezembro 2003.
- _____. *Questões Fundamentais da Sociologia: indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- _____. *On Individuality and Social Forms*. University of Chicago Press, 1972.
- _____. *The Sociology of Georg Simmel*. The Free Press, Glencoe, Illinois, 1950.
- _____. *Simmel e a Modernidade: George Simmel, Jessé Souza e Berthold Öelze (org.); tradução de Jessé Souza ...[et. al.]* – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, 274p.
- _____. *As Grandes Cidades e a Vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Mana, vol.11, no.2, out. 2005.
- _____. *Sobre la individualidad y las formas sociales*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 2002.
- VANDENBERGHE, Frédéric. *A Philosophical History of German Sociology*. New York: Routledge, 2009.
- _____. Simmel and Weber as ideal-typical founders of sociology. *Philosophy & Social Criticism*. Vol. 25, n.4, p. 57-80, 1999.
- _____. *As Sociologias de Georg Simmel*. Bauru, SP: Edusc; Belém: EDUFPA, 2005.

WAIZBORT, Leopoldo. *As Aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: SP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia: Ed. 34, 2000.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. Tradução de José Marcos Mairiani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

_____. *A gênese do capitalismo moderno*. Tradução de Rainer Domschke. Organização e comentários de Jessé Souza. São Paulo: Ática, 2006b.

_____. *A “objetividade” do conhecimento das ciências sociais*. Tradução de Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, 2006a.

_____. *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2006d.

_____. Confucianismo y Puritanismo. In: *Ensayos sobre sociología de la religión*. v.I. Madrid: Editora Taurus, 1998, p. 505 – 526.

_____. *Economia e Sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva*. v. 1. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. DF, Brasília: Editora Universidade de Brasília: São Paulo, 2004b.

_____. *El Problema de la Irracionalidad em las Ciencias Sociales*. 2 ed. Madrid: Editorial Tecnos, 1992.

_____. *Ensaio de Sociologia*. 2 ed. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1971.

_____. *Ensaio sobre Teoria das Ciências Sociais*. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

_____. *Ensayos sobre Metodología Sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu Editore, 1958.

_____. *História Geral de Economia*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968.

_____. Introducción. In: *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Editora Taurus, v.1, p. 11 – 24, 1998.

_____. Religião e Racionalidade Econômica em Weber. Sociologia. *Coleção Grandes Cientistas Sociais*. Gabriel Cohn.(Org.) Florestan Fernandes. (Coord.), p. 142 – 159, 2006c.

¹ Ou, como nos elucida Pierucci, em sua tradução (“ultra-litera”) da expressão, numa “carapaça dura feito aço”, “cápsula dura qual aço” [Stahl hartes Gehäuse]” (PIERUCCI, 2003:40).

² Como diz Jeanne Marie Gagnebin relativamente à perspectiva de Walter Benjamin quanto à questão aqui analisada: “ora, de acordo com Benjamin, que, aqui, segue Lukács, a questão do sentido só pode se colocar, paradoxalmente, a partir do momento em que esse sentido deixa de ser dado implicitamente e imediatamente pelo contexto social” (Gagnebin em Benjamin, 1994). Trata-se, aqui, do surgimento de um problema que antes não se colocava e, por isso, estava resolvido – o que expressa a perda da unidade/totalidade outrora vigente (no mundo “pré-moderno” ou “encantado”); talvez as linhas iniciais da análise simmeliana de Florença dê os contornos do que aqui tentamos expor: “desde que o sentimento unitário da vida da Antiguidade se cindiu nos polos da natureza e do espírito; desde que a existência imediata e evidente descobriu a sua estranheza e oposição quando confrontada com um mundo do espírito e da interioridade; desde esse momento estava equacionado o problema cuja percepção e tentativas de resolução preenchem toda a vida moderna: o problema de reconquistar para ambas as partes da vida a unidade perdida” (Simmel, 2003:117).

³ Em *A Gênese do Capitalismo Moderno* (última parte do curso sobre *História Geral de Economia* [1968] que proferiu na Universidade de Munique pouco antes de morrer: “no semestre de inverno-primavera de 1919-20” – Pierucci, 2003:168), Weber estabelece como sendo a “precondição mais geral para a existência desse capitalismo moderno (...) a contabilidade racional dos capitais como norma para todas as grandes empresas industriais ou comerciais ocupadas com a cobertura das necessidades cotidianas” (Weber, 2006b:15); dentre outras, além do “direito racional, isto é, calculável”, aparece como sendo outra precondição fundamental a “técnica racional, ou seja, maximamente calculável e, por conseguinte, mecanizada, tanto da produção quanto do transporte, não somente dos custos de produção como também dos custos de movimentação dos bens” (Weber, 2006b:16).

⁴ Weber assemelha a condução da vida irrefletida e inconsciente ao fluxo do devir natural – por definição – destituído de sentido: “o fruto da árvore do conhecimento tão amargo para a nossa comodidade humana, mas iniludível, consiste precisamente na necessidade de tomar consciência de tais antagonismos e de compreender que toda ação individual e, em última análise, a vida inteira – desde que não flua como fenômeno da natureza, mas seja conduzida com plena consciência – apenas significa uma cadeia de decisões últimas, graças às quais a alma escolhe o seu próprio destino, tal como em Platão, o que significa escolher o sentido dos seus atos e do seu ser” (Weber, 1991:96 – grifos meus).

⁵ “O adversário com que teve de lutar o ‘espírito’ do capitalismo no sentido de um determinado estilo de vida regido por normas e folhado a ‘ética’ foi em primeiro lugar e continuou sendo aquela espécie de sensibilidade e de comportamento que se pode chamar de tradicionalismo” (Weber, 2004a; p. 51). O Leitmotiv desse tradicionalismo era o oposto polar da ética capitalista: o trabalhador tradicional “não se perguntava: quanto posso

ganhar por dia se render o máximo no trabalho? E sim: quanto devo trabalhar para ganhar a mesma quantia que recebi até agora e que cobre minhas necessidades tradicionais?” (Weber, 2004a; p. 53).

⁶ “O mundo está destinado a isto e apenas a isto: a servir à autoglorificação de Deus; o cristão eleito existe para isso e apenas para isto: para fazer crescer no mundo a glória de Deus, cumprindo, de sua parte, os mandamentos Dele. Mas, Deus quer do cristão uma obra social porque quer que a conformação social da vida se faça conforme seus mandamentos e seja endireitada de forma a corresponder a esse fim” (Weber, 2004a:98-9).

⁷ “A eliminação total do problema da teodiceia e de todas as indagações sobre o ‘sentido’ do mundo e da vida, em função das quais outros se dilaceravam, era para o puritano algo tão evidente por si só quanto o era – por razões bem diversas – para o judeu” (Weber, 2004a:99).

⁸ Seguimos, aqui, a tese de Pierucci (2003) de acordo com a qual o termo “desencantamento do mundo”, em Weber, “tem apenas dois conteúdos semânticos” (Pierucci, 2003:42 – grifos do autor) que são por ele trabalhados “ao mesmo tempo e o tempo todo” (Pierucci, 2003:43 – grifos do autor), quais sejam: a) racionalização ético-ascética da conduta diária da vida e eliminação da magia enquanto via legítima de salvação (cf. Pierucci, 2003:218) e b) deseticização do mundo por meio do progresso do intelectualismo científico. No entanto, concordando com a crítica de Renarde Nobre (Nobre, 2004b), entendemos que, embora os dois significados do termo sejam simultâneos no contexto da obra weberiana, isto não indica que o são no âmbito da história cultural (cf. Nobre, 2004b: 162), posto que a racionalização da conduta levada a cabo pela religiosidade puritana antecedeu e serviu de estímulo à expansão não apenas do ethos capitalista, mas também da ciência moderna (essa força necessariamente antirreligiosa) – daí Weber falar do paradoxo das consequências.

⁹ Tomamos a liberdade, aqui, de alargar o escopo do termo desencantamento para designar como desencantado não apenas (como faz Pierucci) o mundo racionalizado pela religião e pela ciência, mas também aquele no qual o capitalismo moderno se estabeleceu hegemonicamente. Tal alargamento do conceito nos parece justificada pelo fato de a religião e ciência serem agentes do processo de constituição da modernidade ao desencantarem o mundo. Em Weber, o processo de desencantamento confunde-se com o de constituição da civilização moderna.

¹⁰ Cf. Weber, 1971; p.401.

¹¹ Como diz o próprio Weber, “a crescente intelectualização e racionalização não indicam, portanto um conhecimento maior e geral das condições sob as quais vivemos. Significa mais alguma coisa, ou seja, o conhecimento ou crença em que, se quiséssemos, poderíamos ter esse conhecimento a qualquer momento. Significa principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado” (Weber, 1971:165 – grifos do autor). E, daqui, deriva o desconhecimento real que os indivíduos guardam com relação às suas condições cotidianas de vida (embora contem com seu funcionamento regular e creiam que são passíveis de explicação racional), o que significa

que os instrumentos de que se utilizam deles se autonomizaram: “conhecimento dos meios e conhecimento dos instrumentos equivalem-se, embora a autonomia dos meios em relação ao sujeito verifique-se apenas nos casos em que este, na vida cotidiana, precise apenas ‘contar’ com o funcionamento autoregulado destes instrumentos, o que a racionalização intelectualista pela técnica e a ciência tornou efetivamente possível” (Barbosa, 1986; p.15-6).

¹² Como explica Renarde Freire, em inspirada passagem, “o politeísmo moderno é a expressão máxima da perda de sentido, pois, afinal, envolve o governo das nossas vidas por ‘entidades’ impessoais, objetivamente cultivadas, desprovidas, portanto, de qualquer transcendência ou sentido ético absoluto” (Nobre, 2004b:164 – grifos meus).

¹³ “Toda reflexão sobre os elementos últimos do agir humano está desde logo presa às categorias de ‘meio’ e ‘fim’. Queremos algo concretamente, seja ‘por si mesmo’, seja como meio a serviço do que queremos no final” (Weber, 2006a:15).

¹⁴ Assim, vê-se o caráter do liberalismo weberiano, como nota Merleau-Ponty: “seu liberalismo é militante, sofredor mesmo, heroico; isto é, reconhece o direito dos adversários, não consente em odiá-los, não escamoteia o confronto com eles, e para reduzi-los conta apenas com as contradições deles e com a discussão que as revela” (Merleau-Ponty, 1975:233).

¹⁵ A tradução dessa passagem que figura em *Ciência e Política*: duas vocações (Weber, 2006d) torna-a ainda mais enfática relativamente ao ponto aqui analisado: “Quando um professor alcança tal resultado, inclino-me a dizer que ele se põe a serviço de potências ‘morais’, isto é, a serviço do dever de levar a brotarem, na almas alheias, a clareza e o sentido de responsabilidade. Acredito que lhe será tanto mais fácil realizar essa obra quanto mais ele evite, com escrúpulos, impor ou sugerir uma convicção política à plateia” (Weber, 2006d:53 – grifos meus).

¹⁶ Embora eu não tenha, nos limites deste trabalho, adentrado no viés especificamente político da posição weberiana, vale indicar que aquela crítica dos ideais e juízos de valor que a ciência empírica pode proporcionar é fundamental para a (ou para o esclarecimento da) vocação política. Sendo responsável em seu ofício (cujo fim é o de produzir conhecimento empírico, angariando clareza sobre a realidade), o cientista necessariamente é coerente com relação ao princípio da neutralidade axiológica (já que, sem neutralidade, não há objetividade) e, produzindo análises que esclareçam a conduta prática e as escolhas de valor, contribui para incitar a ética da responsabilidade que, no seu sentido mais exato, é o âmago de uma vida (genuína) que pode (ou não) enveredar (vocacionadamente) pelos rumos da política: “(...) na medida em que isto é válido, uma ética de fins últimos e uma ética de responsabilidade não são contrastes absolutos, mas antes suplementos, que só em uníssono constituem um homem genuíno – um homem que pode ter a ‘vocação para a política’” (Weber, 1972:151 – grifo do autor).

¹⁷ Como diz Simmel, “nenhuma alma jamais é apenas aquilo que ela é num dado instante, e sim algo mais: uma forma superior e mais bem-acabada de si mesma em sua existência pré-formada e irreal” (Simmel, 1998:79-80).

¹⁸ Como diz o próprio Simmel, “devemos viver cada instante como se quiséssemos nos desenvolver segundo a linha de desenvolvimento ideal que vai além da realidade momentânea de nosso eu” (Simmel apud Vandenberghe, 2005:195).

¹⁹ Sobre isso, em bonita passagem, Simmel afirma que “o cultivo supõe que haja algo, antes de sua verificação, que se encontre em um estado não cultivado, precisamente o ‘natural’; e pressupõe, com efeito, ademais, que a modificação deste sujeito que então se realiza esteja latente, de algum modo, em suas relações estruturais e forças motrizes, ainda que não realizável por elas mesmas, mas sim precisamente pela cultura; pressupões que o cultivo conduz o seu objeto à perfeição a ele determinada, perfeição situada na autêntica e enraizada tendência de seu ser” (Simmel, 2002:293; grifos do autor).

²⁰ O desdobramento e a efetivação desta perfeição ideal inscrita como tendência na própria natureza do ser dependem, portanto, de uma escolha; depende do intelecto e da vontade (cf. Simmel, 1998:42); como diz Simmel, “o estado em direção ao qual a alma pode, de fato, se desenvolver, já está presente na sua condição inicial como um esforço, como se nela estivesse gravado em linhas invisíveis. Ainda que seja vago e fragmentado em seus conteúdos, ele já tem uma direção definida. O dever e o poder do completo desenvolvimento do homem estão inseparavelmente ligados ao serda sua alma. Apenas a alma humana contém as potencialidades de desenvolvimento cujos objetivos são determinados puramente pela teleologia de sua própria natureza. Ela não alcança estes objetivos por meio de meros processos de crescimento inerentes, que nós chamamos de natureza, mas sim através da aplicação, num certo ponto, de uma técnica, de uma intervenção deliberada” (Simmel, 1972:229 – grifos no original; cf. Simmel, 1998:81).

²¹ Essa ressalva é fundamental e tem de se ter sempre em vista; dela deriva a ideia de que “desenvolvimentos que a alma efetua puramente a partir da intimidade até o exterior” (Simmel, 2002:295) não podem ser entendidos como constitutivos da cultura da subjetividade em direção de sua perfeição mais bem-acabada (cf. Simmel, 1998:82-3) ou da sua “unidade perfeita” (Simmel, 1998:89).

²² Nas palavras de Simmel, “a cultura é criada apenas quando essas perfeições unilaterais são ordenadas dentre da estrutural total da alma, quando as desarmonias dos elementos da alma são resolvidas por meio da elevação a um plano maior; em resumo, quando cada um contribuiu para a perfeição do todo” (Simmel, 1972:232). Ou ainda: “não somos ainda cultivados 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” (Simmel, 1998:81), de modo que o processo da cultura (ou do cultivo) é o processo de desenvolvimento da alma naquilo “que existe nela mesma como sua pulsão

mais peculiar e prefiguração interior de sua perfeição subjetiva” (Simmel, 1998; p.82).

²³ Como indica Waizbort, “o processo da cultura é a fusão momentânea, subjetivação do que é objeto, objetivação do que é sujeito” (Waizbort, 2000:119), isto é, “o sujeito torna-se objetivo e o objeto torna-se subjetivo” (Simmel, 1998:84).

²⁴ Como diz Simmel, “enquanto o produto das forças meramente objetivas só pode ter valor subjetivamente, o produto das forças subjetivas, ao contrário, tem para nós valor objetivo” (Simmel, 1998:87).

²⁵ Simmel fixa este ponto ao asseverar que “em cada momento de vida de um organismo que cresce e se reproduz, a forma posterior está presente com uma necessidade e pré-figuração internas absolutamente incomparáveis àquelas com as quais a mola tensionada contém seu relaxamento. Enquanto o que é inanimado possui pura e simplesmente o instante do presente, o ser vivo estende-se ao passado e ao futuro. Todos os movimentos anímicos, como a vontade, o dever, a vocação e a esperança, constituem a continuação espiritual da determinação fundamental da vida: conter seu futuro – de uma forma especial que existe apenas no processo da vida – em seu presente” (Simmel, 1998:80).

²⁶ A contradição interna à noção de cultura (na acepção de cultivo) consiste no fato de a alma – para alcançar o seu próprio aperfeiçoamento – não poder restringir-se a si mesma, mas ter de passar por “estações” objetivas dela distintas e a ela contrapostas: “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 ideia 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” (Simmel, 1998:83).

²⁷ Simmel enxerga nessa infinitude inerente ao âmbito da cultura objetiva um dos fundamentos do seu distanciamento progressivo da lógica do processo do cultivo: “a ausência de forma do espírito objetivado como totalidade permite a ele um ritmo de desenvolvimento que se distancia rapidamente do ritmo de desenvolvimento do espírito subjetivo, o qual permanece necessariamente atrás daquele” (Simmel, 1998:107).

²⁸ Como diz o próprio Simmel, o valor tecnicamente objetivo de algum produto cultural é “inversamente proporcional” (Simmel, 1998:93) à sua significação relativa ao processo de cultivo. Isto é, “há obras humanas perfeitas [do ponto de vista – formal – das regras que dirigem a esfera de valor em que se insere a obra em questão] às quais não temos acesso ou que não têm acesso a nós, justamente em função de suas perfeições sem lacunas” (idem, ibidem). Ou, dito ainda de outro modo, “muitas obras artísticas, técnicas e intelectuais que ficam abaixo da altura já alcançada por outras têm, no entanto, a capacidade de inserir-se de maneira mais efetiva no caminho de várias pessoas como catalisador de suas forças latentes, como ponte para a estação superior seguinte” (Simmel, 1998:92). Objetos culturais muito “sofisticados” (do ponto de vista meramente técnico e objetivo) são, pois, como que hostis ao processo verdadeiramente cultural, isto é, “eles resistem, por assim dizer, a cooperar com outros elementos que

são necessários para o desenvolvimento de nossa natureza geral. Eles são muito senhores de sua própria província para aceitar o papel de servos que seria necessário se eles fossem fatores da cultura, meios para a criação de uma inteireza espiritual” (Simmel, 1972:232).

²⁹ Como afirma Simmel, “a ‘sociedade’ desenvolve seus próprios órgãos e veículos através de cujas afirmações e comandos o indivíduo é confrontado como uma parte alienada” (Simmel, 1950:58).

³⁰ A distinção simmeliana entre “metrópoles” e “grandes cidades” é bastante importante e simboliza a sofisticação da sua análise relativamente ao processo de constituição da sociedade moderna. Enquanto as grandes cidades históricas (Roma, Florença e Veneza) representam locais (ou momentos) nos quais a modernidade imiscui-se com o passado e, relacionando-se com ele, configura contextos relativamente harmônicos que se assemelham ao modelo da obra de arte, as metrópoles (como Berlim e Paris), por sua vez, expressam circunstâncias em que o moderno, ao se constituir, destrói o passado e molda um contexto (como indicaremos mais adiante) perpassado por experiências agressivas e desnorteantes. Se uso, daqui em diante, os termos “grandes cidades” e “metrópoles” como equivalentes e intercambiáveis enquanto designativos da grande cidade moderna ao estilo de Berlim (cujo retrato de fins do século XIX e início do XX é traçado por Waizbort, 2000:311-15), é apenas para facilitar a comunicação.

³¹ Relativamente a este ponto, diz Simmel que “o desenvolvimento da atividade especializada implica um estrangulamento do núcleo da personalidade, ao constituir-se como uma província com autonomia ilimitada, cujos produtos não afluem ao centro” (Simmel, 1998:52).

³² Quanto a este caráter da genuína obra de arte, Simmel afirma: “a grande obra-prima, na qual uma alma soberana expressou apenas a si mesma, quase nunca é considerada do ponto de vista do estilo. Pois o estilo refere-se ao modo geral de expressão, aquele que é comum a muitas criações, uma forma ideativamente separável dos seus vários conteúdos (...) E assim, geralmente, o muito grande e muito pessoal, mesmo se são culturalmente impressionantes, não são primariamente importantes em seu significado cultural. Pois a importância cultural junto à natureza interior é mais acentuada nas realizações mais gerais, menos pessoais, que são objetivadas numa distância maior do sujeito de sua criação e, assim, servem – mais desinteressadamente – de estágios para o desenvolvimento psíquico dos outros” (Simmel, 1972:233 – grifo do autor).

³³ Com efeito, Simmel argumenta que o caminho da alma em direção a si mesma pode ser percorrido tanto por meio da incorporação de algum objeto constitutivo do acervo da cultura objetiva (ou do espírito objetivado) quanto pelo próprio processo de elaboração de um objeto de cultura, isto é, por meio do “cultivo” de determinado objeto exterior (o termo vai aqui entre aspas porque a noção de cultivo, como indicamos, deve restringir-se aos processos humanos, posto que apenas o ser humano tem inscrita na sua natureza a perfeição como tendência a ser continuamente buscada); como explica Simmel, “na medida em que cultivamos coisas, isto é, elevamos sua

medida de valores para além do que foi realizado por seus mecanismos naturais, cultivamos a nós mesmos” (Simmel, 1998:42).

³⁴ Quanto a isto, Simmel sustenta que pode-se dizer que “quanto mais perfeitamente uma totalidade formada por contribuições subjetivas absorver em si a parte, quanto mais o caráter de cada parte realmente valer e atuar apenas como parte de uma totalidade, mais ela viverá uma vida oposta a todos os sujeitos que a produziram” (Simmel, 1998; p.54).

³⁵ Vale lembrar que o acervo da cultura objetiva – para além do fato de ser intrinsecamente ilimitado, pois a “forma da objetividade como tal possui uma capacidade de preenchimento ilimitada” (Simmel, 1998:104) – sempre excederá a capacidade dos sujeitos individuais de absorvê-lo em seus processos culturais porque “nas línguas e nos costumes, nas constituições políticas e nas doutrinas religiosas, na literatura e na técnica, é acumulado o trabalho de incontáveis gerações, enquanto espírito tornado objetivo” (Simmel, 1998:45). Aqui, Simmel está chamando atenção para a inevitável disjunção entre “o aprimoramento das individualidades [que] encontra – em cada recorte temporal dado – um limite irremovível em sua própria natureza” (Simmel, 1998:69), por um lado, e a inerente infinitude do espírito tornado objetivo, por outro.

³⁶ E assim como o crescimento exponencial (e como que determinado pela “pulsão de uma necessidade lógica”) do âmbito da cultura objetiva impulsionado pela divisão do trabalho está intimamente ligado à grande metrópole (pois é nela que ganha corpo, na era moderna, a tragédia da cultura), também esta guarda em si o motor da sua própria expansão, pois, como indica Simmel, “de modo comparável à forma do desenvolvimento financeiro – a partir de uma determinada grandeza a propriedade desenvolve-se em progressões cada vez mais rápidas e como que por si mesma –, o círculo de visão, as relações econômicas, pessoais e espirituais da cidade, os seus arredores ideais, assim que ultrapassam um determinado limiar, ampliam-se com em progressão geométrica” (Simmel, 2005:585) e, além disso, “precisamente na medida da sua expansão, a cidade oferece cada vez mais as condições decisivas da divisão do trabalho” (Simmel, 2005:586-7).

³⁷ A principal característica do blasé, pois, é a indiferença: “Blasé: fatigado, indiferente, insensível, saturado, lasso. É isso que caracteriza o habitante da cidade, grande e moderna. A quantidade de estímulos com que ele se vê defrontado ao viver na cidade exige-lhe tanto, que ele não é mais capaz de responder adequadamente a eles” (Waizbort, 2000:328).

³⁸ Está sempre aberta a possibilidade, portanto, de o sujeito dirigir-se no sentido de efetivar sua lei individual: “ser um indivíduo incomparável, autônomo e autêntico, diferente e distinto dos outros, seguindo a sua própria lei individual, eis a visão do homem ideal que encontramos em Simmel” (Vandenbergh, 2005:189).

³⁹ A noção de integridade encontra-se presente tanto na ética da responsabilidade de Weber (cf. Nobre, 2003:10) quanto na noção simmeliana de lei individual, que nos remete à Nietzsche (cf. Vandenbergh, 2005:189).

⁴⁰ Procurei, aqui, apenas esboçar os traços mais gerais a partir dos quais é possível ir em direção ao aprofundamento dos vínculos teóricos que podem ser estabelecidos entre os dois pensadores. Esta exposição, certamente, é necessariamente incompleta. Assim como não explorei adequadamente as conexões que Weber estabelece entre ciência e política, também não delinee as outras “reações” que Simmel constrói em face da modernidade experienciada como uma época de crise. Quanto a isto, cabe indicar que, nos seus textos sobre *A moldura*, *A sociabilidade* e *A aventura* (Simmel, 1998; Simmel, 2006), estão estabelecidas ao menos outras duas formas de lidar com as experiências de choque típicas da cidade grande. De modo apenas indicativo, podemos dizer que os dois primeiros textos remetem à alternativa de se recolher ao interior burguês (e às suas formas de sociabilidade) e, por assim dizer, viver na moldura. Por seu turno, o texto sobre a aventura caracteriza uma forma original de reordenar as vivências típicas do cotidiano brutal da grande cidade moderna. Diferentemente da alternativa presente naqueles dois primeiros textos, o aventureiro não se isola deste mundo, mas refaz (sob outra forma) a tensão e o ritmo do capitalismo.