

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

HENRIQUE BUONANI PASTI

AS TEORIAS DA CULTURA EM GEORG SIMMEL:  
TEXTOS DE 1889–1911

CAMPINAS

2012



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**HENRIQUE BUONANI PASTI**


**ORIENTADOR:  
PROF. DR. JESUS JOSÉ RANIERI**

**“AS TEORIAS DA CULTURA EM GEORG SIMMEL:  
TEXTOS DE 1889-1911”**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO PRESENTADA AO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA DA  
UNICAMP PARA OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM  
SOCIOLOGIA.

*Esse exemplar corresponde à versão final defendida por Henrique Buonani Pasti, sob a orientação do Prof. Dr. Jesus José Ranieri.*

*Assinatura do Orientador*



**CAMPINAS, 2012**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR  
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH  
UNICAMP

P268t Pasti, Henrique Buonani, 1985-  
As teorias da cultura em Georg Simmel: textos de  
1889-1911 / Henrique Buonani Pasti. -- Campinas, SP :  
[s. n.], 2012.

Orientador: Jesus José Ranieri.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de  
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Simmel, Georg, 1858-1918. 2. Cultura. 3. Alienação  
(Filosofia). 4. Sociologia. 5. Filosofia alemã. I. Ranieri,  
Jesus José, 1965- II. Universidade Estadual de Campinas.  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informação para Biblioteca Digital

**Título em Inglês:** Georg Simmel's theories of culture: texts form 1889-1911

**Palavras-chave em inglês:**

Culture

Alienation (Philosophy)

Sociology

German philosophy

**Área de concentração:** Sociologia

**Titulação:** Mestre em Sociologia

**Banca examinadora:**

Jesus José Ranieri [Orientador]

Fernando Antônio Lourenço

Jonas Gonçalves Coelho

**Data da defesa:** 20-04-2012

**Programa de Pós-Graduação:** Sociologia

**HENRIQUE BUONANI PASTI**

**“AS TEORIAS DA CULTURA EM GEORG SIMMEL:  
TEXTOS DE 1889-1911”**

*Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Jesus José Ranieri.*

*Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 20/04/2012.*

**BANCA:**

*Prof. Dr. Jesus José Ranieri – Orientador – DS/IFCH/Unicamp*

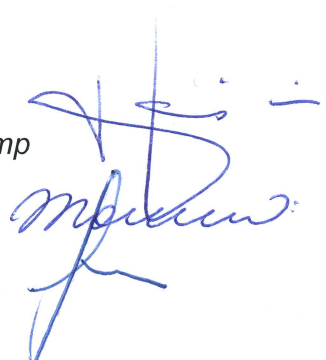
*Prof. Dr. Fernando Antonio Lourenço – DS/IFCH/Unicamp*

*Prof. Dr. Jonas Gonçalves Coelho - UNESP*

**SUPLENTES:**

*Prof. Dr. Sílvio César Camargo – DS/IFCH/Unicamp*

*Profa. Dra. Maria Orlanda Pinassi - UNESP*



**Abril / 2012**



## AGRADECIMENTOS

Tive a felicidade de contar com a colaboração de inúmeras pessoas na elaboração desta dissertação. Aproveito para registrar aqui, com brevidade talvez exagerada, meus sinceros agradecimentos àquelas que participaram mais diretamente deste resultado.

Primeiramente, registro meus mais sinceros agradecimentos e minha dívida para com aqueles que, nos bastidores, cuidam para que uma instituição como a Unicamp mantenha a qualidade que tem: aos funcionários, cuja dedicação, não raro, ultrapassa a obrigação, deixo meus mais sinceros agradecimentos — em especial, à Maria Christina Ferreira Faccioni, a Chris, Secretária do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do IFCH, pela dedicação, prontidão e paciência.

Ao professor Jesus Ranieri, cuja orientação me permitiu trabalhar com uma autonomia rara (e inestimável) na academia, agradeço pela atenção, compreensão, estímulo e, sobretudo, confiança.

Aos professores Josué Pereira da Silva e Fernando Antonio Lourenço, pelas inestimáveis indicações na qualificação, as quais certamente colocaram nos trilhos o rumo da redação. Ao professor Fernando, novamente, e ao professor Jonas Gonçalves Coelho, pela gentileza de compor a banca e pelas importantes sugestões e questionamentos que me ofereceram por ocasião da defesa, assim como pela avaliação tão generosa deste trabalho.

Aos Coordenadores da Pós-Graduação, particularmente ao Prof. Dr. Marcelo Ridenti, Coordenador do Programa, pela cordialidade e gentileza.

É preciso agradecer pelo apoio da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), com cujo auxílio financeiro pude contar durante os dois anos da pesquisa.

Aos companheiros do grupo de estudos de *O Capital*, assim como aos colegas de mestrado, pelos ricos debates e amizade.

Uma lista daqueles que nos dispensam sua amizade e dedicação, tão necessárias numa atividade solitária como a pesquisa, certamente incorreria em omissões injustas. A esses amigos, um agradecimento especial.

Aos meus pais, pela compreensão, paciência, apoio e tantas coisas mais, e ao meu irmão, André, por todo o apoio e companheirismo, o espaço aqui é inadequado para agradecimentos. Agradeço a eles sobretudo pelo respeito e carinho com que sempre acompanharam minha vida, e por tudo o mais.

E por último, mas mais importante, agradeço e dedico o presente trabalho à minha companheira, Viviani, cuja compreensão, atenção e carinho souberam suportar os longos períodos de ausência em momentos tão delicados. Sua força e coragem serviram e servem, sempre, de inspiração. Também ao André e à Clara, que conseguiram suportar a presença muitas vezes ausente do pai, não cabem agradecimentos, mas antes um pedido de desculpas. Eles saberão perdoar minha ausência como souberam esquivar-se do nervosismo que imperava à minha volta nos momentos finais de redação.



## RESUMO

O tema do presente estudo é a teoria da cultura, tal qual formulada pelo filósofo e sociólogo alemão Georg Simmel (1858-1918) em diferentes momentos de sua produção teórica. O estudo toma por objeto um determinado recorte bibliográfico em meio à obra do autor, composto de textos que vão de 1889 a 1911, fundado no entendimento de que essas várias versões dadas por Simmel à teoria da cultura podem ser melhor compreendidas separadas em três momentos: (1) Nas primeiras formulações que abordaremos a cultura não é a temática central, mas aparece subordinada à discussão sobre o papel do dinheiro na modernidade. Tal debate parte de uma discussão do papel dos meios — o dinheiro é o meio por excelência, na medida em que funciona como mediador universal para a obtenção dos mais variados fins — mobilizados em vista de fins mais complexos; a cultura aparece aí tematizada como resultado do aprofundamento dessa série teleológicas. (2) Num segundo momento, Simmel fala em duas esferas da cultura: aquela *objetiva*, composta pelas variadas obras engendradas pela alma, que nelas se exterioriza, perdendo sua mobilidade em favor de uma existência objetiva e perene; e a *subjetiva*, a própria alma singular, que se exterioriza em formações objetivas para posteriormente tentar ressubjetivá-las. Esse processo de cultivo, que envolve a objetivação e a ressubjetivação das formas exteriorizadas porque a alma carece de meios, encontrar-se-ia ameaçado na modernidade, em vista da desproporção entre ambas as esferas (a esfera objetiva obtendo prevalência sobre a subjetiva), devido, fundamentalmente, ao que Simmel identifica como processo de “objetificação dos conteúdos da cultura.” (3) Finalmente, Simmel desenvolve mais profundamente essa separação entre as duas esferas da cultura, que passa a ser considerada como um relacionamento “trágico”, em vista de que surgem do interior do próprio processo de cultivo as forças que levam à sua destruição: a própria necessidade da vida contida na alma exteriorizar-se em formações objetivas leva ao acirramento dessa cisão, uma vez que as formas que ela engendra acabam por defrontá-la como coisas estranhas. Essa nova fórmula, que vê no processo de cultivo mesmo seus “germes destrutivos” (que pode ser considerada uma tragédia “imane”) não substitui o diagnóstico anteriormente desenvolvido, que observa um acirramento dessa separação como consequência da modernidade e que tem por causas fundamentais o predomínio de uma economia monetizada, o aprofundamento da divisão do trabalho e o consequente recrudescimento da racionalidade calculista.

**PALAVRAS-CHAVE:** Simmel, Georg, 1858-1918. Cultura. Alienação (Filosofia). Sociologia. Filosofia alemã.



## ABSTRACT

The present study addresses the issue of the theory of culture as it was developed by the German philosopher and sociologist Georg Simmel (1858–1918) in different moments of his work. It takes as object a given bibliographic frame in the author's work, compound of texts from 1889 to 1911, and departing from the viewpoint that these various versions given by Simmel to the theory of culture can be better understood if separated in three moments: (1) The first formulations do not deal immediately with culture, but the latter is discussed secondarily to the issue concerning the role of money in modernity. Such debate departs from a discussion on the role of means, which are mobilized in the pursue for more complex ends — money is the perfect medium insofar it works as an universal mediator towards the achievement of the more diverse ends —; thus, culture is here addressed as a result of such deepening of teleological chains. (2) In a second moment, Simmel speaks of two spheres of culture: the *objective* one, compounded by the various works of the human soul, which exteriorizes itself in them by losing its character of constant mobility in exchange of a still and timeless existence; and the *subjective* one, the very individual human soul which exteriorizes itself in objects which by its turn it tries later to reinsert in its own realm. Such a cultivation process involving the objectivation and re-subjectivation of the exteriorized forms is menaced in modernity, given the actual disproportion between both spheres (with the prevalence of the objective culture over the subjective one) which is indebted by Simmel to the “objectification of the contents of culture.” (3) Finally, Simmel develops this idea of the separation between the spheres of culture in the sense of a tragic relationship, once he perceives the emergence of the forces that lead to the destruction of subjective culture within itself: the very need of life, which remains contained within the singular soul, to externalize itself into objective forms would lead to the intensification of such split, since the forms that life develops end up facing it as strange things. This new formula that sees within the very cultivation process its own “destructive germs” (one that might be considered an “immanent” tragedy) does not abandon the diagnosis developed earlier, which perceives such deepening as a consequence of modernity, having as main causes the prevalence of a money economy, the deepening of the division of labor and the consequent recrudescence of the calculative rationality.

KEYWORDS: Simmel, Georg, 1858-1918. Culture. Alienation (Philosophy). Sociology. German Philosophy.



## LISTA DE ABREVIACOES

- BgTrK “Der Begriff und die Tragödie der Kultur”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 12: *Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918. Band I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, pp. 194–223.
- GMoK “Das Geld in der modernen Kultur”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 5: *Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, pp. 172–196.
- PeSiK “Persönliche und Sachliche Kultur”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 5: *Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, pp. 560–582.
- PHG *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 6: *Philosophie des Geldes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- PsyG “Zur Psychologie des Geldes”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 2: *Aufsätze 1887 bis 1890. Über sociale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)*. 2<sup>a</sup> ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, pp. 49–65.
- Wsk “Vom Wesen der Kultur”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 8: *Aufsätze und Abhandlungen 1901 bis 1908. Band II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, pp. 363–373.



## SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO . . . . .	p. 17
1. CULTURA E TELEOLOGIA . . . . .	p. 21
1.1. Cultura e a relação entre meios e fins . . . . .	p. 22
1.1.1. <i>A oposição entre meios e fins no conteúdo do saber e do agir</i> . . . . .	p. 22
1.1.2. <i>Identidade entre saber e agir</i> . . . . .	p. 23
1.1.3. <i>Progresso da cultura</i> . . . . .	p. 24
1.1.4. <i>O homem como “ser indireto” e seu “cultivo”</i> . . . . .	p. 26
1.2. A transposição de meios em fins. . . . .	p. 29
1.2.1. <i>O esquecimento dos fins</i> . . . . .	p. 29
1.2.2. <i>Predomínio do intelecto</i> . . . . .	p. 30
1.3. Breve digressão sobre a influência de Herbert Spencer . . . . .	p. 33
<i>Digressão: Conceito e essência em Simmel e Hegel</i> . . . . .	p. 35
2. CULTURA OBJETIVA E CULTURA SUBJETIVA . . . . .	p. 41
2.1. O conceito geral de cultura . . . . .	p. 42
2.1.1. <i>Os objetos da cultura</i> . . . . .	p. 42
2.1.2. <i>Os potenciais dos objetos da cultura</i> . . . . .	p. 43
2.1.3. <i>Cultivo e estado natural</i> . . . . .	p. 45
2.1.4. <i>Breve digressão: O perspectivismo de Simmel</i> . . . . .	p. 46
2.1.5. <i>O ponto de vista do ideal da cultura</i> . . . . .	p. 50
2.2. O diagnóstico da cultura contemporânea . . . . .	p. 54
2.2.1. <i>Cultura objetiva e cultura subjetiva</i> . . . . .	p. 55
2.2.2. <i>O acirramento da separação entre cultura objetiva e subjetiva</i> . . . . .	p. 57
2.2.3. <i>A divisão do trabalho</i> . . . . .	p. 60

2.2.4. <i>A objetificação dos conteúdos da cultura</i> . . . . .	p. 62
3. O CONCEITO E AS TRAGÉDIAS DA CULTURA . . . . .	p. 65
3.1. Os “fundamentos metafísicos” do conceito de cultura . . . . .	p. 66
3.1.1. <i>A relação entre a vida e seus produtos</i> . . . . .	p. 67
3.1.2. <i>A relação sujeito-objeto</i> . . . . .	p. 68
3.2. O conceito de cultura . . . . .	p. 79
3.2.1. <i>A centralidade da alma</i> . . . . .	p. 81
3.2.2. <i>As “condicionalidades da cultura”: definições negativa e positiva.</i> . . . .	p. 82
3.2.3. <i>O paradoxo da cultura</i> . . . . .	p. 84
3.2.4. <i>A “estrutura do conceito de cultura”</i> . . . . .	p. 85
3.3. As tragédias da cultura . . . . .	p. 86
3.3.1. <i>A tragédia imanente</i> . . . . .	p. 87
3.3.2. <i>A tragédia (por assim dizer) iminente (diagnosticada)</i> . . . . .	p. 89
CONSIDERAÇÕES FINAIS . . . . .	p. 93
APÊNDICE A—NOTA BIOGRÁFICA . . . . .	p. 103
ANEXO A— — “DA ESSÊNCIA DA CULTURA” (1908) . . . . .	p. 111
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS . . . . .	p. 121



## APRESENTAÇÃO

O presente trabalho compreende um estudo do pensamento do filósofo e sociólogo Georg Simmel (1858–1918)<sup>1</sup> no tocante à *cultura*, a partir de um recorte amplo (mas não exaustivo), de sua obra acerca do tema. Do título, deve-se chamar atenção a dois detalhes: propomos falar em “teoria” e não em “conceito”, posto que, ao tratar da cultura, Simmel estabelece um complexo categorial que a aborda enquanto esfera de bens culturais, enquanto processo, do ponto de vista normativo e enquanto “conceito”, falando em cultura, cultivo, refinamentos, etc.; e propomos também o uso do plural, “As *teorias* da cultura em Georg Simmel”, uma vez que discutimos as continuidades e rupturas em diferentes formulações do tema. Nosso objeto, portanto, compreende diferentes momentos de sua produção teórica, compostos de um determinado recorte bibliográfico.

A obra de Simmel é comumente dividida em algumas fases, de acordo com a filiação teórica dominante no período; assim, segundo Vandenberghe<sup>2</sup>, pode-se distinguir três ou quatro fases no pensamento de Simmel: a primeira, de influência do neodarwinismo de Spencer e da filosofia positivista, que iria de 1879 até a 1890; a segunda, de ruptura com

- 
1. Para uma breve nota biográfica, consultar o Apêndice A, à p. 103 abaixo.
  2. Frédéric Vandenberghe. *As sociologias de Georg Simmel*. Bauru: EDUSC ; Belém: EDUFPA, 2005, pp. 38–40 Vale mencionar a ressalva do autor, que defende adotar tal periodização com parcimônia devido à presença constante do pensamento de Kant no quadro de preocupações de Simmel ou porque o darwinismo da primeira fase converge no vitalismo da terceira (p. 39). Cf. também Frédéric Vandenberghe. *A Philosophical History of German Sociology*. Trad. por Carolyn Shread. London e New York: Routledge, 2009, p. 72, onde a advertência é mais cuidadosa: “É claro que essa periodização não é inteiramente falsa, pois o pensamento de Simmel de fato evolui consideravelmente; entretanto, ela é enganosa, uma vez que deve ser vista como a direção principal de seu pensamento ao invés de períodos rígidos. Em todos os estágios de sua obra, os princípios da diferenciação social, a construção da realidade e o processo vitalista estão presentes e atravessam uns aos outros.”

o positivismo e aproximação à escola neokantiana de Baden, que iria de 1891 a 1908; e a terceira que iria de 1908 a 1918, em que, sob a influência de Bergson, Simmel ter-se-ia tornado propriamente vitalista — a proposta de uma quarta fase se deve ao fato de os que escritos do período de Guerra (especialmente entre os anos 1917–1918), devido a seu caráter decisionista e nacionalista, não se deixam encaixar facilmente na fase anterior.

No tocante ao conceito de cultura, as primeiras formulações de Simmel encontram-se já nos primeiros textos do que Waizbort<sup>3</sup> chama “complexo de textos da *Filosofia do dinheiro*” — um conjunto de ensaios que gravitam em torno da temática do papel do dinheiro na cultura moderna, datados, em sua maior parte, da década de 1890 (a primeira edição da *Filosofia do dinheiro* data de 1900) —, particularmente em *Para a psicologia do dinheiro* (1889), e as suas últimas aparecem em obras publicadas em 1918, ano de sua morte (*O conflito da cultura moderna e Contemplação da vida*).

De antemão, adiantamos a hipótese que defenderemos no tocante ao desenvolvimento do pensamento de Simmel sobre a cultura, uma vez que é ela quem, de certa forma, justifica o recorte do objeto: em primeiro lugar, como o propósito de maior escopo do estudo está ligado à compreensão dos impactos do legado teórico de Simmel sobre o pensamento social ocidental, consideramos que as obras do que se poderia chamar sua “maturidade tardia” (os escritos do período de guerra) são menos influentes do que aqueles que os precedem, de modo que os excluimos do presente estudo<sup>4</sup>; some-se a isso que as linhas gerais acerca do tema não chegam a ser (aparentemente) profundamente alteradas a partir da última formulação que abordamos.

Nesse sentido, procuraremos acompanhar essas diferentes formulações, separadas em três momentos:

---

3. Leopoldo Waizbort. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

4. Ainda que tal exclusão possa ter sido equivocada, o tempo e o espaço de um estudo desta natureza requeriram uma certa compactação do escopo; a hipótese permanece carente de comprovação mais adequada, a ser testada por estudos futuros.

**CULTURA E TELEOLOGIA** Nas primeira formulações que abordaremos a cultura não é a temática central, mas aparece subordinada à discussão sobre o papel do dinheiro na modernidade. Em ambos os casos, o autor privilegia os efeitos psicológicos da difusão da economia monetária (tema que seria trabalhado com extensão na *Filosofia do dinheiro*, de 1900) na época moderna. Tal debate parte de uma discussão do papel dos meios — o dinheiro é o meio por excelência, na medida em que funciona como mediador universal para a obtenção dos mais variados fins — mobilizados em vista de fins mais complexos; a cultura aparece aí tematizada como resultado do aprofundamento dessa séries teleológicas.

**CULTURA OBJETIVA E CULTURA SUBJETIVA** Num segundo momento, Simmel fala em duas esferas da cultura: aquela *objetiva*, composta pelas variadas obras engendradas pela “alma”, que nelas se exterioriza, perdendo sua mobilidade em favor de uma existência objetiva e perene; e a *subjetiva*, a própria “alma” singular, que se exterioriza em formações objetivas para posteriormente tentar ressubjetivá-las. Esse processo de cultivo, que envolve a objetivação e a ressubjetivação das formas exteriorizadas porque a alma carece de meios, encontrar-se-ia ameaçado na modernidade, em vista da desproporção entre ambas as esferas (a esfera objetiva obtendo prevalência sobre a subjetiva), devido, fundamentalmente, ao acirramento da divisão do trabalho.

**AS TRAGÉDIAS DA CULTURA** Finalmente, Simmel desenvolve mais profundamente essa separação entre as duas esferas da cultura, que passa a ser considerada como um relacionamento “trágico”, em vista de que surgem do interior do próprio processo de cultivo as forças que levam à sua destruição: a própria necessidade da vida contida na alma exteriorizar-se em formações objetivas leva ao acirramento dessa cisão, uma vez que as formas que ela engendra acabam por defrontá-la como coisas estranhas. Essa nova fórmula, que vê no processo de cultivo mesmo seus “germes destrutivos” (que pode

ser considerada uma tragédia “imane” não substitui o diagnóstico anteriormente desenvolvido, que observa um acirramento dessa separação como consequência da modernidade e que tem por causas fundamentais o predomínio de uma economia monetizada, o aprofundamento da divisão do trabalho e o consequente recrudescimento da racionalidade calculista.

O texto segue estruturado em vista de tais momentos, cada qual sendo coberto por um capítulo. Debateremos, por fim, rapidamente, a questão das continuidades e rupturas nas considerações finais, discutindo ali também a possibilidade de se delinear em Simmel o que se pode considerar uma teoria da alienação.

A tradução das citações, exceto onde indicado o contrário, é sempre nossa. Em anexo, encontra-se ainda a tradução de um dos textos-base do segundo capítulo (“Da essência da cultura”, de 1908).

## 1 | CULTURA E TELEOLOGIA

A primeira formulação simmeliana da noção de cultura que — aqui ainda não podemos falar em teoria — abordaremos é desenvolvida num contexto que tem por temática central os efeitos psicológicos da economia monetária, sendo tratada, portanto, secundariamente; ainda assim, cultura é aí conceituada e aparece como elemento de apoio para a discussão de tais efeitos. Nessa primeira formulação que abordamos, Simmel a conceitua como um processo progressivo que acompanha o entremear de objetivos parciais nas cadeias teleológicas postas em movimento para a obtenção dos “fins últimos de nossa vontade”. Os textos principais que acompanharemos no capítulo presente são “Para a psicologia do dinheiro” (1889)<sup>1</sup> e “O

- 
1. Georg Simmel. “Zur Psychologie des Geldes”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 2: *Aufsätze 1887 bis 1890. Über sociale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)*. Ed. por Heinz-Jürgen Dahme. 2ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999 (doravante citado como PsyG); consta uma tradução portuguesa: Georg Simmel. “Psicologia do dinheiro”. In: *Psicologia do dinheiro e outros ensaios*. Trad. e pref. por Artur Mourão. Lisboa: Ed. Texto & Grafia, 2009. Originalmente uma palestra apresentada num seminário de ciência política organizado por Gustav Schmoller em 20 de maio de 1889 e posteriormente publicada no anuário por ele editado, o chamado *Schmollers Jahrbuch*, em Georg Simmel. “Zur Psychologie des Geldes”. In: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich. (»Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtspflege des Deutschen Reiches«, Neue Folge)* 13. Jg.3. H. (1889). Ed. por Gustav von Schmoller). Cf. Heinz-Jürgen Dahme. “Editorischer Bericht”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 2: *Aufsätze 1887 bis 1890. Über sociale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)*. Ed. por Heinz-Jürgen Dahme. 2ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, p. 426 e David P. Frisby e Klaus Christian Köhnke. “Editorischer Bericht”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 6: *Philosophie des Geldes*. Ed. por David P. Frisby e Klaus Christian Köhnke. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 725. Simmel trata aí das consequências psicológicas da difusão da economia monetária, tema que o ocuparia, ao menos, pelos onze anos seguintes — boa parte de sua produção do período centra-se sobre esse fenômeno, mais aprofundado na *Filosofia do Dinheiro*, de 1900, a qual, originalmente, chamar-se-ia “*Psicologia do Dinheiro*” (a troca deu-se nalgum momento em 1897). Cf. Heinz-Jürgen Dahme e David P. Frisby. “Editorischer Bericht”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 5: *Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900*. Ed. por Heinz-Jürgen Dahme e David P. Frisby. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, p. 589; D. P. Frisby e Köhnke, “Editorischer Bericht”, op. cit., passim.

dinheiro na cultura moderna” (1896).<sup>2</sup>

## 1.1 CULTURA E A RELAÇÃO ENTRE MEIOS E FINS

### 1.1.1 *A oposição entre meios e fins no conteúdo do saber e do agir*

Simmel começa o texto sobre a *Psicologia do Dinheiro* caracterizando, num registro genérico, a relação entre os fins conscientemente estipulados e os meios necessários para sua obtenção. Ele parte da afirmação de uma diferença entre um elemento “relativamente mais estável” e um “relativamente mais fluído” no “conteúdo do conhecer e do agir”: de um lado, os fatos sensíveis da experiência e os fins últimos da vontade; do outro, os meios — tanto os nexos causais com cuja análise ultrapassamos o aspecto fenomênico dos dados, quanto os meios que mobilizamos a fim de atingir os fins estipulados pela vontade.<sup>3</sup>

Ele fala em elementos *relativamente* mais fluidos ou estáveis porque a busca pelo conhecimento do meio adequado — quer trate-se da causalidade já operante nos “fatos sensíveis da experiência”, quer se trate daquela a ser mobilizada para a conquista de um fim estipulado

- 
2. Georg Simmel. “Das Geld in der modernen Cultur”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 5: *Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900*. Ed. por Heinz-Jürgen Dahme e David P. Frisby. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992 (doravante citado como GMoK); constam uma tradução brasileira: Georg Simmel. “O dinheiro na cultura moderna (1896)”. In: *Simmel e a modernidade*. Ed. por Jessé Souza e Berthold Öelze. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998, e uma portuguesa: Georg Simmel. “O dinheiro na cultura moderna”. In: *Psicologia do dinheiro e outros ensaios*. Trad. e pref. por Artur Mourão. Lisboa: Ed. Texto & Grafia, 2009. O texto também originou-se de uma palestra, proferida na Sociedade Austríaca de Economia, em Viena (donde saiu a chamada “escola austríaca”, sob a direção de Carl Menger, que, alguns anos depois, se digladiaria em torno da correção metodológica com a “nova escola histórica”, capitaneada por aquele mesmo Gustav Schmoller), publicada originalmente em Georg Simmel. “Das Geld in der modernen Cultur”. In: *Neuen Freien Presse* (n. 11484, de 13 ago. 1896, pp. 8-9, Morgenblatt; n. 11488, de 18 ago. 1896, pp. 8-9, Morgenblatt; n. 11495, de 25. ago. 1896, pp. 8-9, Morgenblatt 13-25 de ago. de 1896) e posteriormente republicada em Georg Simmel. “Das Geld in der modernen Cultur”. In: *Zeitschrift des berschlesischen Berg- und Hüttenmännischen Vereins* 35 (1896). A palestra (que, em grande medida, trata-se de uma reelaboração do texto de 1889, abordando a mesma temática e, inclusive, de modo semelhante) coincide com uma tentativa de assegurar uma cátedra de filosofia, ética ou sociologia na Universidade de Viena, onde o ambiente acadêmico parecia-lhe mais receptível em relação a Berlim (David Frisby caracteriza o texto como “o primeiro esboço conhecido de alguns dos temas centrais da *Filosofia do Dinheiro* — à exceção de sua apresentação anterior sobre a psicologia do dinheiro no seminário de Schmoller, em 1889 [... *Para a psicologia do dinheiro*]). É também dele a informação do interesse acadêmico de Simmel em Vienna. Cf. David P. Frisby. “Preface to the Third Edition”. In: Georg Simmel. *The Philosophy of Money*. Ed. por David P. Frisby. Trad. por David P. Frisby e Tom Bottomore. 3rd. enl. London e New York: Routledge, 2004, pp. xiv,xv).
3. PsyG, p. 49.

pela vontade — traz um caráter de aparente mobilidade permanente, que impõe ao outro elemento a aparência de estabilidade (ou, o que quer dizer o mesmo, faz com que seja apreendido como imóvel, em vista da referida mobilidade); o caráter fluido ou estanque de tais elementos, então, é definido em sua relação com o oposto, ao qual são contrastados.

É, portanto, diante da aparente infinitude de causas possíveis (mais uma vez, quer do fato observado, quer do objetivo almejado), que a efetivação dos “fins mais elevados” estabelecidos pela nossa vontade, por ser “extremamente lenta”, faz com que eles pareçam “imóveis ante a inevitável e móvel busca dos meios, o incessante trabalho de fundamentação e a elevação do edifício teleológico.”<sup>4</sup>

#### 1.1.2 *Identidade entre saber e agir*

A primeira consequência dessa proposição inicial é a da identidade entre os “conteúdos do saber e do agir”: ambos compartilham um fundamento comum em sua carência do conhecimento dos meios. Simmel dirá, assim, que “é claro que os movimentos teórico e prático são, no final das contas, apenas um único e só tomam direções opostas conforme a diversidade de interesses e de pontos de vista.”<sup>5</sup> Ao ponto de vista que observa um fato sensível, interessa conhecer a causalidade nele operante; àquele que estabelece um fim, a causalidade a ser mobilizada para atingí-lo — de modo que tal conhecimento das causas interessa igualmente como fundamento quer da possibilidade de ação, quer daquela de conhecimento.

A diferença presente na “diversidade de interesses e de pontos de vista” reside na condicionalidade que esse conhecimento das causas estabelece para o saber e o agir. Se, por um lado, a afirmação de que o conhecimento dos meios ou das causas é condição do saber é tautológica e auto-explicativa, por outro, no tocante à ação, o conhecimento das causas não

---

4. PsyG, p. 49; citado conforme a tradução portuguesa: G. Simmel, “Psicologia do dinheiro”, op. cit., p. 21.

5. PsyG, p. 49.

aparece como sua *condição*, mas como *limitação* de suas possibilidades; ou melhor, o não conhecimento da causalidade a ser mobilizada não impede tal mobilização, mas, ao não se construir idealmente a cadeia de causas na consciência, é vetado o estabelecimento de fins mais complexos — fazendo com que a consciência das causas apareça como condição para o estabelecimento de fins “mais elevados” (*höheren Ziele*).<sup>6</sup>

### 1.1.3 *Progresso da cultura*

Simmel denomina essa possibilidade de complexificação dos fins estabelecidos, condicionada pelo conhecimento da causalidade a ser mobilizada, *progresso da cultura*:

Conheço os meios para um fim quando reconheço as causas que produzem tal fim. A consciência teleológica da humanidade aprofunda-se, pois, junto com sua consciência causal; e nesse aprofundamento se baseia aquilo que chamamos progresso da cultura, talvez na mesma medida elevada em que se baseia na descoberta de novos fatos ou na realização dos fins últimos de nossa vontade.<sup>7</sup>

A “consciência teleológica da humanidade”, sua capacidade de conceber e mobilizar meios adequados à consecução dos fins almejados, acompanha o conhecimento das causalidades porque este funciona como seu pré-requisito. E, uma vez que esse desenvolvimento combinado “do saber e do agir” serve como fundamento do “progresso da cultura”, junto da “descoberta de novos fatos” e da “realização dos fins últimos de nossa vontade”, podemos inferir que o que Simmel entende por cultura, aqui, é um conjunto de feitos objetivos que só se tornariam possíveis mediante a dita interposição de fins intermediários numa complexa série teleológica.

*Cultura* referir-se-ia, aqui, portanto, a uma realidade *objetiva*: um conjunto de “coisas” — materiais, técnicas e saberes, esquemas de percepção, línguas, visões de mundo — existentes

6. Este ponto não é, a nosso ver, passivo, pois Simmel parece tender a oscilar entre um polo e outro da questão: nalguns momentos, segue conforme a exposição acima; noutros, parece querer dizer que mesmo carente da consciência causal e a conseqüente consciência teleológica, um indivíduo (homem, sociedade, época) é capaz de pôr fins os mais distantes, os quais, em vista da incapacidade do sujeito que os coloca em atingí-los imediatamente, devem ser abdicados. Preferimos expôr no corpo do texto a primeira formulação, que nos parece mais coerente. Cf. PsyG, pp. 49-50, citada a seguir.

7. PsyG, pp. 49-50; cf. também G. Simmel, “Psicologia do dinheiro”, op. cit., pp. 21-22.



“fora” da subjetividade dos indivíduos, engendrados mediante a concatenação de meios tornada possível pelo aprimoramento da consciência teleológica que é consequência do aprofundamento do conhecimento causal.

A cultura progride com o desenvolvimento de ações estratégicas que mobilizam meios, que estabelecem fins adicionais enquanto *meios*, fins *intermediários* — ou melhor: que conseguem encadear séries de finalidades de modo a tornar possíveis “fins últimos” cada vez mais complexos e distantes ou, nas palavras de Simmel, “elevados”. Dirá Simmel:

A diferença entre estados rudimentares e cultivados depende do número de membros que se situam entre a ação imediata e sua finalidade definitiva. Onde a cadeia das causas e efeitos só é conhecida de modo fragmentário, é necessário para a realização de um fim que se produza aquele acontecimento que o realiza de modo imediato. É então evidente que esse acontecimento muito frequentemente não será alcançado diretamente, e enquanto o homem menos cultivado (*der niedrig kultivierte Mensch*) precisa nesse caso renunciar ao seu objetivo, o homem que se situa mais acima (*der höherstehende*) estabelecerá um procedimento que conduzirá decerto não ao próprio fim, mas a algum outro acontecimento, que por sua vez conduzirá àquele fim. O incremento dos meios indica por isso o progresso do espírito público, pois através desses meios é possível ao menos atingir indiretamente aqueles fins cuja obtenção imediata seria difícil ou improvável para o singular.<sup>8</sup>

Essa possibilidade de complexificação das séries teleológicas e de posição de fins mais distantes traz consigo uma escala de comparação — manifesta na opção pela metáfora espacial, que separa os fins “mais elevados” de seu oposto (embora não dito: baixos, inferiores) — entre diferentes sociedades: aquelas com um maior conhecimento causal, capazes de estabelecer séries teleológicas complexas e almejar fins imediatamente não atingíveis, que encontram-se em estado mais cultivado (elevado, superior) do que aquelas incapazes de estabelecer objetivos intermediários ao pôr os fins de sua vontade, em estado rudimentar (inferior, primitivo).<sup>9</sup>

8. PsyG, pp. 49-50; tomo a tradução de empréstimo de Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, op. cit., p. 134; cf. também G. Simmel, “Psicologia do dinheiro”, op. cit., p. 22.

9. A esse respeito, dirá Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, op. cit., p. 137, nota 8: “O fato de Simmel apresentar esse esquema de culturas mais e menos desenvolvidas é um tributo à ‘Völkerpsychologie’, que trabalhava

#### 1.1.4 O homem como “ser indireto” e seu “cultivo”

Como vimos, então, a consciência dos meios proporcionada pelo conhecimento das causas permite à ação tornar-se cada vez mais *indireta*: o fim visado pela ação imediata não raro é um fim intermediário, elemento mediador da série teleológica completa, da qual se abstrai a fim de alcançá-la gradativamente, por intermédio de uma cadeia de fins provisórios, fazendo com que a ação imediata cada vez mais engatilhe outras ações a serem executadas, cada qual mais próxima da meta final. Daí Simmel falar, num texto posterior, no homem como “ser indireto”:

Das várias tentativas de limitar o ser humano de seus estágios anteriores no reino animal através de um conceito peculiar só a ele, uma das mais profundas é: o homem é o ser *que estabelece fins* (*das zwecksetzende Wesen*). Que não vivamos na imediatidade do desejar e do fruir, mas nos equipemos dos meios que, por sua vez, levam ao desejado; que também os meios muito frequentemente só se alcancem indiretamente e constituam uma estrutura gradativa (*Stufenbau*) com um final largamente protelado — essa é certamente a fórmula do ser humano, e quanto mais desenvolvida (*ausgebildete*) e especificamente “mais humana” (*»menschlicher«*) é, tanto mais elevada torna-se aquela estrutura, um mecanismo tanto mais rico de meios se distancia perante nossos fins últimos: o homem é, poder-se-ia dizer, o ser indireto.<sup>10</sup>

---

a etnografia da época (como se pode ver pelo título de sua pretensa dissertação de doutorado sobre música [... “*Estudos psicológicos e etnológicos sobre a música*”]). O projeto de Lazarus e Steinthal procura conciliar de certo modo desenvolvimento do idealismo alemão — ‘espírito público’ é uma terminologia que é oriunda da recepção e reformulação do hegelianismo — com as possibilidades e descobertas que a história, a história dos povos primitivos e a linguística de sua época lhe ofereçam. [...] Segundo Hans Simmel, filho de Simmel, ‘meu pai designava Steinthal e Lazarus, os fundadores da *Völkerpsychologie*, como seus dois professores mais importantes durante seu tempo de universitário’ (Waizbort refere-se aqui ao testemunho de Hans Simmel. “Auszüge aus den Lebenserinnerungen”. In: *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende*. Georg Simmel. Ed. por Hannes Böhringer e Karlfried Gründer. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; Köln: Fritz Thyssen-Stiftung, 1976, p. 249; ainda nesse tocante, cf. também Natália Cantó Milà. *A sociological Theory of Value. Georg Simmel’s Sociological Relationism*. Bielefeld: Transcript, 2005, pp. 56 et seq.).

10. Georg Simmel. “Ueber Geiz, Verschwendung und Armut”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 5: *Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900*. Ed. por Heinz-Jürgen Dahme e David P. Frisby. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, p. 529; originalmente publicado em Georg Simmel. “Ueber Geiz, Verschwendung und Armut”. In: *Ethische Kultur. Wochenschrift für sozial-ethische Reformen* 7. Jg.Nr. 42–43 (21–28 de out. de 1899); consta uma tradução portuguesa em Georg Simmel. “Sobre a avareza, o esbanjamento e a pobreza”. In: *Psicologia do dinheiro e outros ensaios*. Trad. e pref. por Artur Mourão. Lisboa: Ed. Texto & Grafia, 2009, p. 63.

Uma vez que o homem diferencia-se do animal, então, por ser um “ser que estabelece fins” e em vista daquela carência de meios em que se polarizam os conteúdos do conhecer e do agir, é que se pode considerar o homem como “ser indireto”. Eis a “fórmula do ser humano”, segundo Simmel. Fórmula em que aparece uma determinação ulterior de sua concepção de cultura: aquela de *cultivo*. Num capítulo introdutório de um livro de 1907 sobre os pensamentos de Schopenhauer e Nietzsche, Simmel complementa essa sua definição do homem como ser indireto:

Na medida em que a cultura humana se eleva e atinge novos patamares precisamos usar caminhos cada vez mais complicados, mais repletos de conexões e rodeios para atingir nossos fins. O homem é o ser indireto, tanto mais indireto quanto mais elevadamente é cultivado (*Der Mensch ist, und zwar je höher er kultiviert ist, um so mehr das indirekte Wesen*).<sup>11</sup>

Aqui, o *cultivo* aparece senão condicionando, ao menos potencializando o caráter indireto da “fórmula do ser humano”: o homem é tanto mais o ser indireto — ser que estabelece fins últimos e provisórios, capaz de construir cadeias de teleologias acessórias — quanto mais cultivado; e tanto mais cultivado, se seguirmos nossa hipótese no que diz respeito à noção de cultura, quanto mais envolto de “coisas” que lhe servem de meios tanto para estabelecer quanto para atingir os fins mais distantes de sua vontade.

Na verdade, o texto de 1899 parece referendar nossa inferência sobre o conceito de “cultura”, nessa mesma “fórmula do ser humano”: o que Simmel nos apresenta desenha o humano como condicionado a depender de meios, os quais também “muito frequentemente só se alcancem indiretamente e constituam uma estrutura gradativa com um final largamente protelado”.<sup>12</sup> Vale fazer um breve sumário:

- o fato de o homem diferenciar-se do animal reside em que ele é “o ser que estabelece fins”;

11. Georg Simmel. *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1907, p. 1; aqui citado segundo a tradução brasileira, com uma pequena alteração na última oração: Georg Simmel. *Schopenhauer & Nietzsche*. Trad. por César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, p. 13.

12. Idem, “Ueber Geiz, Verschwendung und Armut”, op. cit., p. 529.

- o estabelecimento de fins é condicionado pela posição de meios (fins mais distantes requerem um certo grau de “consciência teleológica”);
  - o homem é o ser indireto, porque estabelece e atinge os fins mais elevados que só podem ser postos mediante um determinado conhecimento teleológico (e seu requisito, determinado conhecimento causal);
- o homem é tanto mais indireto quanto mais gradativa a cadeia de causas necessárias para atingir um determinado fim estabelecido por ele;
- o homem o é tanto mais “quanto mais elevadamente é cultivado”;
  - quanto mais gradativa a cadeia de causas necessárias para atingir um determinado fim estabelecido pelo homem, tanto mais elevadamente este encontra-se cultivado;
    - \* o grau de cultivo acompanha a complexificação das cadeias teleológicas mobilizadas, ou seja: “a diferença entre estados rudimentares e cultivados depende do número de membros que se situam entre a ação imediata e sua finalidade definitiva”;

É importante ressaltar que Simmel não fala nunca em condicionamentos, mas em termos de *relação recíproca*<sup>13</sup>: e assim é com a cultura, em seu relacionamento com a complexificação das séries teleológicas (condicionada pela consciência teleológica, por sua vez condicionada pela consciência causal); trata-se de um relacionamento complexo em que não se pode inferir qual elemento é determinante e qual é determinado. Assim, os meandros da ação do homem culto não são nem a causa da elevação de sua cultura, nem seu resultado.

---

13. Cf. tópico 2.1.4, p. 46 abaixo. A noção de relação recíproca (*Wechselwirkung*) pode ser considerada o “pilar conceitual da teoria sociológica de Simmel” (Cantó Milà, *A sociological Theory of Value*, op. cit., p. 41): em seu pensamento, “o que mantém-nas [as coisas] em seu lugar as faz estáveis não é sua ‘posição absoluta’, mas suas relações com todas as outras coisas do mesmo sistema.” *ibid.*, p. 43

Voltando à nossa inferência (a questão fica mais trabalhosa porque, neste momento, Simmel ainda não trata da cultura por si mesma, mas apenas acessoriamente), o texto de 1907 parece reforçá-la: “Na medida em que a cultura humana se eleva e atinge novos patamares...”, dá-nos a entender que o estado em que se encontra o “progresso da cultura”, o “grau” de cultura de uma sociedade (Simmel fala em “humanidade”, mas algumas linhas antes de falar no “homem menos cultivado” num contexto que explora a relação entre estados “rudimentares” e “cultivados”)<sup>14</sup>, impõe ao homem a relação que este poderá entabular com os fins a serem estabelecidos e atingidos — o que nos faz pensar que Simmel se refere a um conjunto de fatores exteriores ao indivíduo, fatores que o rodeiam na qualidade de uma realidade *objetiva* que cria condições (ou a imposição) de estabelecer fins mais elevados mediante a interposição de meios (talvez não seja exagero dizer que Simmel pensasse na cultura como um *acervo de meios*).

## 1.2 A TRANSPOSIÇÃO DE MEIOS EM FINS

### 1.2.1 *O esquecimento dos fins*

Tal expansão do agir teleológico, contudo, vem acompanhada de um “traço psicológico” (*psychologischen Zug*) característico: a inversão dos meios em fins. O alargamento das possibilidades de estabelecimento de fins mais distantes que acompanha o aprofundamento da consciência causal traz consigo a tendência de se perder de vista os fins últimos das séries postas em movimento ao se concentrar nos meios necessários e, assim, de promover uma inversão que faz com que os meios, ou os fins intermediários, sejam percebidos como fins em si mesmos.

14. Em *O dinheiro na cultura moderna* ele dirá de “toda cultura superior” que elas têm “sua essência no fato de que, diferentemente das condições de vida primitivas, os propósitos dos homens já não são simples, próximos, alcançáveis com ações diretas, mas se tornam, a pouco e pouco, tão difíceis, complicados e remotos que, para a sua obtenção se exige uma estrutura articulada de meios e aparelhos, um desvio indireto e muito gradual de passos preparatórios.” GMoK, p. 189, citado conforme a tradução portuguesa: G. Simmel, “O dinheiro na cultura moderna”, op. cit., p. 53.

Essa autonomização dos meios seria, para Simmel “uma das características mais ricas em consequências do espírito humano”: numa espécie de mecanismo de defesa, o “princípio de economia de forças” opera no espírito de forma a fazer com que os meios, “tendo estado durante tempo suficiente perante a consciência ou se o fim alcançável através deles estiver muito distante”<sup>15</sup> acabem por ser percebidos como fins em si mesmos, em vista de que não é possível à consciência abarcar a série teleológica inteira o tempo todo e de que o passo imediato de realização do fim intermediário presente demanda a concentração de todas as nossas energias anímicas: “A consciência se detém nos meios. Os fins últimos, que conferem sentido a toda a cadeia, desaparecem do horizonte visível.”<sup>16</sup> Ou ainda:

É este um dos mecanismos mais oportunos do organismo espiritual. Se, em cada momento, houvéssemos de ter diante dos olhos toda a série teleológica que justifica uma determinada ação, a consciência cindir-se-ia de modo insuportável; o princípio da economia das forças implica, porventura, que a consciência dos fins se concentre justamente no estágio presente do processo teleológico, enquanto o fim último mais remoto se afunda na consciência. Para toda a força se concentrar na necessária predominância do meio, este último deve, antes de mais, dominar por si só a consciência.<sup>17</sup>

### 1.2.2 *Predomínio do intelecto*

Num texto posterior (e bem conhecido), *As grandes cidades e a vida do espírito*, de 1903, Simmel fala da relação entre dois processos complementares característicos da “Época Moderna”: a economia monetária (que é, ademais, o tema central dos textos aqui tratados) e o predomínio do *entendimento* ou *intelecto* (*Verstand, Intellekt*) — o “tipo do habitante da cidade grande” desenvolveria um “órgão protetor” contra o ritmo acelerado das impressões exteriores típico da grande cidade: “ele reage não com o ânimo (*Gemüte*), mas sobretudo

15. PsyG, pp. 51-52.

16. G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, op. cit., p. 2; citado segundo a tradução brasileira: idem, *Schopenhauer & Nietzsche*, op. cit., p. 14.

17. PsyG, p. 52; citado segundo a tradução portuguesa: G. Simmel, “Psicologia do dinheiro”, op. cit., p. 24.

com o entendimento (*Verstande*). Este último atua “como um *preservativo* da vida subjetiva frente às coações da cidade grande”.<sup>18</sup> É importante mencionar que o tema é extensamente tratado na *Filosofia do Dinheiro*, especialmente em seu capítulo sexto (“O estilo de vida”), onde o intelecto, enquanto “energia anímica que o fenômeno específico da economia monetária produz”, aparece como um “mediador através do qual a *vontade* se ajusta ao ser independente”,<sup>19</sup> incapaz de dotar os conteúdos do mundo de uma finalidade, porquanto “onde o intelecto (*Intellekt*) nos leva, estamos completamente dependentes, pois ele nos guia apenas através das relações objetivas entre as coisas”.<sup>20</sup>

O texto de 1896, *O dinheiro na cultura moderna*<sup>21</sup> também tematiza esse processo de conversão dos fins intermediários em fins últimos, explicitando a relação deste com a cultura moderna:

Essa sufocação dos fins pelos meios é um dos rasgos principais e um dos problemas basilares de toda a cultura superior (*höheren Kultur*). Pois esta última tem sua essência (*Wesen*) no fato de que, diferentemente das condições de vida primitivas (*primitiven Verhältnissen*), os propósitos dos homens já não são simples, próximos, alcançáveis com ações diretas, mas se tornam, a pouco e pouco, tão difíceis, complicados e remotos que, para a sua obtenção se exige uma estrutura articulada de meios e aparelhos, um desvio indireto e muito gradual de passos preparatórios. Em condições culturais avançadas dificilmente o primeiro passo pode já levar à meta; e um único meio não chega porque também ele é, quase sempre, inalcançável de modo direto; pelo contrário, uma pluralidade de meios, dos quais um

- 
18. Georg Simmel. “Die Größtstädte und das Geistesleben”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 7: *Aufsätze und Abhandlungen 1901 bis 1908. Band I*. Ed. por Alessandro Cavalli e Volkhard Krech. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, pp. 117-118, grifos meus; citado conforme a tradução brasileira: Georg Simmel. “As grandes cidades e a vida do espírito (1903)”. Trad. por Leopoldo Waizbort. In: *Mana. Estudos de Antropologia Social* 11.2 (out. de 2005), p. 578; originalmente publicado em Georg Simmel. “Die Größtstädte und das Geistesleben”. In: *Jahrbuch der Gehe-Stiftung zu Dresden IX (1903): Die Großstadt. Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung*. Ed. por Th. Petermann; constam ainda uma tradução portuguesa: Georg Simmel. “As grandes cidades e a vida do espírito”. In: *Psicologia do dinheiro e outros ensaios*. Trad. e pref. por Artur Mourão. Lisboa: Ed. Texto & Grafia, 2009; e uma tradução brasileira anterior, traduzida, contudo, da edição inglesa: Georg Simmel. “A Metrópole e a Vida Mental”. In: *O Fenômeno Urbano*. Ed. por Otávio Guilherme Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
19. Georg Simmel. *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 6: *Philosophie des Geldes*. Ed. por David P. Frisby e Klaus Christian Köhnke. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989 (doravante citado como PHG), p. 591.
20. PHG, p. 592.
21. Que já indica no título, pela proximidade, o nexos que estabelece entre os três conceitos: dinheiro, cultura e modernidade, como bem notou Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, op. cit., p. 147.

é sempre esteio de outro, é que desagua finalmente na meta definitiva. Torna-se assim mais imediato o perigo de se ficar bloqueado nesse labirinto de meios e de se esquecer, para lá deles, o fim último. Quanto mais a técnica — isto é, o sistema dos simples meios e instrumentos — se torna intrincada, sofisticada e estruturada em todos os âmbitos da vida, tanto mais ela se apreende como um fim último em si satisfatório, para lá do qual cessam a busca e a interrogação.<sup>22</sup>

O “perigo de se ficar bloqueado nesse labirinto de meios” provoca “aqueles sentimentos sombrios, tipicamente modernos: de que o cerne e o sentido da vida nos escapam continuamente das mãos; que as satisfações definitivas se tornam cada vez mais raras.”<sup>23</sup> Ou ainda:

A época moderna, sobretudo a mais recente, parece perpassada por um sentimento de tensão, de expectativa, de impulso titubeante — como se o advento do essencial, do definitivo, do verdadeiro sentido, do fulcro da vida e das coisas estivesse iminente. Esse é, sem dúvida, o resultado emotivo da preponderância dos meios, do constrangimento da nossa complicada técnica de vida para edificarmos meios sobre meios, até que os fins genuínos, a que eles deviam servir, se distanciam cada vez mais do horizonte da consciência e, por fim, nele se afundem.<sup>24</sup>

O elemento que toma parte central nesse processo, segundo Simmel, é o *dinheiro*. Enquanto “meio de troca único e universalmente reconhecido”,<sup>25</sup> este último representa, de certa forma, o pináculo do aprofundamento das séries teleológicas: sua universalidade o coloca como mediador eficaz para a obtenção de qualquer fim — seja um “fim último da nossa vontade” ou um fim intermediário. O fato é que Simmel se preocupa, aqui, com os efeitos psicológicos da economia monetária, especialmente a inversão de um meio absoluto (o dinheiro) em fim último.<sup>26</sup>

22. GMoK, p. 189; cito aqui a tradução portuguesa: G. Simmel, “O dinheiro na cultura moderna”, op. cit., p. 53.

23. GMoK, p. 186; citado segundo a tradução portuguesa G. Simmel, “O dinheiro na cultura moderna”, op. cit., p. 51.

24. GMoK, p. 189; citado segundo a tradução portuguesa G. Simmel, “O dinheiro na cultura moderna”, op. cit., p. 54.

25. PsyG, p. 50; G. Simmel, “Psicologia do dinheiro”, op. cit., p. 23.

26. Pode-se rastrear tal interesse pelo projeto de sua grande obra *Filosofia do Dinheiro*, publicada em 1900: ele nasce com o ensaio de 1889, *Para a psicologia do Dinheiro* e carrega esse título — psicologia — até meados de 1897, quando Simmel primeiro se refere à obra como uma *Filosofia* do dinheiro. Cf. Dahme e D. P. Frisby, “Editorischer Bericht”, op. cit., p. 589; cf. também D. P. Frisby e Köhnke, “Editorischer Bericht”, op. cit., passim.



O dinheiro aparece como “alargamento da cadeia teleológica” posto que submete tudo à sua mediação universal — medeia as mais diversas séries teleológicas, para o que deve despir-se de toda especificidade, de toda qualidade. O dinheiro não tem qualidades, é o *meio* absoluto, *mais abstrato*. “O dinheiro é o absolutamente objetivo, onde tudo o que é pessoal termina.”<sup>27</sup>

### 1.3 BREVE DIGRESSÃO SOBRE A INFLUÊNCIA DE HERBERT SPENCER

Antes de prosseguirmos, é importante salientar uma afinidade da presente formulação simmeliana com o pensamento de Herbert Spencer (1820–1903). Essa afinidade aparece mais evidentemente no livro de 1890, *Sobre a diferenciação social*<sup>28</sup> onde Simmel utiliza um “léxico darwiniano-spenceriano”.<sup>29</sup> Além da influência marcante no pensamento do “jovem” Simmel da *Völkerpsychologie* de Lazarus e Steinthal<sup>30</sup> — o que transparece na tese de doutoramento que não foi aceita (sobre psicologia e etnografia da música)<sup>31</sup> —, desde o tempo de estudante Simmel desenvolvera certo fascínio pelo evolucionismo. Para Cantó Milà,<sup>32</sup> esse interesse direcionava-se prioritariamente a Darwin, sendo a atração por Spencer posterior, fruto da influência de Gustav Schmoller — período que corresponde ao da redação de *Sobre a diferenciação social*. De fato, nesse livro, Simmel concentra-se no processo de diferenciação e individualização, abordado de maneira semelhante à de Spencer, cujo conceito de evolução

27. PsyG, p. 60; cf. também G. Simmel, “Psicologia do dinheiro”, op. cit., p. 34; Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, op. cit., p. 142.

28. Georg Simmel. “Über soziale Differenzierung”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 2: *Aufsätze 1887 bis 1890. Über soziale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)*. Ed. por Heinz-Jürgen Dahme. 2ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999; consta uma tradução italiana: Georg Simmel. *La differenziazione sociale*. Ed. e trad. por Bruno Accarino. 1ª ed. Bari-Roma: Gius. Laterza & Figli, 1982.

29. Bruno Accarino. “Introduzione all’edizione italiana”. In: Georg Simmel. *La differenziazione sociale*. 1ª ed. Bari-Roma: Gius. Laterza & Figli, 1982; Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, op. cit., p. 362: “Orsucci indica, por exemplo, como Simmel, leitor de Spencer, plagia o inglês, ao citá-lo sem aspas e nem sequer mencioná-lo.” Waizbort acrescenta em nota: “que o que entendemos hoje por plágio não parece se aplicar à época e contexto em que Simmel escrevia.”

30. Ele fora aluno de ambos e os considerava os professores mais importantes de seu tempo de estudante; cf. nota 9, p. 25 acima.

31. Cf. Apêndice A abaixo.

32. Cantó Milà, *A sociological Theory of Value*, op. cit., pp. 66-67.

“implica uma transformação de um todo homogêneo e incoerente num todo heterogêneo, integrado e coerente”.<sup>33</sup> E, conquanto à época da redação de *Para a psicologia do dinheiro* esse interesse de Simmel por Spencer estivesse em declínio, como indicado por Cantó Milà,<sup>34</sup> a ideia de que o aprofundamento da consciência teleológica que faz das ações cada vez mais indiretas representa um progresso da cultura apresenta uma curiosa semelhança com uma formulação deste último, datada de 1879:

Ao longo da evolução de criaturas inferiores ao homem, e dos mais baixos tipos de homem aos mais elevados, a auto-preservação foi ampliada por meio da subordinação de excitações simples por excitações compostas — a sujeição de sensações imediatas a ideias de sensações por vir —, a submissão de sentimentos presentativos (*presentative*) por representativos, e de representativos por re-representativos. Com o desenvolvimento da vida, a sciência que o acompanha tornou-se crescentemente ideal; e entre sentimentos produzidos pela composição de ideias, as mais elevadas e aquelas que evoluíram por último são as recompostas ou duplamente ideais. Segue-se, então, que, enquanto guias, os sentimentos tem autoridades proporcionais ao grau em que diferem, por sua complexidade e sua idealidade, de sensações simples e apetites. A implicação disso torna-se clara ao se estudar o lado intelectual dos processos mentais pelos quais os atos se ajustam a fins. Onde eles são baixos e simples, compreendem apenas a direção de atos imediatos por estímulos imediatos — a transação inteira, em cada caso, durando apenas um instante, refere-se apenas a um resultado próximo. Mas com o desenvolvimento da inteligência e a crescente idealidade dos motivos, os fins aos quais os atos se ajustam deixam de ser exclusivamente imediatos. Os motivos mais ideais se referem a fins que são mais distantes; e, com a aproximação a tipos mais elevados, fins presentes tornam-se cada vez mais subordinados àqueles fins futuros, os quais os motivos ideais têm por seus objetos. Por isso surge uma certa inclinação em favor de um motivo que se refere a um bem longínquo em comparação a um que se refere a um bem próximo.<sup>35</sup>

33. *Ibid.*, p. 68.

34. *Ibid.*, p. 106, nota 22.

35. Herbert Spencer. “The Psychological View”. In: *The Data of Ethics*. New York: D. Appleton and Company, 1882, §42, p. 109. Antes de voltarmos a Simmel e aproveitando o gancho, não podemos deixar de mencionar, dessa formulação — certamente, senão mais clara, mais direta que a de Simmel —, que ela procura justificar não apenas a superioridade europeia (“dos mais baixos tipos de homem aos mais elevados”), como também esboça uma “explicação” para a ética do trabalho, também tipicamente europeia, explicação essa que não passa de uma tentativa de naturalizá-la, fundando-a em uma suposta base biológica.

## DIGRESSÃO: CONCEITO E ESSÊNCIA EM SIMMEL E HEGEL

Sendo um kantiano confesso desde os tempos de juventude — sua tese de doutoramento tratava da *Descrição e avaliação das várias visões de Kant sobre a natureza da matéria*; a apresentada para a obtenção da *venia legendi*, sobre *A natureza da matéria segundo a monadologia física de Kant* — e posteriormente dedicando-se à obra de Nietzsche e Bergson<sup>36</sup>, é natural que seja inusitada uma possível relação entre Simmel e Hegel (1770–1831).

De fato, a hegemonia do pensamento de Hegel no meio universitário alemão perdeu força continuamente após seu falecimento em 1831. Esse declínio pode ser imputado, segundo Inwood,<sup>37</sup> “em parte, devido às crescentes críticas que lhe eram feitas, em parte porque a sua evidente pretensão de totalidade e finalidade parecia estar sendo abalada pelo rápido crescimento das ciências empíricas, e ainda em parte porque o crescente radicalismo de seus mais talentosos representantes, como Feuerbach e Marx, os desqualificava para a obtenção de cargos universitários.” Nesse tocante (e, de certa forma, em relação ao último ponto), é conhecida a tese do Lukács da *Destruição da razão*: a de que, com a entrada em cena do proletariado como classe revolucionária, a burguesia deixa de sê-lo, abandonando seu projeto progressista em detrimento de uma associação às forças feudais que anteriormente combatera e adotando como filosofia oficial de seu projeto conservador o irracionalismo em suas várias formas, das quais uma das manifestações mais importantes, particularmente no caso alemão, é o abandono da dialética hegeliana e um suposto retorno a Kant — apesar de baseado numa interpretação irracionalista de seu pensamento.<sup>38</sup>

36. Vale mencionar que segundo Vandenberghe, *As sociologias de Georg Simmel*, op. cit., pp. 38-40, o kantianismo de Simmel permanece mesmo com as crescentes influências de Nietzsche e Bergson na fase mais tardia de sua obra.

37. Michael Inwood. *Dicionário Hegel*. Trad. por Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 35.

38. Nesse tocante, Lukács dirá da “posição que, entre os alemães, adota um Simmel perante Kant ou um Dilthey perante Hegel, quando tratam de inverter seu sentido, convertendo-os mediante a sua interpretação em irracionalistas.” Cf. *Introdução* em Georg Lukács. *El asalto a la razón. la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Trad. por Wenceslao Roces. 3ª ed. Barcelona e Mexico DF: Grijalbo, 1972, pp. 15 et seq.; p. 24. Caberia aqui uma remissão que incluísse o pensamento de Dilthey (1833–1911), mas não estamos em

Destacamos, no que tange a tal influência, as noções de “conceito” e “essência”. Não se trata, certamente, de uma influência imediata do pensamento de Hegel sobre Simmel, em vista de que são noções que encontravam-se difundidas (e difusas) no meio filosófico alemão, em vista da reação do idealismo alemão à crítica kantiana da razão pura (o interessante é como esse vocabulário impregna o pensamento que procurar retornar a Kant). A semelhança, contudo, não deixa de ser interessante, particularmente à luz da crítica que Simmel dirigirá, posteriormente, ao mais iminente discípulo de Hegel, Karl Marx (tema que não trataremos aqui — ao menos não com extensão).

A noção de conceito no vocabulário filosófico alemão, explica Inwood,<sup>39</sup> teve “seu significado estabilizado por Kant: em contraste com ‘intuição’ (*Anschauung*), *Begriff* (‘conceito’) é ‘uma representação universal (*Vorstellung*) ou uma representação daquilo que é comum a vários objetos’. (*Lógica*, I, i, §1)”<sup>40</sup> — esse uso, tornado corrente à época de Hegel, continua o autor, não é por este abandonado, mas desenvolvido reflexivamente ou “suprassumido”, para usar o vocabulário do próprio Hegel.

Nesse sentido, Hegel polemiza com Kant, ao colocar como característica central de sua ideia de *Begriff* a rejeição da oposição entre o Eu ou o entendimento e “um mundo de objetos, que lhe é acessível através da intuição” e da ideia de que “os conceitos são distintos do Eu que os desenvolve, dos objetos a que os aplica e uns dos outros.”<sup>41</sup> A essas noções, Hegel oporá uma ideia de conceito em cuja estrutura se reflete a do Eu<sup>42</sup> — “Sem conceitos, não poderia haver Eu ou entendimento, e sem conceitos eu não poderia abstrair conceitos ou

---

condição de fazê-lo no escopo deste trabalho. De fato, a presente remissão visa apenas estabelecer alguns pontos de apoio em auxílio à compreensão do pensamento de Simmel — tanto que não nos aprofundamos (o que não seríamos capazes de fazer) no texto hegeliano, e apoiamo-nos em poucas fontes secundárias.

39. Inwood, *Dicionário Hegel*, op. cit., p. 72.

40. “Todos os conhecimentos, isto é, todas as representações conscientemente referidas a um objeto, são ou *intuições* ou *conceitos*. A intuição é uma *representação singular* (*repraesentatio singularis*); o conceito, uma *representação universal* (*repraesentatio per notas communes*) ou *representação refletida* (*repraesentatio discursiva*).” Immanuel Kant. *Manual dos cursos de lógica geral*. Trad. e introd. por Fausto Castilho. 2ª ed. Ed. bilíngue. Campinas: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2002, p. 181.

41. Inwood, *Dicionário Hegel*, op. cit., p. 73.

42. *Ibid.*, p. 74.

concepções dos dados sensoriais”<sup>43</sup> —; além disso, para Hegel “os conceitos *constituem*, mais do que simplesmente qualificam, os objetos que os exemplificam”<sup>44</sup> (este último ponto é o de maior interesse para nós). Não cabe aqui desenvolver à extensão, contudo, essa polêmica com Kant, embora ela seja esclarecedora no tocante aos limites de apropriação, por Simmel, desse autor.

A definição de Hegel, em sua formulação abstrata, é a que segue:

O conceito é o [que é] *livre*, enquanto *potência substancial essente para si*, e é *totalidade*, enquanto cada um dos momentos é o todo que *ele* [mesmo] é, e é posto com ele como unidade inseparável; assim, na sua identidade consigo, o conceito é o *determinado em si e para si*. [...]

O progredir (*das Fortgehen*) do conceito não é mais [o] ultrapassar nem [o] aparecer em Outro, mas é *desenvolvimento* (*Entwicklung*), enquanto o diferenciado é imediatamente posto ao mesmo tempo como o idêntico, um com o outro e com o todo; [e] a determinidade como um livre ser do conceito completo.<sup>45</sup>

É sempre de ajuda recorrer aos “adendos orais” apendiciados aos vários parágrafos da *Ciência da Lógica*; neste caso:

Passar (*Übergehen*) para Outro é o processo dialético na esfera do *ser*; e aparecer (*Scheinen*) em Outro é [esse processo] na esfera da *essência* (*des Wesens*). Ao contrário, o movimento do *conceito* é *desenvolvimento*, pelo qual só é posto o que em si já está presente.<sup>46</sup>

É bom acrescentar, em relação a isso, que para Hegel, “a verdade só no conceito tem o elemento de sua existência”;<sup>47</sup> mas, conforme Inwood,<sup>48</sup> “nenhuma entidade finita está em total concordância com o seu conceito. Está enredada em relações com outras coisas que lhe conferem características que não são determinadas pelo seu conceito. Por conseguinte, nada pode ser estritamente verdadeiro exceto o todo, aquilo que não tem complicações externas

43. *Ibid.*, p. 73.

44. *Ibid.*, p. 74.

45. G.W.F. Hegel. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. Vol. 1: *A ciência da lógica*. Trad. por Paulo Meneses. Texto completo, com os adendos orais. São Paulo: Loyola, 1995, §§160–161, acréscimos do tradutor.

46. *Idem*, *A ciência da lógica*, op. cit., §161, Adendo; a edição alemã consultada é: G.W.F. Hegel. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*.

47. G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. por Paulo Meneses. Com introd. de Henrique Vaz. 5ª ed. 2 vols. Petrópolis: Vozes, 2000, §6.

48. Inwood, *Dicionário Hegel*, op. cit., p. 318.

e está, portanto, em total acordo com o seu conceito” ou, como dirá o próprio Hegel,<sup>49</sup> “o verdadeiro é o todo (*Ganze*). Mas o todo é apenas a essência que se implementa através de seu desenvolvimento”.

É importante notar que na estrutura da Lógica hegeliana, a “doutrina do ser” é seguida, sequencialmente, pela da “essência” e pela do “conceito”. No primeiro momento, trata-se do conceito em si, enquanto imediato; no segundo, trata-se do ser-para-si, da aparência do conceito, em sua reflexão e mediação; finalmente, no conceito (terceiro momento), este é abordado em seu ser em si e para si, em “seu *ser-retornado sobre si mesmo* e [seu] *ser-junto-a-si desenvolvido*”.<sup>50</sup>

Uma ulterior consideração se faz, então, necessária, a fim de estabelecer a relação com o pensamento de Simmel, acerca da noção de *essência*.<sup>51</sup>

O infinito — a afirmação enquanto negação da negação —, em vez dos lados, mais abstratos, do ser e do nada, do Algo e do um Outro, etc., tinha, pois, a qualidade e a quantidade como seus lados. São eles: a) primeiro a qualidade que *passa* para quantidade e a quantidade que passa para a qualidade, e assim as duas [ficam] mostradas como *negações*. b) Mas em sua *unidade* (na medida)<sup>52</sup> são primeiro diferentes, e uma é somente *por mediação* da outra. c) Depois que a imediatez dessa unidade se mostrou como se suprassumindo, essa unidade agora é *posta* como o que ela é *em si*, como simples relação-para-consigo, que contém em si, como suprassumidos, o ser em geral e suas formas. O ser, ou a imediatez que pela negação de si mesma é mediação *consigo* e relação para consigo mesma, é portanto igualmente mediação que se suprassume em direção da relação para consigo, em direção da imediatez — é a *essência*.<sup>53</sup>

A essência é o conceito enquanto conceito *posto*. As determinações são, na essência, somente *relativas* [e.g. identidade, diferença]; não são ainda como pura e simplesmente refletidas em si mesmas: por isso o conceito não é ainda como [um] *Para-si*. [...] A essência, portanto, é o ser enquanto *aparecer* em si mesmo.<sup>54</sup>

49. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., §20.

50. Idem, *A ciência da lógica*, op. cit., §83, acréscimo meu.

51. De fato, a estrutura sistemática da lógica hegeliana — de todo o seu pensamento, melhor dizendo —, que remete as noções sempre umas às outras, particularmente nesse progressivo desenvolvimento que culmina na “ideia absoluta”, partindo do “ser”, requeriria uma reconstrução completa, o que ultrapassa excessivamente o escopo deste estudo.

52. A doutrina do ser divide-se em “quantidade”, “qualidade” e “medida”.

53. Hegel, *A ciência da lógica*, op. cit., §111.

54. Ibid., §112.

Mais uma vez, recorrendo aos adendos:

Quando na vida ordinária se fala de essência, essa, muitas vezes, só tem a significação de um concentrado ou de uma sima, e assim se fala de “Zeitungswesen” [a imprensa], de “Postwesen” [o correio], de “Steuerverwesen” [o fisco], etc. Com isso, entende-se apenas que essas coisas não devem ser tomadas isoladamente em sua *mediatez*, mas como um complexo e, talvez, além disso, em suas diversas relações também. Nesse uso do idioma, está assim contido aproximadamente o que para nós se *mostrou* como a essência.<sup>55</sup>

Ou ainda: “No ser, tudo é imediato; ao contrário, na essência, tudo é relativo.”<sup>56</sup> Temos, assim, que a essência é “o ser negado em suas determinações — o ser suprasumido, em geral.”<sup>57</sup> Talvez não seja exagero observar uma certa coincidência, e isso num sentido bastante específico — isto é, limitado em seu significado para o entendimento, o que é extrapolado em Hegel —, entre esta noção de *essência* e a noção kantiana, anteriormente exposta, de *conceito*: trata-se, em ambos os casos, de ultrapassar a finitude da determinação do ser do objeto — aqui, enquanto “posto” em “relação para consigo” mesmo, lá enquanto “representação refletida”.

Já é hora de voltarmos a Simmel; este, por sua vez, diz da realização da essência das coisas:

Nossa existência prática, insuficiente e fragmentária como é, obtém uma certa significância (*Bedeutsamkeit*) e coerência mediante o fato de ser, por assim dizer, uma realização parcial de uma totalidade. Nossa ação, mesmo a totalidade de nosso ser (*unser gesamtes Sein*) [...], parece provir de um acervo de possibilidades, de tal forma que ela, a cada momento, relaciona-se com seu conteúdo ideal determinado do mesmo modo que a coisa singular (*Einzelding*) concreta relaciona-se com seu conceito (*Begriff*), que expressa sua lei interior e sua essência lógica sem que o significado desse conteúdo dependa do se, como e quão frequentemente ocorre sua realização.<sup>58</sup>

Para Simmel, assim, o conceito expressa a “lei interior” e “essência lógica” da coisa, relacionando este semelhante àquele que se estabelece entre a ação humana e seu “conteúdo

55. Ibid., §112, Adendo.

56. Ibid., §111, Adendo.

57. Ibid., §111, Adendo.

58. PHG, pp. 624-625; citado conforme a tradução parcial brasileira, com algumas alterações, Georg Simmel. “A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva (1900)”. In: *Simmel e a modernidade*. Ed. por Jessé Souza e Berthold Öelze. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 48.

ideal” proveniente de um “acervo de possibilidades”. É bom ter isso em mente quando acompanharmos as demais formulações de seu conceito de cultura, em que ele define o cultivo das coisas como a realização de possibilidades presentes em sua essência, mas inatingíveis por seu desenvolvimento natural.



## 2 | CULTURA OBJETIVA E CULTURA SUBJETIVA

Na segunda formulação da teoria simmeliana da cultura que abordaremos, Simmel estabelece uma diferenciação da cultura em duas esferas: a “cultura objetiva”, em que encontram-se as obras da atividade espiritual como formações autônomas da subjetividade que as engendra; e a “cultura subjetiva”, que diz respeito às almas singulares dos indivíduos, centrada sob seu próprio desenvolvimento. Essa formulação é elaborada em *Cultura pessoal e cultura objetiva*, de 1900<sup>1</sup> e de certa forma recuperada em *Da essência da cultura*, de 1908,<sup>2</sup>, em que encontra uma forma mais acabada.

1. Georg Simmel. “Persönliche und Sachliche Kultur”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 5: *Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900*. Ed. por Heinz-Jürgen Dahme e David P. Frisby. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992 (doravante citado como PeSLK). Ensaio publicado em julho de 1900, em Georg Simmel. “Persönliche und Sachliche Kultur”. In: *Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne)*. Ano 11 2.7 (jul. de 1900). É importante notar que o texto é publicado como prévia da *Filosofia do Dinheiro* (que deve ter aparecido em novembro), onde ele aparece incorporado com pequenas alterações, sem prejuízo do sentido. Cf. PHG, pp. 618-649. Consta uma tradução brasileira dessa versão alterada em G. Simmel, “A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva (1900)”, op. cit.
2. Georg Simmel. “Vom Wesen der Kultur”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 8: *Aufsätze und Abhandlungen 1901 bis 1908. Band II*. Ed. por Alessandro Cavalli e Volkhard Krech. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993 (doravante citado como WsK) Ensaio publicado em abril de 1908, em Georg Simmel. “Vom Wesen der Kultur”. In: *Österreichische Rundschau*. 15 Jg. 1 (1 de abr. de 1908). Ed. por Alfred Frhr. von Berger et al. Dada a natureza da publicação (uma revista semanal que posteriormente tornou-se diária com a chegada do grupo que mantinha o jornal vienense “*Die Zeit*” em 1904, com o qual Simmel também colaborara regularmente), supomos que a intenção de Simmel fosse a de publicar um texto de popularização de suas teorias — o que explicaria o caráter sintético do texto. Sua publicação ocorre quase paralelamente a um curso proferido na Universidade de Berlim, no semestre de inverno de 1907/1908, intitulado “Filosofia da cultura, especialmente da social e da estética” (“*Philosophie der Kultur, besonders der sozialen und der ästhetischen*”, mencionado em Kurt Gassen e Michael Landmann, eds. *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographien: Zu seinen 100. Geburtstag am 1. März 1958*. Berlin: Duncker & Humblot, 1958, p. 347 apud Alessandro Cavalli e Volkhard Krech. “Editorischer Bericht”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 8: *Aufsätze und Abhandlungen 1901 bis 1908. Band II*. Ed. por Alessandro Cavalli e Volkhard Krech. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, p. 438). Uma tradução figura no Anexo A, p. 111 abaixo.

## 2.1 O CONCEITO GERAL DE CULTURA

*Cultura pessoal e cultura objetiva* começa, como é comum em Simmel, de um plano ideal mais abrangente, traçando os elementos fundamentais do que ele chamará, pouco adiante, de “conceito geral de cultura” (*allgemeinen Kulturbegriff*). E, logo de início, ele apresenta a linha mestra que guiará toda a sua reflexão subsequente: a ideia de que *o cultivo das coisas é, na verdade, um cultivo do homem*. Dirá Simmel:

Ao trabalhar as coisas até o estado elevado em que denominamo-las cultivadas, a vontade inteligente não exerce seu trabalho cultural nelas, mas em nós. [...] Ao cultivarmos as coisas, isto é, elevarmos sua medida de valor além do nível permitido por seu próprio mecanismo natural, cultivamo-nos a nós mesmos: é o mesmo processo de elevação de valores, que sai de nós e a nós retorna, que apanha a natureza fora de nós ou a natureza dentro de nós.<sup>3</sup>

Nesse processo circular “que sai de nós e a nós retorna”, cultivamo-nos mediante o cultivo das coisas, ou, dito de outra maneira, enriquecemo-nos ao elevar a “medida de valor” das coisas com que lidamos. E, por *cultivo*, deve-se entender não a simples lida com os objetos externos, mas aquela que promove a realização de possibilidades de existência que lhes seriam vetadas pelo seu desenvolvimento próprio, por suas próprias forças. Nesse sentido, trata-se de uma intervenção (da “vontade inteligente”) sobre as coisas que as remove de seu ciclo de desenvolvimento natural, colocando-as numa nova cadeia, uma cadeia *cultural*.

E, evidentemente, uma vez que tal vontade inteligente é restrita ao humano, esse processo só pode ter por sujeito o homem.

### 2.1.1 Os objetos da cultura

Simmel dirá das coisas atingidas por esse processo que elas são “nossa própria vontade e sentimento desdobrados por ideias, os quais abrangem em si as possibilidades de desenvolvimento das coisas, contanto que elas estejam em seu caminho.”<sup>4</sup> E isso independe da

---

3. PeSIK, p. 560.

4. PeSIK, p. 560.

natureza desses objetos pelos quais a “vontade inteligente” passa, abrangendo-os, em seu trajeto de auto-enriquecimento: quer sejam coisas materiais — “móveis e plantas cultivadas, obras de arte e máquinas, instrumentos e livros” —, quer formações objetivas engendradas pela relações entre os homens — “línguas, costumes, religião, direito”<sup>5</sup> —, trata-se da efetivação de possibilidades presentes em seu interior, conquanto inatingíveis por seu próprio desenvolvimento (é importante notar que os exemplos citados são todos de Simmel, que nesse ponto trata dos “bens materiais da cultura”).

A generalidade dessa formulação inicial do conceito é devida ao fato de o processo ser o mesmo qualquer que seja a natureza desses objetos da cultura: de um lado, as coisas “materiais”, do outro, aquelas engendradas pelas relações entre os homens (a língua, os costumes, etc.). Em ambos os casos, trata-se do desenvolvimento de possibilidades presentes em seu interior:

Os bens materiais de cultura — móveis e plantas cultivadas, obras de arte e máquinas, instrumentos e livros —, em cujas formas a matéria natural, embora lhe seja possível, jamais se desenvolve efetivamente por suas próprias forças, são nossa própria vontade e sentimento desdobrados por ideias, os quais abrangem em si as possibilidades de desenvolvimento das coisas, contanto que elas estejam em seu caminho. E não é diferente com a cultura que a relação dos homens uns com os outros e consigo mesmos molda: línguas, costumes, religião, direito.<sup>6</sup>

Portanto, em nada altera o processo — no registro deste “conceito de cultura em geral” — a natureza de seu objeto: trata-se, ainda, do desdobramento de seu potencial interno para além do que ele alcançaria naturalmente.

### 2.1.2 *Os potenciais dos objetos da cultura*

A coisa é distinta no que diz respeito à natureza do potencial a ser realizado: nesse tocante, há uma diferença entre o desenvolvimento de possibilidades dadas no próprio objeto

---

5. PeSIK, p. 560.

6. PeSIK, p. 560.

cultivado e o de possibilidades que emergem na relação do homem com o objeto, ou que não estão presentes no objeto, mas em sua assimilação pelo homem.

No trecho desse ensaio incorporado à *Filosofia do Dinheiro*, Simmel inclui um exemplo que ilustra essa diferença: de um lado, a árvore frutífera que naturalmente produz frutos amargos, a qual, quando cultivada, passa a produzir frutos comestíveis — caso em que o cultivo desenvolve possibilidades que (supostamente) já se encontravam no objeto cultivado mas que jamais seriam alcançadas por seu próprio desenvolvimento.

Por outro lado, no caso de uma estátua, cujo potencial não está posto como possibilidade de desenvolvimento do bloco de mármore, não se trata de cultivo: “o bloco de mármore bruto de modo algum é cultivado em estátua [...] a cultura nela realizada significa a elevação e o refinamento de certas energias humanas, cujas manifestações originais designamos ‘naturais’.”<sup>7</sup>

Um exemplo semelhante aparece em *Da essência da cultura* — com a vantagem de utilizar como casos objetos cuja “matéria-prima” é a mesma:

Parece-nos que a pereira cultiva a si mesma porque o trabalho do jardineiro desenvolve, por fim, apenas as possibilidades dormentes na forma natural da planta orgânica, trazendo-a à plena evolução de sua própria natureza. Se, ao invés disso, um tronco é elaborado em um mastro, também este é certamente um trabalho cultural, mas não um “cultivo” do tronco, pois a forma que lhe é designada pelo trabalho do construtor naval não reside em suas próprias tendências essenciais (*Wesenstendenz*), mas lhe é adicionada puramente do exterior por um sistema de finalidades que é estranho à própria planta.<sup>8</sup>

As possibilidades de desenvolvimento realizadas naquele processo de elevação da “medida de valor” dos objetos servem como separação desse próprio processo: trata-se de um cultivo da coisa quando ocorre a realização de um potencial presente no próprio objeto, e um cultivo do homem quando são seus os potenciais elevados. E, uma vez que é um pressuposto do conceito de cultura: “uma energia ou alusão dadas pela natureza — que certamente precisa

7. PHG, p. 617.

8. WsK, p. 366; cf. também p. 113, no Anexo A abaixo.

apenas existir para estar por trás do desenvolvimento efetivo”,<sup>9</sup> aquela separação tem como marco o momento em que se encerra o desenvolvimento dito natural e começa o dito cultural.

### 2.1.3 *Cultivo e estado natural*

No caso do exemplo, apesar de ambos serem produtos da cultura, a diferença está posta no processo de cultivo: a planta, cujo potencial, por intermédio da intervenção humana, é desdobrado para além dos seus limites naturais de desenvolvimento é *cultivada*, diferente do bloco de mármore que serve de matéria-prima para a confecção da estátua, pois trata-se, aqui, da “elevação e refinamento” de energias “naturais” humanas. Noutras palavras, se a intervenção humana cultiva a planta ao realizar seus “germes e tendências naturais” de uma forma que ela jamais alcançaria por suas próprias forças, na estátua trata-se, antes, do desdobramento em um resultado mais elevado de forças naturais propriamente humanas, ou seja: trata-se, aqui, da realização de “germes e tendências naturais” propriamente humanas, portanto, de cultivo *do homem*. A definição de cultura depende, então, do estabelecimento de um limite entre o estágio considerado “natural” e o propriamente cultural.

O desenvolvimento “natural” da série, então, vai só até certo ponto, onde é substituído pelo cultural. [...] O ponto em que ocorre essa substituição das forças de desenvolvimento marca o limite entre o estado de natureza e o de cultura. Mas, como também este último deve ser derivado causalmente de suas condições “naturais”, aparece, primeiro, que natureza e cultura são apenas duas abordagens distintas do mesmo fenômeno; segundo, que a natureza aparece aqui em dois sentidos distintos: primeiro, como o complexo universal (*allumfassende*) de fenômenos relacionados em sucessividade causal; e também como uma fase do desenvolvimento de um sujeito — nomeadamente aquela em que desenvolvem-se nele mesmo impulsos (*Triebkräfte*) subjacentes e que termina quando uma vontade inteligente possuidora de *meios* assimila essas forças e, com elas, guia o sujeito a um estado que ele, deixado sozinho, não poderia alcançar.<sup>10</sup>

O limite que separa essa fase natural de desenvolvimento do sujeito daquela propriamente cultural está, portanto, naquele momento em que “uma vontade inteligente possuidora de

9. PHG, p. 617.

10. WsK, p. 364; cf. também Anexo A, p. 112 abaixo.

*meios* assimila essas forças e, com elas, guia o sujeito a um estado que ele, deixado sozinho, não poderia alcançar.”

No limite, portanto, o único objeto do processo de cultivo é o próprio homem: “pois ele é o único ser conhecido por nós no qual reside desde o princípio uma demanda por perfeição; [... só a alma humana] contém as possibilidades de evolução cujos objetivos residem exclusivamente na teleologia de sua própria essência.”<sup>11</sup>

O cultivo visto, como anteriormente, enquanto processo de elevação das possibilidades de desenvolvimento presentes no objeto mas inatingíveis pelo desdobramento de suas próprias forças, tornada possível pela intervenção de uma “vontade inteligente”, traz consigo um paradoxo de difícil solução pois, no caso do cultivo do homem, além de o objeto a ser cultivado ser o próprio sujeito do processo, o resultado do processo é sua própria condição — o homem sendo cultivado ao ver realizadas suas possibilidades de desenvolvimento inatingíveis por suas próprias forças, por intermédio de sua própria intervenção. Esse paradoxo é resolvido com esta última determinação do conceito: por cultivo deve-se entender não só o processo de desenvolvimento de um objeto para além do estado que suas próprias forças alcançariam, mas o *processo mediado de elevação de tais possibilidades*. O elemento mais importante aqui é, então, o emprego de *meios*.

#### 2.1.4 Breve digressão: O *perspectivismo* de Simmel

O “*perspectivismo*” é uma das características centrais do pensamento de Simmel. Sua visão é abertamente anti-sistemática e multi-disciplinar: como ele afirma no prefácio da *Filosofia do dinheiro*, a linha-guia de suas análises envolve a tentativa de “encontrar, em cada singularidade da vida, a totalidade de seu sentido”.<sup>12</sup>

Vale dizer que tal “*perspectivismo*” aparece diferentemente nomeado pelos seus comenta-

---

11. WsK, pp. 366–367. Cf. também p. 113.

12. PHG, p. 12.

dores; assim, enquanto Frisby fala em perspectivismo<sup>13</sup>, Cantó Milà fala em “relacionismo sociológico”, “sociologia relacional” ou “abordagem relacional”<sup>14</sup>, Waizbort (recuperando uma expressão do próprio Simmel) em “panteísmo estético”<sup>15</sup>, Milson em “relativismo reflexivo”<sup>16</sup> e Vandenberghe chega a falar em “relacionismo ontológico”<sup>17</sup>.

“Se todos os detalhes indicam o sentido total da vida e se a profundidade da vida pode ser encontrada na aparência, então o mundo é uno e cada aparência pode ser interpretada como símbolo conectado à unidade do mundo”, como diz Vandenberghe,<sup>18</sup> que acrescenta:

Simmel não apenas salta de um tema ao outro, ele também continuamente muda sua perspectiva interpretativa. O real é inesgotável e só pode ser compreendido de muitas perspectivas diferentes, em que cada qual captura um aspecto da vida sem jamais esgotar-lhe o significado.”

Esse perspectivismo encontra-se intimamente relacionado com dois pontos importantes de sua obra:

- De um lado o que se convencionou chamar seu *pluralismo metodológico* — provavelmente a mais célebre formulação da expressão é a contida no obituário redigido por Lukács, para quem Simmel era “o mais expressivo representante do pluralismo metodológico; o *pathos* de seu filosofar nasce do admirável reconhecimento da infundável diversidade de possibilidades de posições e objetividades filosóficas (*Setzungs-*

13. David P. Frisby. *Sociological impressionism. A reassessment of Georg Simmel's social theory*. 2nd. rev. and enl. ed. London e New York: Routledge, 1992, passim.

14. Cantó Milà, *A sociological Theory of Value*, op. cit., passim, esp. p. 23, onde ela caracteriza Simmel como um pioneiro da abordagem relacional; cf. também p. 43, em que ela esclarece sua opção por “relacionismo”, a fim de evitar uma conotação cética que seria estranha ao pensamento de Simmel; cf. ainda pp. 161 et seq.

15. Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, op. cit., passim; cf. especialmente o tópico homônimo, “Panteísmo estético”, às pp. 75–112.

16. Em oposição ao “relativismo absolutista”, o relativismo reflexivo “restringe a validade do relativismo à perspectiva do relativista ao negar a possibilidade da verdade não-perspectiva do absolutismo”. Jared A. Milson. “The Reflexive Relativism of Georg Simmel”. In: *Journal of Speculative Philosophy* 23.3 (2009), p. 181; passim.

17. Em referência ao fato de Simmel não considerar o indivíduo ou a sociedade como “reais”, “exceto mediante sua implicação recíproca.” Vandenberghe, *A Philosophical History of German Sociology*, op. cit.p. 81 et seq.

18. *Ibid.*, p. 70.

*und Gegenständlichkeitsmöglichkeiten*)”<sup>19</sup> —, sua recusa de um único método, baseada na assunção de que a multiplicidade da realidade só pode ser capturada mediante deslocamentos de perspectiva. A esse respeito, o prefácio à *Filosofia do Dinheiro* é exemplar:

As intenções e métodos aqui mencionados não podem reivindicar nenhum direito a princípio, se não puderem servir a uma multiplicidade substantiva de convicções filosóficas básicas. Os vínculos entre as singularidades e superficialidades da vida e seus movimentos mais profundos e essenciais e sua interpretação conforme um sentido total podem ser consumados tendo por base o idealismo ou o realismo, o intelecto ou a vontade, uma interpretação absolutista ou relativista do ser. O fato de que as investigações subsequentes fundamentam-se numa dessas imagens de mundo, a qual considero a expressão mais adequada dos conteúdos do saber e das direções dos sentimentos contemporâneos, e excluam resolutamente as opostas, pode assegurar-lhes no pior dos casos ao menos o papel de um mero exemplo didático que, mesmo se objetivamente incorreto, revele sua importância metodológica como forma de correções futuras.<sup>20</sup>

- De outro lado, a noção de *Wechselwirkung* (“interação, no sentido de relações mútuas, efeitos mútuos”),<sup>21</sup> que pode ser considerada o “pilar conceitual da teoria sociológica de Simmel”,<sup>22</sup> está vinculada a essa visão de mundo relacionista (para adotar as fórmulas de Cantó Milà e Vandenberghe) na medida em que o conceito é, em Simmel, generalizado a tal ponto que “ele indica que tudo está ligado a tudo e que tudo se confunde, que todos os elementos, mesmo os mais opostos, se completam e se dissolvem em relações. [...] Para Simmel [...], o real é relacional.”<sup>23</sup>

19. Georg von Lukács. “Georg Simmel”. In: *Pester Lloyd*. 65 Jg. 230 (2 de out. de 1918), pp. 2-3; consta uma tradução brasileira, conquanto traduzida do francês, em Georg Lukács. “À memória de G. Simmel (G. Lukács, 1918)”. In: Georg Simmel. *Filosofia do Amor*. Trad. do francês por Luís Eduardo de Lima Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 205.

20. PHG, p. 13.

21. Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, op. cit., p. 99.

22. Cantó Milà, *A sociological Theory of Value*, op. cit., p. 41.

23. Vandenberghe, *As sociologias de Georg Simmel*, op. cit., pp. 58-59; Vandenberghe faz referência à formulação, esparsa em meio a obra de Bourdieu, mas que aparece assim formulada (pelo menos) em: Pierre Bourdieu. “Espaço social e espaço simbólico”. In: *Razões práticas. Sobre a teoria da ação*. Trad. por Mariza Corrêa. Campinas:



Esse conceito aparece, inicialmente, na discussão introdutória de *Sobre a diferenciação social* (1890), numa polêmica sobre a legitimidade da sociologia como ciência autônoma. Neste tocante, Simmel parece ter carregado até o final da vida a visão de que cabia à sociologia a tarefa incômoda de legitimar-se perante as demais ciências da sociedade: mesmo uma obra tardia como *Questões fundamentais da sociologia* (a chamada “Pequena Sociologia”, de 1917) põe o problema: “A ciência da sociedade, ao contrário das outras bem fundadas ciências, se encontra na desconfortável situação na qual precisa, em primeiro lugar, demonstrar seu direito à existência.”<sup>24</sup>

E a continuidade dessa formulação não aparece apenas com respeito à tarefa, mas também à solução ao “problema da sociologia”<sup>25</sup>: “a sociedade é só o nome para essa soma de interações recíprocas (*Wechselwirkungen*)”<sup>26</sup> na definição de 1890 é idêntico a “Sociedade é, assim, somente o nome para um círculo de indivíduos que estão, de uma maneira determinada, ligados uns aos outros por efeito de relações mútuas (*auswirkende Wechselbeziehungen*)”<sup>27</sup>, presente na formulação de 1917.

---

Papirus, 1996. Cap. 1. Conferência proferida na Universidade de Todai em outubro de 1989, (é evidente a oposição ao “O real é racional” de Hegel); examinada criticamente em seu ensaio Frédéric Vandenberghe. “The Real is Relational’. An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu’s Generative Structuralism”. In: *Sociological Theory* 17.1 (mar. de 1999); do qual consta a seguinte tradução brasileira: Frédéric Vandenberghe. “O real é relacional’. Uma análise epistemológica do estruturalismo gerativo de Pierre Bourdieu”. Trad. por Gabriel Peters. In: *Cadernos do Sociófilo* 1 (2010).

24. Georg Simmel. *Grundfragen der Soziologie. (Individuum und Gesellschaft)*. Berlin e Leipzig: G. J. Göschen, 1917, p. 7; citada conforme a tradução brasileira Georg Simmel. *Questões fundamentais da sociologia. Indivíduo e sociedade*. Trad. por Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p. 9.
25. Faço menção ao título de um ensaio pelo qual Simmel nutria grande entusiasmo, *O Problema da Sociologia*, de 1894. Georg Simmel. “Das Problem der Sociologie”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 5: *Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900*. Ed. por Heinz-Jürgen Dahme e David P. Frisby. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992; originalmente em: Georg Simmel. “Das Problem der Sociologie”. In: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich. (»Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtspflege des Deutschen Reiches«*, Neue Folge) 18. Jg.4. H. (1894). Ed. por Gustav von Schmoller. O ensaio foi publicado em vários idiomas em curto espaço de tempo (o texto apareceu em versão inglesa e francesa no mesmo ano do texto alemão, a francesa inclusive antes deste último; em 1899, apareceram uma versão russa e italiana – cf. Dahme e D. P. Frisby, “Editorischer Bericht”, op. cit., p. 586 et seq. A importância do texto fica patente por ele compor, numa versão ampliada, o capítulo introdutório da *Soziologie* de 1908 (a chamada “Grande Sociologia”).
26. G. Simmel, “Über sociale Differenzierung”, op. cit., p. 131.
27. idem, *Grundfragen der Soziologie*, op. cit., p. 14; citado conforme a tradução brasileira, idem, *Questões fundamentais da sociologia*, op. cit., p. 18. Aqui, *auswirkende* (forma adjetiva do verbo *auswirken*, atuar, ter efeito) supre a ausência de *-wirkung* (efeito), que aparece substituído por *Beziehung* (relação, laço) em *Wechselbeziehung*.

Essa pequena digressão se faz necessária, pois é a partir dessa mudança de perspectiva que Simmel pode falar num elemento fundamental de seu contraste entre o “conceito geral” de cultura e o estado atual em que ela se encontra, em seu diagnóstico (podemos dizer, de certa forma, já aqui trágico) do presente: o *ponto de vista do ideal da cultura*.

#### 2.1.5 *O ponto de vista do ideal da cultura*

Simmel acrescenta uma determinação ulterior ao seu “conceito geral de cultura”, ao afirmar que

Enquanto esses valores [dos bens materiais ou das formações sociais objetivas que são objeto do processo da cultura] são tratados como culturais, diferenciamos-los dos graus de formação (*Ausbildungsstufen*) meramente naturais das energias neles vivas, as quais são, para o processo de cultivo, apenas o material, como madeira e metal, plantas e eletricidade.<sup>28</sup>

Apesar de Simmel falar aqui nos “bens materiais de cultura” — aqueles cujas “energias neles vivas” são apenas o material para o processo de cultivo, “como madeira e metal, plantas e eletricidade” —, não é exagero extrapolar o núcleo dessa reflexão para as formações sociais que também são objeto desse mesmo processo: pois o central aqui é, ainda, o ponto de inflexão em que se dá a passagem do desenvolvimento dito natural e o propriamente cultural do objeto. Como vimos, esse ponto não é um momento absoluto: Simmel diz, noutro momento, que “natureza e cultura são apenas duas abordagens distintas do mesmo fenômeno” — e vimos como ele pontua a separação mediante a intervenção de uma “vontade inteligente possuidora de *meios*”.<sup>29</sup>

Enfatizando “abordagem”, temos que essa distinção aparentemente intangível é delimitada — antes do cultivo, antes da realização das possibilidades mais elevadas do objeto — pelo modo com que são *tratados*<sup>30</sup> aqueles “valores”.

28. PeSIK, p. 560.

29. WsK, p. 364; cf. também Anexo A, p. 112 abaixo.

30. O verbo é *ansehen*, olhar, mirar, enxergar — em oposição a *sehen*, ver —, e já traz a questão da “abordagem” ou “ponto de vista”. Cf. citação acima, PeSIK, p. 560.

De acordo com o modo em que são abordados os diferentes objetos — Simmel fala em valores porque os têm em vista enquanto os *símbolos* que representam para a vontade inteligente que os toma por objeto —, eles são, então, considerados em estado natural ou dignos de um desenvolvimento mais elevado, cultural: é ao *tomarmos* tais objetos *enquanto* valores culturais que os extraímos da esfera “natural”, em que eles se desenvolveriam por suas próprias forças.

Simmel cita como exemplo o caso da obra de arte. A obra de arte é, ao seu ver, o objeto mais resistente a essa inclusão na série cultural, porquanto comporta-se como uma *unidade*, como uma totalidade autossuficiente e encerrada em si mesma. Isso devido ao fato de a arte, enquanto domínio da prática que encerra seus próprios critérios valorativos, não reconhecer outras medidas de valor que não as suas: determinado objeto, do (por assim dizer) “ponto do vista da arte”, só tem valor na medida em que representa um valor propriamente artístico.

Isso quer dizer que à arte é indiferente a inserção de tais valores numa série cultural, que vise a realização de possibilidades de desenvolvimento das energias e impulsos vitais propriamente humanos para além do limite de seu vir a ser natural.

[Também na arte] Trata-se sempre de perscrutar o sentido e o segredo das coisas (*Dingen*), para apresentá-los numa imagem (*Gestalt*) mais pura ou clara do que aquela que seu desenvolvimento natural trouxe — mas não no sentido em que a tecnologia química ou física, que sonda as legalidades das coisas para inseri-las em nossas séries teleológicas (*Zweckreihen*), situadas fora delas; antes, o processo artístico encerra-se quando houver desenvolvido o objeto (*Gegenstand*) à sua mais própria significação.<sup>31</sup>

Pode parecer, aqui, que Simmel entende a arte como capaz de apresentar o objeto em *sua* significação mais própria, na mais íntima significação *do próprio objeto*; mas trata-se aqui de sua significação mais própria no interior *do ponto de vista da arte* — o único que ela conhece. Sua tarefa é representar a coisa numa forma mais elevada do que aquela que lhe é emprestada pela natureza, e ela só dispõe de seus próprios critérios (artísticos) para tanto.

---

31. PeSJK, pp. 560–561, acréscimo meu.

Esse ponto de vista único não é exclusivo da arte, visto outras esferas comportarem-se de modo semelhante — a ciência, a religião, a indústria, etc. —, como exemplificado na seguinte passagem de um trabalho posterior:<sup>32</sup>

A obra de arte deve ser perfeita segundo as normas da arte, as quais não se importam com nada além de si mesmas e concederiam ou recusariam à obra seu valor mesmo se, por assim dizer, não houvesse no mundo nada além dessa mesma obra; o resultado da pesquisa enquanto tal deve ser verdadeiro e absolutamente nada mais; a religião isola seu sentido com a salvação que ela traz à alma; o produto econômico quer ser perfeito enquanto econômico e, assim, não reconhece qualquer outra medida de valor para si que não a econômica. Todas essas séries decorrem na unidade (*Geschlossenheit*) de uma legalidade puramente interior e se e com quais valores elas se deixam inserir naquele desenvolvimento das almas subjetivas não importa à sua significação, medida por normas puramente objetivas e válidas somente a elas.<sup>33</sup>

Os diferentes domínios da prática comportam-se, portanto, aos olhos de Simmel, como esferas autônomas que abarcam seus objetos segundo as suas próprias perspectivas, que não reconhecem quaisquer outras medidas de valor que não as próprias. Daí Simmel falar que “a coisa é completamente diferente do *ponto de vista do ideal da cultura (Standpunkt des Kulturideals)*”. Deste ponto de vista,

a validade própria (*Eigenwerthigkeit*) das realizações estéticas, científicas, morais, mesmo das religiosas, são suprimidas (*aufhebt*) para serem inseridas como elementos ou tijolos no desenvolvimento da essência humana para além de seu estado natural; ou melhor: são trajetos que esse desenvolvimento percorre.<sup>34</sup>

Simmel chama atenção ao fato — e isso é importante — de que a cultura, ao tomar os objetos segundo seu próprio ponto de vista, subordina as demais esferas de valores objetivos, de forma a considerá-las momentos do desenvolvimento particularmente humano; essas esferas são já em si aut centradas, com regras próprias e cujo desenvolvimento visa somente

32. Em que não nos aprofundaremos, visto tratar-se do objeto do tópico seguinte.

33. Georg Simmel. “Der Begriff und die Tragödie der Kultur”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 12: *Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918. Band I*. Ed. por Rüdiger Kramme e Angela Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001 (doravante citado como BgTrK), p. 207.

34. PeSIK, p. 561, grifo meu.

a perfeição do objeto segundo valores determinados por seu próprio ponto de vista. Pode-se, talvez, dizer que elas são, em-si, apenas para-si e não para-nós; o em-si do homem, contudo, tem-nas como para-si de si mesmo, do homem. Essas esferas são, do ponto de vista da cultura (que é o ponto de vista do homem)<sup>35</sup>, para-si. Noutras palavras, tais esferas (a arte, a moral, a religião, etc.), que se tem por fins em si mesmas, do ponto de vista da cultura representam meios — “elementos ou tijolos”, “trajetos” — para o fim do pleno desenvolvimento humano.

O ponto de vista do ideal da cultura, portanto, trata ou aborda os objetos segundo sua validade para o desenvolvimento do sujeito, suprimindo sua validade no interior das esferas específicas — o verbo é *aufheben*, de difícil tradução, em vista de sua longa história no vocabulário filosófico alemão, particularmente no do idealismo alemão, mais especificamente no de Hegel: a tradução é mais fácil de ser explicada como supressão dialética, conservadora na medida em que vai além do suprimido, preservando-o em si<sup>36</sup>; neste caso, sob o “ponto de vista do ideal da cultura”, o significado dos diferentes objetos do processo de cultivo é substituído por uma validade própria a este último, que tem por medida de valor a realização de possibilidades de existência presentes na essência humana, a qual a eleva para além de

35. Ou melhor, é o ponto de vista que visa o homem, que o tem por objeto, pois “estritamente falando, só o homem é o verdadeiro objeto (*Gegenstand*) da cultura, pois ele é o único ser (*Wesen*) conhecido por nós no qual reside, desde o princípio, uma demanda por perfeição; suas “possibilidades” não são apenas o simples estado de forças de tensão latentes ou as reflexões e os acréscimos ideais de um espectador — como as “possibilidades” imanentes da pereira doméstica na silvestre —, mas elas possuem já como que uma linguagem. Aquilo para o que a alma pode evoluir em geral já reside nela nos respectivos estágios como algo urgente, como linhas invisíveis nela desenhadas; e mesmo se seus conteúdos se realizam frequentemente de forma indistinta e fragmentaria, isso já é uma tendência (*Gerichttsein*) positiva. O dever (*das Sollen*) e o ser capaz (*das Können*) de toda a evolução são indissociavelmente vinculados ao ser (*Sein*) da alma humana.” (WsK, p. 366; cf também Anexo A, p. 113 abaixo.)

36. Sobre isso, cf. Jesus José Ranieri. “Apresentação. Sobre os chamados *Manuscritos econômico-filosóficos de Karl Marx*”. In: Karl Marx. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. por Jesus José Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 16: “o verbo *aufheben*, em alemão, significa, a um só tempo, o ato de erguer (algo do chão), o de guardar (um objeto, para que se conserve), e o de suspender (por exemplo, a vigência de um ato jurídico). Em geral, traduz-se *aufheben* por suprimir, abolir ou ainda superar, assim como se traduz o substantivo *Aufhebung* por supressão, abolição ou superação. O problema é que o significado contido em *aufheben* e desdobramentos é muito maior, mais rico e variado, [...], posto que o que se deve reter é a dinâmica do movimento dialético que carrega consigo, no momento qualitativamente novo, elementos da etapa que está sendo ou foi superada ou suprimida, ou seja, a um só tempo, a eliminação, a conservação e a sustentação qualitativa do ser que supra-sume [o ser que *aufhebt*, o sujeito da *Aufhebung*].” Cf. ainda o verbete “suprassunção” em Inwood, *Dicionário Hegel*, op. cit., pp. 302-304.

seu estado natural.

Trata-se, portanto, deste ponto de vista, da validade de tais objetos para o desenvolvimento do sujeito — a “vontade inteligente” que, na medida em que realiza possibilidades negadas pelo desenvolvimento natural dos objetos, eleva também a sua própria essência para além do naturalmente delimitado —, mediante a suspensão da validade emprestada a tais objetos pelos diferentes domínios que os encerram, e incluindo-os no processo de cultivo, de modo a imputar-lhes um novo valor, referido a uma escala específica a esse processo: a *cultural*. Aqui, não importa o valor *propriamente artístico* de uma determinada obra de arte (ou o valor atribuído a uma obra de arte dentro da própria esfera da arte), mas do valor dessa obra enquanto “trajeto” no desenvolvimento humano.

## 2.2 O DIAGNÓSTICO DA CULTURA CONTEMPORÂNEA

Após discutir esse “conceito geral de cultura”, Simmel o confronta ao seu diagnóstico da cultura contemporânea (*gegenwärtigen Kultur*): “A essa discussão do conceito geral de cultura, oponho agora uma relação particular no interior da cultura contemporânea.”<sup>37</sup> E esse diagnóstico é o de que as formações objetivas que nos circundam encontram-se imensamente cultivadas, sem, contudo, que a contrapartida *individual* avance no mesmo passo.

Comparando a mesma coisa num tempo de cem anos, pode-se certamente — reservadas várias exceções individuais — dizer: as coisas que preenchem e rodeiam materialmente (*sachlich*) nossa vida — utensílios, meios de transporte, os produtos da ciência, da técnica, da arte — são indescritivelmente cultivadas, mas a cultura dos indivíduos, ao menos nas classes (*Stände*) mais elevadas, de maneira alguma progrediu na mesma proporção, em muitos casos, na verdade, até regrediu.<sup>38</sup>

É importante notar que esse diagnóstico não é o da separação entre as duas esferas da cultura: esta é pressuposta pela própria natureza *dualista* do processo cultural — de um lado uma alma subjetiva, do outro, formações objetivas —, de modo que a percepção de uma cisão

---

37. PeSik, p. 561.

38. PeSik, p. 561.

da cultura em dois polos, subjetivo e objetivo, está compreendida ainda no domínio abstrato do “conceito de cultura em geral”. Num texto de 1902 (*Cultura Feminina*), em que aparece uma formulação sintética de sua concepção dessa separação, esta é claramente vinculada à “essência geral da cultura”:

Mas, como quer que se exprime sua essência geral [da cultura, *ihr allgemeines Wesen*], não se poderá ignorar que a cultura se particulariza em dois significados bem distintos. [1] Em primeiro lugar, figura certo estado da formação ou da atividade, do saber ou da beleza, da felicidade ou da moralidade *nos indivíduos*. Sua realidade eficiente (*Ihre Wirklichkeit und Wirksamkeit*) vive nas almas singulares, e a quantidade maior ou menor de seus bens nestas constitui, cada vez, a síntese da sua existência histórica. [2] Mas a linguagem, com uma enorme profundidade, chama essa cultura dos sujeitos de *participação* (*Theilhaben*) nos ditos bens, como se houvesse não sei onde um estoque impessoal, de que o indivíduo é chamado a consumir uma parte fortuita e variável, sem que o fundo global seja comprometido com isso. De fato, o que se pode chamar de cultura objetiva permanece, em seu conteúdo, plenamente independente da intensidade e da frequência de suas manifestações nos indivíduos: a língua e o direito, os costumes e a arte, as profissões e a religião, os móveis e os trajes regionais são modelos forjados, que podem ser adotados ou desprezados, de certa forma à disposição dos indivíduos, aos quais ultrapassam, porém, por seu significado interno fatural — resultados objetivados da atividade cultural fornecida até então, e normas das atividades futuras.<sup>39</sup>

Assim, o diagnóstico simmeliano da cultura contemporânea, antes, diz respeito ao *aprofundamento* de tal separação, que leva ao predomínio da esfera objetiva sobre a subjetiva.

### 2.2.1 *Cultura objetiva e cultura subjetiva*

A separação entre as esferas da cultura *objetiva* e *subjetiva* não é, portanto, resultado do diagnóstico; este limita-se à percepção de um acirramento dessa separação num momento determinado — o presente. A divisão encontra-se, antes, na própria base do “conceito geral

39. Georg Simmel. “Weibliche Kultur”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 7: *Aufsätze und Abhandlungen 1901 bis 1908. Band I*. Ed. por Alessandro Cavalli e Volkhard Krech. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, pp. 64-65; originalmente publicado em Georg Simmel. “Weibliche Kultur”. In: *Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne)*. Ano 13 5 (maio de 1902); consta uma tradução brasileira (ainda que do francês) em Georg Simmel. “Cultura Feminina (1902)”. In: *Filosofia do Amor*. Trad. por Luís Eduardo de Lima Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1993, pp. 68-69, acréscimos meus.

de cultura”, fundamentada na mudança de perspectiva que possibilita a compreensão dos objetos do processo de cultivo ora da abordagem dos diferentes domínios da cultura — os quais, enquanto desenvolvem os *objetos* segundo critérios próprios dessas áreas, indiferentes às demais, constituem, em sua soma, a esfera da *cultura objetiva* —, ora daquela do ideal da cultura — a perspectiva que visa a elevação do potencial do *sujeito* do processo de cultivo, que compõe a chamada *cultura subjetiva*.

E, uma vez que o processo de cultivo visado pelo ponto de vista do ideal da cultura tem por sujeito uma “vontade inteligente possuidora de *meios*” que “guia o sujeito a um estado que ele, deixado sozinho, não poderia alcançar”, esse processo tem por requisito a passagem da alma individual por essa esfera objetiva, precisamente porque aquela, a fim de elevar-se acima do estado “natural”, carece de *meios* — o cultivo, como vimos, não é apenas a realização de possibilidades interiores inatingíveis pelo desenvolvimento natural, mas o processo *mediado* desse desenvolvimento.

Assim, a Simmel é possível falar em “cultura das coisas” mediante precisamente essa mudança de perspectiva, como vimos no tópico anterior (2.1.5). Nesse sentido, ele dirá:

Inicialmente parece evidente que coisas impessoais só podem ser designadas como cultivadas de forma metafórica (*gleichnisweise*). Pois aquele desenvolvimento do dado para além da fronteira de seu esgotamento em vida (*Sich-Auslebens*) meramente natural, realizado através da vontade e intelecto, cabe, no final, apenas a nós mesmos ou àquelas coisas cujo desenvolvimento vincula-se a nossos impulsos e retroativamente estimulam nossos sentimentos. Os bens materiais de cultura [...] são nossa própria vontade e sentimento desdobrados por ideias, os quais abrangem em si as possibilidades de desenvolvimento das coisas, contanto que elas estejam em seu caminho. [...] Ao cultivarmos as coisas, isto é, elevarmos sua medida de valor para além do nível permitido por seu próprio mecanismo natural, cultivamo-nos a nós mesmos: é o mesmo processo de elevação de valores, que sai de nós e a nós retorna, que apanha a natureza fora de nós ou a natureza dentro de nós.<sup>40</sup>

Essa aparência, contudo, se desfaz a partir do entendimento de que esse processo de cultivo das coisas — vale dizer, mesmo que no interior daquelas províncias indiferentes à

---

40. PHG, pp. 617-618.



cultura dos sujeitos humanos — é o mesmo processo do cultivo humano, isto é, que o homem, carente de meios, cultiva-se mediante o cultivo das coisas, e este atua como *meio* nessa contraparte subjetiva do processo que é o *cultivo do homem*.

### 2.2.2 O acirramento da separação entre cultura objetiva e subjetiva

Mas, partindo dos pressupostos daquele conceito geral de cultura — mesmo assumindo, com ele, a separação entre as duas esferas da cultura —, como é possível que a cultura objetiva eleve-se a tal nível sem que sua contraparte na cultura subjetiva a acompanhe? “Se toda cultura das coisas é apenas uma cultura dos homens, de maneira que nos formamos ao formar as coisas”, pergunta Simmel, “o que significa esse desenvolvimento, configuração, espiritualização dos objetos (*Objekte*), executados como que por suas forças objetivas e normas próprias e sem que as almas individuais se desdobrassem correspondentemente neles ou com eles?”<sup>41</sup>

Sua resposta antecipa em grande medida o diagnóstico que será desenvolvido posteriormente, em que o relacionamento entre essas esferas é visto como essencialmente *trágico*, em *O conceito e a tragédia da cultura*, de 1911.<sup>42</sup>

Há aqui um acirramento da relação enigmática (*räthselhaften Verhältnisse*) que existe em geral entre a vida e os produtos vitais da sociedade (*Lebensprodukten der Gesellschaft*) de um lado e os conteúdos de existência (*Daseinsihalte*) fragmentários dos indivíduos do outro. [... Nos produtos vitais da sociedade] repousa o trabalho de inúmeras gerações como espírito tornado objetivo (*gegenständliche gewordenen Geist*), do qual cada um toma quanto queira ou possa, mas o qual nenhum indivíduo poderia esgotar. Entre a massa desse tesouro e o que dele é retirado existem as relações mais variadas e fortuitas, e a insignificância ou irracionalidade da parcela individual deixa o conteúdo e a dignidade dessa patrimônio do gênero [humano] (*Gattungsbesitz*) intocados, da mesma maneira que um ser corpóreo existe independentemente de ser percebido.<sup>43</sup>

41. PeSJK, p. 563.

42. Uma antecipação intimamente relacionada ao progressivo predomínio de um elemento vitalista em seu pensamento, que já apresenta seus primeiros sinais.

43. PeSJK, p. 563, acréscimos meus.

A resposta, assim, encontra-se num “andar inferior”<sup>44</sup>, num nível mais profundo da questão: não está nas coisas tornadas objetos do processo de cultivo nem em seu relacionamento com as almas individuais, mas este último reproduz a “relação enigmática” que se opera entre a vida — em mobilidade permanente e carente de forma — e seus produtos — estabilizados em formas objetivas, as quais seguem existindo de forma independente da alma que as engendra e da vida que nelas foi investida e assim congelada.<sup>45</sup>

Está, portanto, presente já nessa relação entre a vida e seus produtos — manifesta, aqui, na relação que se estabelece entre as almas individuais que engendram as formas pelas quais precisarão passar rumo a seu próprio cultivo (a relação entre cultura objetiva e subjetiva) — a possibilidade da discrepância entre o grau de desenvolvimento de um pólo e outro da cultura. A carência de forma da vida — de certo modo manifesta na carência de meios do sujeito do cultivo — faz com que ela dependa da formação objetiva, imóvel e duradoura, para manifestar-se; e essa sua manifestação, em vista do caráter atemporal que adquire com a forma acabada em que contém a vida nela investida, segue existindo, agora, independente dela — assim como da alma, do sujeito individual humano, que a engendrou.

Mas, aqui, Simmel ainda não toma esse processo em que a alma exterioriza a vida nela presente em formações objetivas como essencialmente trágico; ao contrário, apesar de ser o fundamento que dá sentido à discrepância que ele diagnostica, ele considera essa objetivação como “a mais importante e mais rica em consequências das categorias históricas da humanidade”:

Com a objetivação do espírito, atinge-se a forma que permite a conservação e acumulação do trabalho da consciência; ela é a mais importante e mais rica em consequências das categorias históricas da humanidade. Pois ela torna

---

44. A referência é à proposta, explicitada no Prefácio à *Filosofia do Dinheiro*, de “construir as fundações para um andar inferior (*Stockwerk*) ao materialismo histórico, de forma a preservar o valor explicativo da importância da vida econômica na motivação da cultura espiritual, mas que, ao mesmo tempo, reconheça as próprias formas econômicas como resultado de valorações e correntes mais profundas, de pressupostos psicológicos, até mesmo metafísicos.” PHG, p. 13.

45. A questão não será tratada aqui à extensão porque é objeto do tópico seguinte.

em fatos históricos o que é tão duvidoso biologicamente: a hereditariedade de fatores adquiridos. Se a prerrogativa do homem sobre os animais é descrita pelo fato de ele ser herdeiro e não apenas descendente, é a objetivação do espírito — em palavras e obras, organizações e tradições — a portadora dessa diferença, que dá ao homem um mundo, o seu mundo.<sup>46</sup>

Desse modo, a questão de fundo, aqui, é *a medida* em que tais produtos da objetivação (os “produtos vitais da sociedade”), que provêm o homem de um mundo que é seu, podem ser reincorporados pela alma subjetiva individual.

Nesse tocante, poderíamos objetar que Simmel estabelece uma relação desproporcional, tratando a esfera da cultura objetiva enquanto totalidade, ao passo em que trata a subjetiva de um escopo individual — um grupo social, uma comunidade, uma sociedade ou a “humanidade”, poderia representar um sujeito-totalidade, inclusive dotado de uma existência mais duradoura que a do indivíduo, e ao qual não se poderia vetar, de imediato, o acesso à totalidade da cultura no pólo oposto, na esfera objetiva.

Mas Simmel replicaria com a afirmação de que “ao espírito objetivo, mediante a moderna diferenciação de sua realização, falta precisamente essa forma daquilo que é próprio do plano da alma (*Seelenhaftigkeit*) — fato em íntima conexão com a essência mecânica de nossos produtos da cultura”<sup>47</sup> — e, por tal forma própria da alma Simmel entende: “a forma da *unidade pessoal*, na qual a consciência reúne o sentido espiritual objetivo das coisas, de valor incomprável: somente aqui elas [as coisas] adquirem o atrito (*Reibung*), que é a vida e a força, umas com as outras”.<sup>48</sup>

A diferença que Simmel estabelece entre “espírito” (objetivo) e “alma” (subjetiva) está em

46. PeSIK, p. 564; cf. também PHG, p. 617.

47. PeSIK, p. 581; tomo a tradução de *Seelehaftigkeit* da versão brasileira do trecho incorporado à PHG, em G. Simmel, “A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva (1900)”, op. cit., p. 52, por falta de opção melhor: *Seelenhaftigkeit* é neologismo de Simmel, composto do substantivo *Seele* (alma), adjetivado com o sufixo *-haft* (no sentido de “preenchido”), e ressubstantivado com o sufixo *-keit*; o que mais se aproximaria, morfológicamente, em português, seria talvez “animosidade” (na verdade, “espirituosidade”, não fosse a oposição estabelecida por Simmel entre alma subjetiva e espírito objetivo), mas cujo sentido de “malquerência” supera o da relação com a alma (“ânimo” no sentido de humor, estado de espírito) na língua corrente. “Aquilo que é próprio do plano da alma” parece suprir a ausência de termo mais adequado.

48. PeSIK, p. 581, grifo meu.

que àqueles falta esta, de modo que eles aparecem como “mero mecanismo”: “Espírito (*Geist*) é o conteúdo objetivo daquilo que torna-se consciente em função viva dentro da alma; alma (*Seele*) é como que a forma em que o espírito, isto é, o conteúdo lógico-objetivo, vive para nós.”<sup>49</sup>

E já aparece aqui, numa oposição não explicitada entre, de um lado, mecanismo (espírito objetivo) e de outro organismo (alma subjetiva), fragmentariedade e unidade — porque não: aqui cultura e lá civilização —, o fenômeno tipicamente moderno a que Simmel imputará o papel de causa principal desse aprofundamento da separação entre cultura objetiva e subjetiva: a *divisão do trabalho*.

### 2.2.3 A divisão do trabalho

Se quisermos traçar agora a causa principal (*Hauptursachen*) da corrente divergência entre ambos, elas nos guiarão ao conceito: *divisão do trabalho*, e em seu significado tanto na produção quanto no consumo.<sup>50</sup>

A divisão do trabalho — ou melhor, seu aprofundamento peculiarmente moderno — aparece, portanto, para Simmel como a principal responsável pelo abismo ampliado constantemente entre os pólos objetivo e subjetivo da cultura. O que guia a crítica de Simmel a essa complexificação da organização moderna do trabalho é a percepção de sua interferência no processo de cultivo, cujas influências negativas ele observa em suas várias formas de manifestação:

A divisão do trabalho — a qual entendo aqui em seu sentido mais amplo, incluindo a parcelização da produção (*Produktionstheilung*), a decomposição do trabalho (*Arbeitszerlegung*) e a especialização (*Spezialisierung*) — separa a personalidade criadora da obra criada e permite que esta adquira uma autonomia objetiva.<sup>51</sup>

Desse modo, então, a especialização promove a desvinculação entre o produto e a alma singular que o produz, de forma que “seu sentido [o do produto] não aflui mais daquela alma,

---

49. PeSik, p. 580.

50. PeSik, p. 564.

51. PeSik, p. 569.

mas de sua conexão com produtos provenientes de outra parte”.<sup>52</sup>

Vale dizer que não se deve perder de vista o perspectivismo defendido por Simmel, de modo que trata-se, aqui, de uma crítica da divisão do trabalho (enquanto causa principal do *acirramento da separação entre cultura objetiva e subjetiva*, o qual é o verdadeiro alvo da crítica) *do ponto de vista do ideal da cultura*. Nesse sentido, ela aparece como causa do processo mais abrangente, diagnosticado na cultura contemporânea, precisamente por promover uma separação entre obra e criador, permitindo à obra a aquisição de uma autonomia *objetiva* que dificulta a sua ressubjetivação por parte do sujeito individual.

Some-se a isso que a própria produção — como o consumo, é bom lembrar —, enquanto formação objetiva, ou seja, obra objetivada, “trabalho de inumeráveis gerações como espírito tornado objetivo”, é também alvo desse processo, de forma que separa-se do seu sujeito e adquire uma autonomia objetiva, passando a guiar-se por uma legalidade própria — de modo que, agora, nessa produção autonomizada, “a conclusão do produto é realizada ao custo do desenvolvimento do produtor.”<sup>53</sup>

E é precisamente esse desenvolvimento do produtor que aparece, do ponto de vista do ideal da cultura, como finalidade última e como que alicerce normativo da atividade humana; de modo que o ponto de vista normativo em que se ancora a crítica simmeliana da divisão do trabalho fundamenta-se na concepção daquela relação sujeito-objeto como processo de elevação voltada ao polo subjetivo (noutras palavras: no ponto de vista do ideal da cultura). E tal processo, para Simmel, demanda a configuração do produto das forças e impulsos objetivados em uma totalidade unitária:

Assim como a unidade de um objeto (*Objekt*) em geral realiza-se, para nós, numa forma em que transportamos para o objeto (*Objekt*) o modo com que sentimos nosso “eu”, formando-o à nossa imagem (*Bilden*), na qual a multiplicidade de determinações cresce junto com a unidade do “eu” — também a unidade do objeto que engendramos, assim como a sua falta, atua

---

52. PeSIK, p. 565.

53. PeSIK, p. 564.

num sentido psicologicamente prático sobre a correspondente configuração (*Formung*) de nossa personalidade. Onde nossas forças não produzem um todo (*ein Ganzes*) em que possa esgotar-se segundo sua unidade peculiar falta o laço característico entre ambos, as tendências internas de realização (*Leistung*) puxam-nas rumo a uma totalidade (*Totalität*) de realizações formadas por outros, sem voltar a remeter aos produtores.<sup>54</sup>

Uma vez que a própria produção é alvo desse processo, talvez não seja exagero afirmar que também a divisão do trabalho o é, ou melhor, que mesmo esse aprofundamento da divisão do trabalho, tomado por Simmel como causa *principal* da divisão entre cultura objetiva e subjetiva, seja, também por sua vez, apenas um efeito, uma manifestação de um processo mais profundo.

Assim, poder-se-ia dizer que Simmel procura por um processo subjacente a tais manifestações — autonomização das obras perante os criadores, aprofundamento da divisão do trabalho, etc. —, o qual promoveria a crescente separação entre os dois polos da cultura, um processo que unificaria os diferentes fenômenos que tipificam a “época capitalista” como era do predomínio da cultura das coisas sobre a dos sujeitos humanos, e que serve de causa subterrânea àquela discrepância crescente.

#### 2.2.4 A objetificação dos conteúdos da cultura

No que diz respeito à influência da divisão do trabalho — que Simmel insiste em tratar não apenas do ponto de vista da produção, mas também do consumo —, sobre a vida cotidiana, consta uma série de exemplos os mais variados: desde a “decoração da moradia” (o vínculo pessoal que se formava entre o possuidor e seus objetos, que, segundo Simmel, podia ser observado até o século XIX, rompeu-se com sua progressiva diferenciação, que resulta no

54. PeSik, p. 565. É a obra de arte quem reaparece, aqui, como um caso à parte desse processo, visto Simmel considerá-la completamente intransigente à divisão do trabalho: “A obra de arte é, de todas as obras humanas — não excluindo sequer o Estado —, a mais coesa unidade, a mais autossuficiente totalidade (*Totalität*). [...] Essa coesão da obra de arte significa que nela uma unidade anímica subjetiva encontra sua expressão; a obra de arte demanda apenas um homem, mas o requer por completo e em sua mais central intimidade (*Innerlichkeit*): e isso é por ela compensado pelo fato de que sua forma lhe permite ser o mais puro espelho e expressão da personalidade.” (PeSik, p. 566).

surgimento de utensílios cada vez mais especializados a executarem apenas determinadas funções — emerge uma pluralidade de objetos com formas específicas, particularmente aparelhos domésticos; e, se antes a personalidade prevalecia sobre um número pequeno de objetos, cada qual único e, assim, caracterizado por seu proprietário, com a profusão dos mais variados objetos domésticos, estes jamais adquirem as características dos donos, que os percebem como coisas autônomas às quais é agora preciso servir),<sup>55</sup> passando pelo surgimento das máquinas de auto-atendimento e de “bazares de cinquenta centavos” (em que inverte-se o processo econômico-psicológico que vai de mercadoria para preço, passando a transitar do preço fixo para a mercadoria), como pela aceleração das mudanças na moda e pela grande indústria.

No tocante às transformações industriais com efeito na vida cotidiana, Simmel cita como exemplo uma suposta inversão de papéis, em que as classes mais altas passam a servir as mais baixas:

O grande químico que medita em seu laboratório [...] trabalha para a camponesa que escolhe junto ao merceiro o lenço mais colorido; o grande comerciante que importa cereais americanos para a Alemanha na especulação global é servidor (*Diener*) dos mais pobres proletários; a operação de uma fábrica de algodão, onde estão engajadas inteligências do mais alto nível, depende de compradores no mais baixo estrato (*Schicht*) social. Esta tomada do serviço dos mais elevados produtores de cultura pelos consumidores mais inferiores não significa que exista uma relação entre eles, mas que um objeto (*Objekt*) é colocado entre eles, em que de um lado uns trabalham enquanto do outro outros consomem, o qual separa ambos ao vinculá-los.<sup>56</sup>

O que nos importa desse exemplo é a forma com que ele termina: a interposição de um objeto que medeia as relações sociais, vinculando as classes mais distantes, na medida mesma em que as separa.<sup>57</sup> Assim,

55. PeSJK, p. 573.

56. PeSJK, p. 570.

57. Cf. “O papel mediador do dinheiro, que é a sua própria substância, significa que ele *ao mesmo tempo separa e une*, como a ponte e a porta [referência ao ensaio intitulado *A ponte e a porta*, de 1909 (Georg Simmel. “Brücke und Tür”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 12: *Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918*. Band 1.

Os objetos da cultura resultam cada vez mais num mundo coerente em si mesmo, o qual alcança cada vez menos pontos na alma subjetiva, com seu querer e sentir. E como tal coerência é funcional, ela traz uma certa mobilidade própria aos objetos. [...] Objetos materiais como espirituais movem-se agora autonomamente, sem um portador ou transportador pessoal. Coisas e homens estão separados.<sup>58</sup>

Pois “o produto do trabalho da época capitalista é um objeto com um enfático ser-para-si (*entschiedenem Fürsich-sein*), com leis de movimento próprias, com um caráter estranho ao próprio sujeito produtor”.<sup>59</sup>

Tal processo é denominado por Simmel de *objetificação dos conteúdos da cultura*.<sup>60</sup>

O processo de objetificação (*Objektivierungsprozeß*) dos conteúdos da cultura que acompanha a especialização destes últimos e funda uma estranheza sempre crescente entre o sujeito e suas criaturas (*Geschöpfen*), desce, por fim, à intimidade da vida cotidiana.<sup>61</sup>

Na verdade, termo mais adequado seria *coisificação* ou *reificação*, que traduzem *Verdinglichung* (de *Ding*, coisa) — tema (e, por assim dizer, lema) tornado célebre por um dos alunos diletos de Simmel, Lukács.<sup>62</sup>

---

Ed. por Rüdiger Kramme e Angela Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001) ...] Ora, se o dinheiro é aquilo que une e separa ao mesmo tempo, ele é o símbolo por excelência da *ambiguidade*. Ser ambíguo é uma característica marcante do dinheiro e impregna profundamente a modernidade.” Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, op. cit., p. 149, grifos do autor.

58. PeSik, p. 574.

59. PeSik, p. 568.

60. *Objektivierung*, literalmente “objetivação”. Optamos por *objetificação* para opô-la à objetivação no sentido de “tornar objeto” (do pensamento, da ação, etc.), visto tratar-se aqui do *tornar-se* objetivo dos conteúdos da cultura (note-se que, enquanto ali subentende-se um sujeito independente, por assim dizer soberano da abordagem da coisa que é seu objeto, aqui o verbo é reflexivo, de modo que são os próprios conteúdos da cultura que se objetificam). Além disso, cumpre distinguir essa objetivação da anteriormente exposta, a “objetivação (*Vergegenständlichkeit*) do espírito” que “permite a conservação e acumulação do trabalho da consciência” (PeSik, p. 564).

61. PeSik, pp. 573-573.

62. Georg Lukács. *História e consciência de classe*. Trad. por Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003; discutimos essa questão brevemente nas considerações finais.



### 3 | O CONCEITO E AS TRAGÉDIAS DA CULTURA

A concepção do relacionamento entre sujeito e objeto na cultura como essencialmente *trágica* começa a ser delineada já no texto de 1908 (*Da essência da cultura*)<sup>1</sup> e encontra uma formulação acabada em *O conceito e a tragédia da cultura*, de 1911.<sup>2</sup> A associação operada por Simmel entre cultura e tragédia, a nosso ver, estrutura-se-se num movimento duplo, tratando de duas formas distintas da referida tragédia: num momento mais abstrato, a tragédia é considerada como imanente ao conceito de cultura, que conteria em seu “fundamento metafísico” as próprias condições de sua destruição; noutro momento, digamos, mais concreto, Simmel procura desenvolver um diagnóstico da situação contemporânea da cultura, descobrindo na

1. WsK, cf. também Anexo A, à p. 111 abaixo.

2. Georg Simmel. “Der Begriff und die Tragödie der Kultur”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 12: *Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918. Band 1*. Ed. por Rüdiger Kramme e Angela Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001 (doravante citado como BgTrK). Artigo publicado em junho de 1911, encabeçando o segundo volume da revista LOGOS (“*Revista internacional de filosofia da cultura*”, que ele ajudara a fundar), em Georg Simmel. “Der Begriff und die Tragödie der Kultur”. In: LOGOS. *Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* 2.1 (jun. de 1911/1912). Ed. por Georg Mehlis (Cf. Rüdiger Kramme e Angela Rammstedt. “Editorischer Bericht”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 12: *Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918. Band 1*. Ed. por Rüdiger Kramme e Angela Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, pp. 531 et seq.), e posteriormente incorporado, com pequenas alterações, ao livro *Cultura filosófica: ensaios reunidos*, publicado nos primeiros dias de novembro de 1911 (em Georg Simmel. “Der Begriff und die Tragödie der Kultur”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 14: *Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur*. Ed. por Rüdiger Kramme e Otthein Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996). Consta uma tradução brasileira em Georg Simmel. “O conceito e a tragédia da cultura”. In: *Simmel e a modernidade*. Ed. por Jessé Souza e Berthold Öelze. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998; foram também consultadas as seguintes traduções: espanhola, Georg Simmel. “El concepto y la tragedia de la cultura”. In: *Sobre la aventura. ensayos filosóficos*. Trad. por Gustau Muñoz e Salvador Mas. Com posf. de Jürgen Habermas. Barcelona: Ed. Península, 1988; francesa, Georg Simmel. “Le concept et la tragédie de la culture”. In: *La tragédie de la culture et autres essais*. Trad. por Sabine Cornille e Philippe Ivernel. Com pref. de Vladimir Jankélévitch. Paris: Ed. Rivages, 1988; e inglesa, Georg Simmel. “The Concept and the Tragedy of Culture”. In: *Simmel on Culture. Selected Writings*. Ed. por David Frisby e Mike Featherstone. Trad. por Mark Ritter e David Frisby. London: SAGE Publications, 1997.

modernidade elementos que interferem no processo de cultivo dos sujeitos, e diagnosticando, assim, uma tragédia exterior ao conceito de cultura — daí o uso do plural no cabeçalho do capítulo.

Como nas formulações anteriores, também aqui Simmel parte de um plano mais abstrato, construindo seu conceito de cultura, para posteriormente apresentar sua análise do presente. E mesmo em sua definição do conceito de cultura, ele parte de um plano o mais abstrato possível: porque ele precisa, antes, estabelecer seu fundamento na relação sujeito-objeto, que ele concebe em analogia com o movimento da “vida”; de modo que sua discussão parte dos “fundamentos metafísicos” do conceito de cultura.

### 3.1 OS “FUNDAMENTOS METAFÍSICOS” DO CONCEITO DE CULTURA

É importante ter em mente o que Simmel toma por metafísica: já na *Filosofia do Dinheiro* (1900), a metafísica constitui um dos momentos fundamentais de sua concepção de filosofia.

Ali ele compreende que toda ciência particular “tem dois limites, nos quais o movimento do pensamento passa da forma exata para a filosófica”: o primeiro desses limites (o limite “inferior”) marca o terreno de uma “ciência de princípios” que trata dos pressupostos do conhecimento e cujo objetivo subjacente é pensar sem pressupostos — objetivo recusado pelas ciências particulares porque elas “não dão um passo sem prova, portanto sem pressupostos de natureza objetiva e metodológica”; o segundo limite (o limite “superior”) marca o campo “onde os conteúdos sempre fragmentários do saber positivo anseiam organizar-se numa visão de mundo através de conceitos acabados e relacionar-se à totalidade da vida.”<sup>3</sup>

Se quisermos nomear cada uma dessas esferas que rendem direitos à filosofia perante os objetos singulares das ciências particulares, embora Simmel ali não o faça, podemos considerar o umbral inferior como marcando o terreno pertencente à teoria do conhecimento

---

3. PHG, p. 9.

e o superior, da metafísica.<sup>4</sup> Isso transparece, também ali na *Filosofia do dinheiro*, na proposta de “construir as fundações para um andar inferior (*Stockwerk*) ao materialismo histórico, de forma a preservar o valor explicativo da importância da vida econômica na motivação da cultura espiritual, mas que, ao mesmo tempo, reconheça as próprias formas econômicas como resultado de valorações e correntes mais profundas, de pressupostos psicológicos, até mesmo metafísicos.”<sup>5</sup>

Ao falar em metafísica, portanto, podemos dizer que Simmel se refere à abordagem propriamente filosófica, à exceção da teoria do conhecimento.

### 3.1.1 *A relação entre a vida e seus produtos*

O “fundamento metafísico” mais basilar que encontraremos na discussão do conceito de cultura em Simmel é a relação (conflituosa) que se estabelece entre a “vida” e seus produtos — aquela presente na alma subjetiva, estes compostos de espírito tornado objetivo.<sup>6</sup>

A questão aqui é que Simmel compreende a vida como um fluxo incessante, porém finito, carente de forma, que se exterioriza em formações objetivas, as quais, por sua vez, passam a defrontá-la com um caráter imóvel e perene que é estranho à própria vida que os engendrou: trata-se de uma “profunda contradição de forma entre a vida subjetiva, que é incansável mas temporalmente finita, e seus conteúdos, os quais, uma vez criados, são imóveis, mas atemporalmente válidos.”<sup>7</sup>

4. Isso subsiste também na separação da sociologia, operada por Simmel, em sociologia geral, sociologia pura ou formal e sociologia filosófica (ficando a encargo da última o desenvolvimento de uma epistemologia e a de uma metafísica próprias à sociologia), presente em G. Simmel, *Questões fundamentais da sociologia*, op. cit., como nota Vandenberghe, *A Philosophical History of German Sociology*, op. cit., p. 71.

5. PHG, p. 13.

6. Essa oposição já aparecia na formulação anterior — cf. o tópico 2.2.2 acima. Vale dizer que não nos demoraremos neste tocante, pois ele sozinho daria um trabalho de maior envergadura que o presente; um tratamento correto do tema demandaria estabelecer as linhas de desenvolvimento da filosofia alemã que vão de um Kant e um Goethe, passando por Schopenhauer e Nietzsche, até Simmel, assim como compreender o diálogo entre nosso autor e o filósofo francês, seu contemporâneo, Henri Bergson (Simmel o menciona em alguns artigos entre 1909–1918, e inclusive dedicou-lhe todo um ensaio — intitulado simplesmente “Henri Bergson” — em 1914).

7. BgTrK, p. 194.

Vale dizer que, em Simmel, a vida é concebida não como um “amadurecimento fisiológico, portanto inconsciente, de um organismo que evolui e muda ao longo do tempo; ela é o contínuo vir a ser criador que experimentamos em nós mesmos onde ocorre, de alguma forma, a reflexão da consciência sobre a consciência.”<sup>8</sup>

O importante é compreender o que Simmel considera por “determinação fundamental” da vida:

Assim como a vida — e sobretudo sua elevação (*Steigerung*) na consciência — contém em si seu passado de forma imediata, como algum pedaço do inorgânico, assim como o passado sobrevive (*weiterleben*) na consciência segundo seu conteúdo originário e não apenas como causa mecânica de transformações subsequentes, assim também ela encerra seu futuro de uma maneira tal que não encontra analogia no não-vivente. Em cada momento da existência (*Daseinsmoment*) de um organismo que cresce e pode se reproduzir, vive nele a forma subsequente com tal necessidade e prefiguração (*Vorgebildetheit*) internas que não podem ser comparadas, por exemplo, com a que a mola tencionada contém seu relaxamento.<sup>9</sup>

Esta “determinação fundamental da vida”, como veremos, atua diretamente na compreensão simmeliana da relação sujeito-objeto e seus desdobramentos (estendendo-se, inclusive, à concepção da tragédia da cultura), porque é também uma “determinação fundamental” da “alma” subjetiva, do sujeito.

### 3.1.2 A relação sujeito-objeto

O ponto de partida do texto de 1911 é o “processo infundável entre o sujeito e o objeto”, processo conflituoso que surge no dualismo entre homem e natureza: o homem “não se enquadra inquestionavelmente [na realidade natural dada], como o animal, mas dela se arranca, a ela se opõe, exigindo, lutando, violando-a e sendo por ela violado (*vergewaltigend*)”

8. Vladimir Jankélévitch. “Georg Simmel, philosophe de la vie”. In: Georg Simmel. *La tragédie de la culture et autres essais*. Trad. por Sabine Cornille e Philippe Ivernel. Com pref. de Vladimir Jankélévitch. Paris: Ed. Rivages, 1988, pp. 12-13.

9. BgTrK, p. 195.

*und vergewaltigt*).”<sup>10</sup> Em segunda instância, dirá Simmel, esse processo se manifesta no interior do próprio espírito:

O espírito engendra incontáveis formações (*Gebilde*) que continuam existindo numa autonomia própria, independentes tanto da alma que as engendrou quanto das outras que poderiam aceitá-las ou recusá-las. Assim, vê-se o sujeito perante a arte e o direito, a religião e a técnica, a ciência e a moral, não apenas ora atraído, ora repellido por seus conteúdos, mas também ora com eles fundido como se fossem uma parte de seu eu, ora defronte a eles em estranheza e intocabilidade; antes, é a forma da estabilidade (*Festigkeit*), do ser coagulado (*Geronnensein*), da existência insistente, com a qual o espírito, assim tornado objeto, se opõe à vitalidade incessante, à auto-responsabilidade interior e à alternante tensão da alma subjetiva; como espírito intimamente vinculado ao espírito, mas precisamente por isso vivenciando incontáveis tragédias nessa profunda contradição de forma: entre a vida subjetiva, que é incansável mas temporalmente finita, e seus conteúdos, os quais, uma vez criados, são imóveis, mas atemporalmente válidos.<sup>11</sup>

A partir do momento em que os sujeitos criam objetos, neles se exteriorizando e os engendrando como formações objetivas, estes adquirem uma existência própria, independente dos sujeitos que os criaram pelo simples fato de adquirirem essa forma objetiva, que é exterior àqueles; pois assim, dirá Simmel, eles adquirem uma forma de “existência insistente”, eles “constituem a forma de estabilidade” que se opõe à “vivacidade torrencial, à auto-responsabilidade interior e a alternante tensão da alma subjetiva”. E assim o sujeito encontra-se perante as formações objetivas do espírito numa relação de “estranheza (*Fremdheit*) e intocabilidade”.

Essa oposição é, de fato, a mencionada “segunda instância” do “processo infindável entre o sujeito e o objeto”, aquela que se dá no interior do próprio espírito; e aqui, “em meio a esse dualismo”, dirá Simmel, “reside a ideia de cultura.”<sup>12</sup>

10. BgTrK, p. 194. O verbo é o mais violento possível: *vergewaltigen*, “violar”, “violentar” (inclusive no sentido de “estuprar”), da raiz *Gewalt*, “domínio”, “poder”.

11. BgTrK, p. 194.

12. BgTrK, p. 194.

### 3.1.2.1 A analogia com a vida

A alma subjetiva, portanto, vale como “um organismo que cresce e pode se reproduzir”, de forma que encontram-se nela prefiguradas as possibilidades de seu vir a ser. Seu cultivo, como vimos, é precisamente a realização dessas “formas subseqüentes” que encontram-se presentes em seu interior, e não o desenvolvimento de possibilidades que vem de seu exterior.

E assim, dirá Simmel, todas as “mobilidades da alma” (advindas de seu interior, como vontade, dever, vocação, esperança) representam “continuações espirituais da determinação fundamental da vida: conter em seu presente seu futuro numa forma peculiar, existente apenas no processo vital”,<sup>13</sup> de modo que “a personalidade, enquanto todo e unidade, traz em si uma imagem como que traçada em linhas invisíveis, *com cuja realização ela seria sua completa realidade ao invés de sua possibilidade.*”<sup>14</sup>

E os vários desenvolvimentos particulares por que pode passar a alma subjetiva — os refinamentos específicos adquiridos nos diferentes domínios da esfera objetiva —, embora constituam formas de elevação dessas possibilidades, só servem para o cultivo da alma na medida em que desenvolvem uma “imagem como que traçada em linhas invisíveis” na “personalidade, enquanto todo e unidade” — caso em que tornam-se “caminhos pelos quais a alma volta a si mesma”<sup>15</sup> (portanto: possibilidades de reduzir, senão eliminar, mesmo que momentaneamente, a tensão fundamental que existe entre sujeito e objeto).

Mas não podemos esquecer que esses mesmos refinamentos específicos que a alma assimila da esfera objetiva são produtos da atividade de sujeitos, são espírito objetivado. E se, como vimos, aquela determinação fundamental da vida está presente na relação que se estabelece entre a alma subjetiva e o objeto que ela *toma* para si, ela também está presente num momento anterior desse relacionamento: na relação que se estabelece entre o sujeito criador

---

13. BgTrK, p. 195.

14. BgTrK, p. 195, grifo meu.

15. BgTrK, p. 195.

e o objeto criado, na relação da própria *atividade criativa* :

no fundador de uma religião e no artista, no estadista e no inventor, no erudito e no legislador, atua um duplo motivo: a descarga de suas forças essenciais, a sublimação (*das Hinaufleben*)<sup>16</sup> de sua natureza ao mais elevado, onde os conteúdos da vida cultural são liberados — e a paixão pela coisa, em cuja perfeição auto-regulada o sujeito torna-se indiferente a si mesmo e é apagado.<sup>17</sup>

Assim, na atividade criativa humana, está presente não só a determinação fundamental da vida, mas também a chave para a tensão que resulta de sua própria relação para com seus produtos: pois atuam conjuntamente no impulso que leva o sujeito a exteriorizar-se em criações objetivas tanto a vida quanto a “paixão pela coisa”, a valorização subjetiva do próprio caráter objetivo dessas criações.

Desse modo, é também em analogia com a relação que a vida estabelece com seus produtos que Simmel compreende a forma com que os objetos aparecem perante o sujeito. Aquelas formações espirituais objetivas defrontam-lhe como entidades estranhas, inclusive derivando precisamente desse seu caráter a significação que adquirem para os sujeitos: na própria gênese de tais objetos está presente a “profunda estranheza ou inimizade que existe entre processo vital e criativo (*Lebens- und Schaffensprozeß*) da alma de um lado e seus conteúdos e criações do outro.”<sup>18</sup>

### 3.1.2.2 A constituição de sujeito e objeto

Cultura, dirá Simmel, é *síntese* — uma síntese nela realizada, mesmo que momentânea e fragmentariamente, *entre sujeito e objeto*. Mas ele acrescenta que “síntese não é a única nem

16. De *hinauf*, para cima, e *Leben* vida. As traduções consultadas trazem “elevação”, à exceção da brasileira (“ascensão”) e da francesa (“exaltação”). *Sublimação* aqui pode ser um pouco forçado, mas a carga semântica emprestada ao termo pelo uso freudiano (que ademais, além de contemporâneo de Simmel, também foi profundamente influenciado por Nietzsche) encaixa no sentido que Simmel pretende dar ao termo, embora aqui não se trate do desvio de impulsos libidinais, mas de “energias vitais” às quais Simmel não imputa uma origem ou sentido determinados (também neste tocante, vale dizer que Simmel inclusive emprega com frequência o vocábulo *Trieb*, impulso, instinto, ao tratar dessas forças vitais, termo também central na psicanálise freudiana. Nesse tocante em particular, cf. o interessante Paulo César de Souza. *As palavras de Freud. O vocabulário freudiano e suas versões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 250 et seq.).

17. BgTrK, p. 206.

18. BgTrK, p. 199.

a mais imediata forma de unidade, pois ela sempre pressupõe a separação dos elementos como seu precedente ou correlato.”<sup>19</sup>

Há portanto, anterior à síntese “metafisicamente almejada” entre sujeito e objeto, uma unidade originária entre ambos, ou melhor, um momento de indiferenciação, de cuja ruptura surgem ambos. Mas, aqui, Simmel não se demora nesse tocante; *O conceito e a tragédia da cultura* limita-se a pontuar a questão. A formulação mais explícita do tema presente neste ensaio é a seguinte:

Desde o momento em que o homem disse “eu” a si mesmo, tornando-se um objeto sobre e contraposto a si mesmo, desde o momento em que através dessa forma de nossa alma seus conteúdos se combinaram num centro — desde então, desenvolveu-se, a partir dessa forma, o ideal de que aquilo que se vincula com o ponto central também é uma unidade, que é um todo fechado em si mesmo e portanto, autossuficiente.<sup>20</sup>

Essa análise, contudo, aparece na *Filosofia do Dinheiro* (a que o ensaio faz referência, ainda que noutro contexto). Ali Simmel dirá que a vida da alma parte de um estado de indiferença originária, em que sujeito e objeto não se distinguem, “em que impressões e percepções preenchem a consciência sem que o portador desses conteúdos tenha se separado de tais conteúdos.” É a atividade de uma “consciência secundária” a interrupção desse estado de indiferença que faz com que o sujeito perceba-se distinto do mundo que lhe é exterior. “A esse desenvolvimento, evidentemente, segue pari passu que o homem diz-se eu a si mesmo e reconhece objetos existentes por si mesmos exteriores a esse eu.”<sup>21</sup>

19. BgTrK, p. 206.

20. BgTrK, pp. 212-213.

21. PHG, p. 30. A formulação é extremamente próxima daquela desenvolvida em Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, op. cit. (esp. no cap. IV, “A verdade da certeza de si mesmo”). Cf., por exemplo, a síntese de Alexandre Kojève. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. por Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto; EDUERJ, 2002, p. 11: “O homem absorvido pelo objeto que ele contempla só pode voltar a si por um desejo [...] O desejo (consciente) de um Ser constitui esse Ser como Eu e o revela como tal, levando-o a dizer ‘Eu...’ [...] Mas, se o desejo animal é condição necessária da consciência-de-si, não é condição suficiente. Sozinho, esse desejo constitui apenas o sentimento de si.” Arrisco pontuar que a diferença está no fato de Hegel entender que a consciência é arrancada da contemplação quando deseja e é forçada a dizer “Eu”, ao passo que Simmel parece conceber a ruptura num momento posterior, quando o eu percebe que o objeto de seu desejo não se deixa fruir sem esforço, que ele resiste e que se interpõe uma distância entre ambos (Simmel está preocupado em demonstrar que a emergência da valoração, enquanto forma de apreensão da realidade, ocorre conjuntamente



Aqui Simmel acrescenta que essa unidade originária anterior à diferenciação fica “para além da análise e da síntese”,

seja porque ambas se desenvolvem a partir dela numa interação recíproca (*Wechselwirkung*), em que a cada nível uma pressupõe a outra, seja porque a síntese traz, posteriormente, os elementos separados analiticamente para uma unidade, a qual contudo é algo completamente diferente daquela que existia antes da separação.<sup>22</sup>

### 3.1.2.3 Cultura como síntese

Como vimos, a cultura reside em meio ao dualismo entre sujeito e objeto, em sua manifestação no interior do próprio espírito; ela representa, aí, uma promessa de reunião, promessa esta que constitui uma “intenção metafísica que tenta unificar (*in Eines bringen*) o princípio do sujeito e o do objeto enquanto tais”<sup>23</sup> A superação desse dualismo rígido — a possibilidade de identidade entre ambos, problema caro ao idealismo alemão — já se encontra na própria “formulação do conceito de sujeito-objeto como correlatos, em que cada um só encontra seu sentido no outro”<sup>24</sup> pressuposta sob a forma de *nostalgia* e *antecipação*: pois a própria

---

com a de sujeito e objeto. Cf. o tópico 3.1.2.4.1, p. 75 abaixo). Existem ainda muitas aparentes aproximações com o pensamento de G. H. Mead (mas nesse tocante não somos capazes de opinar); cf., a título de exemplo, Joachim Israel. “Georg Simmel y el proceso de cosificación”. In: *Teoría de la Alienación desde Marx hasta la sociología contemporánea. Estudio macrosociológico*. Trad. por José-Francisco Ivars e Pilar Estelrich. Barcelona: Ediciones Península, 1977. Cap. v.3, pp. 185-186: “Simmel sugere que a tomada de consciência do eu pessoal constitui em si mesma um processo de objetificação [sic]: supõe uma diferença entre o eu-sujeito pensante e o eu-objeto pensado. Também aqui existe algum paralelismo com as teorias de Mead. A distinção entre eu e objeto, entre sujeito e objeto, representa uma condição necessária para a formação da personalidade. Essa diferenciação nos situa perante nossas necessidades e sua satisfação. Ao princípio, as necessidades não se experimentam de maneira consciente. A necessidade e a satisfação que a segue constituem uma só unidade. A experiência da separação não aparece senão quando o indivíduo se dá conta de que demanda algo que não recebeu, e imagina o prazer que obterá ao recebê-lo. Deste modo, o objeto de nosso desejo converte-se em algo exterior a nós mesmos. No momento do consumo, em que se experimenta prazer e satisfação, a diferença desaparece brevemente para voltar a emergir com a aparição de novas necessidades. Mas o objeto desejado encontra-se associado a um valor concreto. Esse sentimento do valor associado às coisas, pessoas e atuações representa um papel importante na formação da personalidade.” (Vale dizer que o “sic” pode não sê-lo, em vista de que tivemos acesso apenas à edição espanhola, traduzida a partir das edições inglesa e alemã de um original sueco.)

22. BgTrK, p. 206.

23. BgTrK, p. 221.

24. BgTrK, p. 198.

separação entre ambos pressupõe que antes, como fato, e depois, como possibilidade, há uma (re)união de ambos.

Por mais que algumas das “atividades essenciais humanas” — “o conhecimento, sobretudo o trabalho, mas também, em alguns de seus significados, a arte e a religião” — sejam capazes de reduzir a “estranheza radical” do dualismo rígido entre sujeito e objeto (Simmel acrescenta, inclusive, que ocorrem aí “certas fusões” entre ambos), elas não podem superar a “estranheza” entre ambos os polos. E isso devido ao fato de elas serem presas de horizontes próprios, de “províncias específicas”, cujas regras próprias impõe limites à forma com que são tomados os objetos, limitadas por sua perspectiva voltada a si mesma, permanecendo, assim, “tentativas finitas de resolver uma tarefa infinita.”<sup>25</sup>

Resta como única possibilidade de “solução da equação sujeito-objeto”<sup>26</sup> — conquanto apenas momentânea e fragmentada — a ideia de cultura, o processo pelo qual a alma realiza suas possibilidades mediante a assimilação de formações objetivas; pois

nossa relação com aqueles objetos nos quais nos cultivamos ou os quais incluímos em nós é outra, porque eles mesmos são espírito que, naquelas formas éticas e intelectuais, sociais e estéticas, religiosas e técnicas, tornou-se objetivo; o dualismo, com o qual o sujeito dependente de seus próprios limites defronta o objeto existente para si, vivencia uma configuração (*Formung*) incomparável quando ambas as partes são espírito.<sup>27</sup>

É somente na lida com conteúdos em que o espírito se objetivou, portanto, que o sujeito pode almejar a “solução da equação sujeito-objeto”, pois ambas as partes, aqui, são *espírito* (Simmel parece abdicar da diferenciação entre espírito e alma estabelecida anteriormente)<sup>28</sup>. Os objetos “*naturalmente* objetivos” — “o mar e as flores, os Alpes e o céu estrelado” — não representam nenhum valor objetivo para o sujeito em si mesmos, mas adquirem significação subjetiva na medida em que uma alma com eles se relaciona ou os toma por — *objetos*:

25. BgTrK, pp. 198-199.

26. “E aqui põe-se em evidência, finalmente, a condicionalidade da cultura, através da qual ela representa uma solução da equação sujeito-objeto (*eine Lösung der Subjekt-Objekt-Gleichung darstellt*).” BgTrK, p. 197.

27. BgTrK, p. 199.

28. Verificar a discussão acima, no tópico 2.2.2, p. 57.

“apenas as nossas categorias humanas recortam partes singulares dela [da natureza], às quais associamos reações estéticas, sublimes e simbolicamente significativas.”<sup>29</sup>

#### 3.1.2.4 O papel dos valores

Aparece aqui, assim, um novo condicionamento daquela possibilidade de “solução da equação sujeito objeto” que é a cultura: trata-se agora da interiorização de *valores* objetivos por parte do sujeito, visando a realização daquelas possibilidades de existência prefiguradas em sua alma. A síntese almejada entre sujeito e objeto torna-se possível onde ambos são espírito porque o que o sujeito assimila do objeto em si mesmo, aquilo que efetivamente torna realidade o que era nele possibilidade, é o valor *objetivo* desse objeto, o valor que ele representa de forma independente da valoração *subjetiva* da alma que procura assimilá-lo.

Cumpra aqui, antes de aprofundarmos a questão, compreender o que Simmel entende por valor.

##### 3.1.2.4.1 Breve digressão: A teoria (geral) do valor em Simmel

Na *Filosofia do dinheiro*, Simmel desenvolve o que se poderia chamar uma “teoria geral” do(s) valor(es), da qual o valor econômico é apenas um caso.<sup>30</sup> Seu esforço seria ali o de desenvolver uma “teoria abrangente do valor, a qual procuraria explicar a emergência e consolidação de todos os tipos de valor, incluindo os valores econômicos, estéticos, éticos e culturais na mesma categoria geral de valores e olhando cada um deles [...] como formas especiais do valor.”<sup>31</sup>

Nesse sentido, Simmel compreende “valor” e “ser” como duas formas distintas de *apreensão* da realidade: esta última não aparece igualmente para o *ponto de vista* que parte do ser e para aquele que parte dos valores. Pois, se a observação das coisas enquanto realidades

29. BgTrK, p. 202.

30. Cantó Milà, *A sociological Theory of Value*, op. cit., passim, esp. os caps. 4 e 5.

31. *Ibid.*, p. 151.

naturais pressupõe que “a multiplicidade de suas qualidades está contida na unidade de sua essência”, a igualdade que elas apresentam perante as leis da natureza transforma as diferenças aparentes a uma primeira vista em uma afinidade geral, uma igualdade universal — a uniformidade da realidade natural está em que as coisas “existem ou não existem, não há estágios ou nuances”.<sup>32</sup> Por isso, segundo Simmel, reordenamos esses dados da realidade natural numa outra série “em que toda a igualdade geral (*Allgleichheit*) é completamente rompida, onde a mais alta elevação de um ponto fica ao lado da mais decidida redução do outro e cuja essência mais profunda não é a unidade, mas a diferença: a classificação segundo valores.”<sup>33</sup>

Melhor dizendo, a relação entre ambas [a séries real e a de valor] é absoluta casualidade. Com a mesma indiferença com que a natureza por vezes nos apresenta os objetos de nossa valoração, ela no-los nega outras vezes, de modo que a harmonia ocasional entre ambas as séries — a realização das demandas originadas da série de valor na série real — apresenta a completa ausência de princípios de sua relação não menos frequentemente do que no caso contrário. O mesmo conteúdo da vida pode tornar-se-nos consciente tanto real quanto valorativamente; mas os destinos internos que ele experimenta num e noutro caso ressoam sentidos completamente diferentes. Pode-se descrever a série de eventos naturais com completa integridade sem que o valor das coisas aí apareça — do mesmo modo que também a escala de nossas valorações mantém seu sentido, não importa o quão frequente ou infrequentemente seu conteúdo apareça na realidade. A valoração, em sua realidade universalmente determinada, em seu ser objetivo, junta-se, ao fim, por assim dizer, como luz e sombra, que não podem provir de si mesmas, mas apenas de outro lugar. Contudo, deve-se evitar cair no engano de remover da formação da noção de valor, enquanto fato psicológico, o desenvolvimento pelas leis naturais. Um espírito sobre-humano, que conceituasse os eventos do mundo com absoluta completude segundo leis naturais, descobriria nos próprios fatos que os homens possuem noções de valor. Mas isso não teria, para ele, cujo saber é meramente teórico, nenhum sentido e nenhuma validade para além de sua existência psicológica. O que aqui se discute acerca da natureza enquanto causalidade mecânica é apenas o significado objetivo e de conteúdo da noção de valor, uma vez que o evento espiritual que converte cada conteúdo em fato de nossa consciência pertence, sem exagero, à natureza. A valoração, como um processo efetivamente psicológico, é uma parte do mundo natural; mas o que *visamos* nela,

---

32. *Ibid.*, p. 152.

33. PHG, p. 23.

seu *sentido* conceitual, é algo independentemente oposto a este mundo e tão pouco uma parte dele que, ao contrário, é o mundo todo visto de um ponto de vista especial. Raramente, tem-se clareza de que toda a nossa vida, em seu lado consciente, consiste em sentimentos e apreciações de valor e, em geral, só adquire sentido e significado devido ao fato de que os elementos mecanicamente desdobrados da realidade possuem uma infinita variedade de medidas e tipos de valor para além de seu conteúdo objetivo. No instante em que nossa alma deixa de ser um espelho desinteressado da realidade — o que ela, quiçá, nunca é, pois mesmo o conhecimento objetivo só pode advir de sua *valoração* —, ela vive no mundo dos valores, o qual apreende o conteúdo da realidade numa ordenação completamente autônoma.<sup>34</sup>

Essa apreensão da realidade segundo valores, aos seus olhos, não é um produto histórico recente da atividade humana, mas origina-se junto da tomada de consciência de si que constitui o homem como sujeito (e conseqüentemente, tanto a si mesmo quanto ao mundo exterior como objeto) consciente; e o que rompe o estado de indiferença originário, em que o (futuro) sujeito não se diferencia do (futuro) objeto é a percepção de que o desejado não é acessível imediatamente, mas encontra-se *distante* daquele que o deseja, demandando deste algum esforço para sua fruição.<sup>35</sup>

Esse esforço, caracterizado pela distância interposta entre o desejante e o desejado, é o que promove a objetivação de um e de outro pela consciência — “a consciência de ser um sujeito é, assim, ela mesma uma objetivação”<sup>36</sup> —, constituindo, nesse momento, não apenas sujeito e objeto, mas também o que permite àquele reordenar a realidade natural (tornada, agora, seu objeto) em termos que a dotam de significado para ele, sujeito: o *valor*.

#### 3.1.2.4.2 *Valores objetivos e subjetivos*

Como vimos, a síntese que a cultura representa não se completa quando toma por objeto as coisas materialmente dadas (que estão dispostas na natureza) porque estas não representam *valores objetivos*. Tais objetos naturalmente objetivos não atuam como mediadores no

34. PHG, p. 24.

35. Tratamos brevemente dessa constituição de sujeito e objeto acima, no tópico 3.1.2.2, p. 71.

36. PHG, p. 30.

caminho da alma a si mesma porque o valor que adquirem é apenas *subjetivo*, imputado a eles por um trabalho da própria alma subjetiva.

Enquanto o produto de forças meramente objetivas só pode ser valioso subjetivamente, o produto de forças subjetivas, ao contrário, é para nós objetivamente valioso. As formações materiais e imateriais nas quais querer e poder, saber e sentir humanos são investidos são aquelas entidades (*Dasthende*) objetivas que sentimos como significância e enriquecimento da existência (*Daseins*) mesmo quando abstraímos por completo a questão de se eles virão a ser vistos, fruídos ou utilizados.<sup>37</sup>

Some-se a isso que a natureza não se encaixa na *multiplicidade desdobrada* da esfera da cultura objetiva, uma vez que ela é um todo unitário, fechado, puramente objetivo — o qual, ademais, só se torna acessível ao sujeito mediante a atividade deste, que recorta dela elementos, os compõe enquanto objetos e imputa-lhes um valor subjetivo. E essa atividade do sujeito, que transforma partes da totalidade da natureza em objetos, ainda que em fragmentos unitários *dados* (os quais não são constituídos de espírito tornado objetivo), não serve ao desenvolvimento da personalidade segundo a centralidade da alma em vista de que é uma daquelas mencionadas atividades puramente interiores. Falta, portanto, na relação imediata entre a alma subjetiva e o dado natural, um daqueles elementos cuja interação resulta em cultura: *o produto espiritual objetivo*.

A obra exterior ou imaterial em que a vida da alma precipitou-se (*sich niederschlägt*) é sentida como um valor de tipo especial [...] é a riqueza especificamente humana o fato de os produtos da vida objetiva pertencerem simultaneamente a uma ordem objetiva, não fluida, de valores [...]. Sobre as objetivações (*Vergegenständlichungen*) do espírito recai um acento valorativo, que de fato surge na consciência subjetiva, com o qual essa consciência, no entanto, visa algo que está além dela mesma. O valor não precisa aqui ser sempre positivo (no sentido de “bom”); antes, o mero fato formal de o sujeito ter posto um objeto, de que sua vida incorporou-se em algo fora de si mesma, é sentido como significativo, pois apenas a autonomia do objeto formado de espírito pode resolver a tensão fundamental entre processo e conteúdo da consciência.<sup>38</sup>

---

37. BgTrK, p. 202.

38. BgTrK, p. 200.

O produto espiritual objetivo, o objeto em que a vida se exteriorizou, portanto, adquire seu valor objetivo não na relação singular que estabelece com uma determinada alma subjetiva; antes, esse valor lhe é garantido por sua própria constituição de espírito tornado objetivo: “ao lado de toda fruição subjetiva, com a qual, por exemplo, uma obra de arte por assim dizer penetra em nós, sabemos como um valor de tipo especial o fato geral de ela existir, o fato de que *o espírito criou para si esse recipiente*.”<sup>39</sup> E tal valor é propriamente objetivo porque independe das almas subjetivas em duplo sentido: em primeiro lugar, é precisamente sua autonomia perante as almas subjetivas donde deriva seu valor; e em segundo lugar, esse valor independe tanto da valoração subjetiva das almas singulares quanto da própria possibilidade de assimilação do objeto por parte dessas almas. O valor objetivo de tais produtos, portanto, é indiferente à sua assimilação, ao significado que pode adquirir para cada alma singular.

### 3.2 O CONCEITO DE CULTURA

Como vimos, a alma subjetiva é subordinada às mesmas determinações fundamentais da vida — trazendo, em seu presente, seu vir a ser delineado como que em “linhas invisíveis” prefiguradas sob a forma de potencial.<sup>40</sup> Vimos também como essa determinação fundamental da vida se reproduz na relação sujeito-objeto, na relação que a vida subjetiva estabelece com os objetos, particularmente aqueles engendrados pelo próprio espírito (aqueles que representam valores objetivos).<sup>41</sup> E vimos ainda que a cultura reside precisamente no meio daquele grande dualismo entre sujeito e objeto que se dá no interior do próprio espírito (a relação entre o sujeito humano e os objetos que acumulam espírito objetivado).<sup>42</sup>

A alma encontra na cultura o meio de alcançar seu vir-a-ser porque

Ela [a ideia de cultura] fundamenta-se num fato interno, que só se pode expressar como um todo de forma metafórica e um pouco confusa: como

---

39. BgTrK, p. 202, grifo meu.

40. Cf. o tópico 3.1.1, p. 67 acima.

41. Cf. o tópico 3.1.2.1, p. 70 acima.

42. Cf. BgTrK, p. 194; cf. também o tópico 3.1.2, p. 68 acima.

caminho da alma para si mesma: pois nenhuma alma é sempre apenas aquilo que ela é neste instante, mas é um algo mais, um algo superior e mais perfeito dela mesma nela pré-formado. Não se trata aqui de um ideal nomeável, fixado nalgum lugar do mundo espiritual, mas o livre vir a ser (*Freiwerden*) de forças de tensão que repousam nela mesma, o desenvolvimento de seu germe mais específico, obediente a um impulso formal interior.<sup>43</sup>

A cultura é, assim, concebida como o trajeto que a alma subjetiva percorre rumo à realização de possibilidades que já se encontram prefiguradas nela mesma; também aqui, a fórmula da cultura recupera a formulação anterior: o cultivo como desenvolvimento de possibilidades presentes no interior do cultivado, as quais este não alcançaria mediante seu desenvolvimento natural. Aqui há maior ênfase na alma subjetiva como alvo desse processo — o que se pode considerar como uma adoção, desde o início, daquilo que anteriormente fora designado “ponto de vista do ideal da cultura” (aqui: “a ideia de cultura”).

Esse seria, para Simmel, o “pressuposto metafísico de nosso ser prático e afetivo”: a totalidade da alma deve preencher como que uma “promessa feita para si mesma”, a de realizar a forma prefigurada em sua essência — “com cuja realização ela seria sua completa realidade ao invés de sua possibilidade.”<sup>44</sup>

Este é um, por assim dizer, pressuposto metafísico de nosso ser (*Wesens*) prático e afetivo — qualquer que seja a distância que se mantém entre o comportamento real e essa expressão simbólica: que a unidade da alma não é simplesmente um laço formal que abarca o desenvolvimento de suas forças particulares sempre da mesma forma, mas, através dessas forças específicas, sustenta-se um desenvolvimento da alma como totalidade, e este desenvolvimento é antecipado internamente pelo objetivo de uma formação (*Ausgebildetheit*) para a qual todas aquelas capacidades (*Vermögen*) específicas e perfeições valem como meios.<sup>45</sup>

Cultura, portanto, só ocorre naqueles desenvolvimentos que se guiam pela “centralidade da alma”, tomando por norte a realização dos potenciais nela prefigurados numa “imagem

43. BgTrK, pp. 194-195.

44. O paralelo com a concepção hegeliana de *conceito*, aqui, torna-se ainda mais evidente (cf. a digressão sobre “conceito e essência em Simmel e Hegel” p. 35).

45. BgTrK, pp. 195-196.



como que traçada em linhas invisíveis”; a aquisição de um ou outro (ou ambos e muitos outros mais) refinamento não corresponde, portanto, ao cultivo de um determinado sujeito enquanto não encontra-se vinculada à realização daquela imagem prefigurada que faz com que essa personalidade torne-se “sua completa realidade ao invés de sua possibilidade”.

### 3.2.1 *A centralidade da alma*

O homem só se pode considerar cultivado quando os conteúdos específicos desenvolvidos em seu interior não aparecem como acréscimos vindos de fora, mas como desdobramentos daquele traçado invisível presente no interior de sua alma. No caso em que tais desenvolvimentos não mobilizam a totalidade prefigurada da personalidade, Simmel fala em posse de refinamentos, considerando que o estado cultivado está presente só ali onde “os conteúdos apanhados do suprapessoal” parecem desdobrar na alma, “como que numa harmonia secreta,”<sup>46</sup> o que já está presente nela como impulso interior.

Esse ponto compreende, segundo Simmel, a primeira determinação do conceito de cultura. O essencial aqui é que só se pode considerar uma alma devidamente cultivada na medida em que as formações objetivas apreendidas por ela (sob a forma de “refinamentos”) encontrem algum vínculo com a centralidade da alma.

Nossos esforços conscientes e observáveis valem, de fato, para os interesses e potências particulares, e por isso o desenvolvimento de todo homem aparece, considerando sua nomeabilidade, como um feixe de linhas de crescimento que se estende para certas direções diferentes e em certos comprimentos diferentes. Mas o homem não se cultiva com essas linhas de perfeição particulares, mas com seu sentido para ou como o desenvolvimento da unidade indefinível. Ou, expresso de outra forma: cultura é o caminho de uma unidade fechada (*geschlossenen Einheit*), passando pela multiplicidade que se desdobra (*entfaltete Vielheit*) rumo a uma unidade desdobrada (*entfalteten Einheit*).<sup>47</sup>

46. BgTrK, p. 197.

47. BgTrK, p. 196, tomo a tradução do último trecho de empréstimo de Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, op. cit., pp. 119-120; é importante notar que a tradução espanhola traz, aqui, um grave erro: “cultura es el camino desde la unidad cerrada, a través de la multiplicidad *cerrada*, hasta la unidad desarrollada”, G.

O trajeto que a cultura representa — da unidade fechada, passando pela multiplicidade que se desdobra rumo a uma unidade desdobrada — é o trajeto do cultivo da personalidade humana, que parte (1) da alma subjetiva ainda em estado rústico, por assim dizer (não por completo, mas no sentido do refinamento a ser adquirido), passando (2) pela esfera objetiva, que lhe provê de uma infinidade de refinamentos específicos sob a forma de espírito objetivado, refinamentos estes que representam um desenvolvimento própria em potencial, e por fim retornando (3) para a unidade de que partiu, a qual é agora cultivada mediante o desdobramento de um potencial que já se encontrava desenhado em seu interior. O movimento, portanto, parte do sujeito, passando pelo objeto e retornando para o sujeito, agora enriquecido.

Trata-se, portanto, de uma “corrente de sujeito, via objeto, para sujeito, em que uma relação metafísica entre sujeito e objeto adquire uma realidade histórica”.<sup>48</sup>

### 3.2.2 As “condicionalidades da cultura”: definições negativa e positiva

#### 3.2.2.1 Definição negativa

Até aqui, a cultura aparece condicionada pelo fato de não ocorrer onde o aperfeiçoamento introjetado não se dirige à realização de uma imagem prefigurada segundo o critério de desenvolvimento da alma subjetiva como todo e unidade, da *centralidade da alma*. Aqui, Simmel introduz uma segunda condicionalidade: tampouco há cultura onde a alma se desenvolve mediante um *movimento exclusivamente interior*, prescindindo da assimilação de elementos exteriores.

Assim, mesmo ali, onde o caminho da alma para si mesma — o primeiro fator da cultura — contribui para gerar seus outros fatores, a cultura permanece fora do jogo na medida em que a alma, por assim dizer, só percorre

---

Simmel, “El concepto y la tragedia de la cultura”, op. cit., p. 206. Todas as traduções, sem exceção da brasileira, vertem *entfaltet*- pelos respectivos vernaculares de “desenvolvida”, o que abdica da ênfase na presença desses desenvolvimentos como imagens pré-figuradas no interior da alma do sujeito.

48. BgTrK, p. 214.

esses caminhos em uma esfera própria e se aperfeiçoa no puro autodesenvolvimento da própria essência — independente de quão objetivamente determinada esta seja.<sup>49</sup>

Pois quando a alma alcança a realização “de seu ser (*Sein*) próprio e completo, mas que inicialmente existe apenas como possibilidade” puramente a partir de dentro (Simmel dá como exemplos: “na elevação religiosa, na auto-dedicação moral, no predomínio da intelectualidade, na harmonia da vida como um todo”),

ela pode ainda carecer da específica posse de refinamento (*Kultiviertheit*). Não apenas porque assim pode lhe faltar o que lhe é total ou relativamente externo — aquilo que a língua corrente desclassifica como mera civilização — isso não importa aqui. Mas cultivação (*Kultiviertheit*) em seu sentido mais puro, mais profundo, não está dada ali onde a alma percorre o caminho de si mesma a si mesma, de sua possibilidade à sua realidade, exclusivamente com suas próprias forças pessoais subjetivas<sup>50</sup>

Soma-se àqueles movimentos que partem da alma e nela se resolvem, sem recorrer à passagem pela esfera objetiva em que estão disponíveis os objetos de que a alma depende, aquelas já mencionadas atividades essenciais humanas (*menschlicher Wesensbetätigungen*), as quais tem a capacidade de reduzir a “estranheza radical” do dualismo rígido entre sujeito e objeto, sem contudo serem capazes de superá-lo.<sup>51</sup>

### 3.2.2.2 Definição positiva

Como vimos, o cultivo não ocorre “onde a alma percorre o caminho de si mesma a si mesma, de sua possibilidade à sua realidade, exclusivamente com suas próprias forças pessoais subjetivas”,<sup>52</sup> uma vez que ela depende da passagem por aquelas formações do espírito que constituem sua esfera objetiva, as quais “são estações (*Stationen*) pelas quais o sujeito deve passar a fim de adquirir o valor próprio e específico que chama de sua cultura.”<sup>53</sup>

49. BgTrK, pp. 206-207.

50. BgTrK, p. 197.

51. Cf. o tópico 3.1.2.3, p. 73 acima.

52. BgTrK, p. 197.

53. BgTrK, p. 198.

Temos, portanto, até aqui, uma definição negativa da cultura: não se trata de cultura nem a simples assimilação de formações objetivas sem um vínculo direto ao vir a ser da personalidade, nem o desenvolvimento puramente interno que parte da alma e nela fica, sem passar pelas formações objetivas. A definição positiva, assim, seria: a realização de possibilidades traçadas na alma subjetiva mediante a assimilação de formações objetivas, ou ainda, nas palavras de Simmel:

Cultura surge — e isso é inteiramente decisivo [no texto incorporado à *Cultura Filosófica*: “o absolutamente essencial”]<sup>54</sup> para sua compreensão — quando reúnem-se dois elementos, nenhum dos quais a contém por si só: a alma subjetiva e o produto espiritual objetivo.<sup>55</sup>

E aqui aparece, em forma condensada, o que segundo Simmel constitui o *paradoxo da cultura*.

### 3.2.3 O paradoxo da cultura

É o paradoxo da cultura o fato de a vida subjetiva, a qual sentimos em seu fluxo contínuo e a qual impele à sua perfeição interior a partir de si mesma, não poder, a partir da ideia de cultura, alcançar essa perfeição por si só, mas apenas sobre aquelas formações que se tornaram completamente estranhas a ela, cristalizadas em isolamento autossuficiente.<sup>56</sup>

O paradoxo da cultura reside, portanto, no seio da relação sujeito-objeto. A vida subjetiva precisa passar pela esfera objetiva a fim de assimilar os objetos em que uma alma se exteriorizou, tornando-se objeto (espírito objetivado); mas esses objetos que ela precisa assimilar, engendrados por sua própria atividade, defrontam-se a ela como entidades estranhas, em vista de adquirirem, precisamente devido ao seu caráter objetivo, uma forma estanque, perene e encerrada em si mesma.

A cultura do sujeito requer, portanto, como vimos, que o caminho sujeito-objeto-sujeito se complete (vale acrescentar: fechando-se sobre si mesmo no desdobramento da unidade

54. G. Simmel, “Der Begriff und die Tragödie der Kultur”, op. cit., p. 389.

55. BgTrK, p. 198.

56. BgTrK, p. 198.

cerrada de que parte), porque ela não reside num ou noutra polo desse “rígido dualismo”, antes ocorrendo apenas no interior do processo simbolizado por esse trajeto.

### 3.2.4 A “estrutura do conceito de cultura”

Como vimos, os objetos engendrados pelo espírito possuem um valor (correspondentemente objetivo) *enquanto tais*, um valor que lhes é imputado pelo mero fato de existirem: valoriza-se aí o “o fato de que o espírito criou para si esse recipiente.”<sup>57</sup> Se esse objeto é ou não assimilado ou meramente percebido como tal não interfere em absoluto nesse seu valor objetivo.

Agora, no tocante ao seu valor *cultural*, um objeto só o adquire na medida em que é assimilado por uma alma subjetiva e que promove, mediante essa assimilação, a realização de possibilidades que se encontravam nela presentes e as quais estejam vinculadas ao núcleo dessa personalidade.

Pode-se assim expressar a estrutura do conceito de cultura: não há valor cultural que seja apenas cultural; todo valor deve, antes, a fim de adquirir essa significação, ser também valor numa série objetiva (*Sachreihe*). Mas também onde existe um tal valor, e por conseguinte algum interesse ou capacidade de nossa essência experimenta um fomento, ele só significa valor cultural se esse desenvolvimento parcial eleva igualmente nosso Eu-total (*Gesamt-Ich*) a um nível mais próximo de sua unidade completa (*Vollendungseinheit*).<sup>58</sup>

A relação entre os valores objetivo e cultural de um objeto é, do ponto de vista do objeto, inteiramente casual: de fato, não há relação alguma entre aquilo que eles representam em si mesmos e aquilo que representam para o desenvolvimento daquelas possibilidades dormentes no núcleo da personalidade que os toma como meio para seu próprio desenvolvimento.

---

57. BgTrK, p. 202.

58. BgTrK, p. 204.

### 3.3 AS TRAGÉDIAS DA CULTURA

A absoluta arbitrariedade da relação que se estabelece (ou não) entre o valor objetivo e o valor cultural de um objeto — ou melhor, a completa casualidade da própria assimilação de um objeto no desenvolvimento cultural de um sujeito —, a possibilidade de discrepância entre tais valores, revela, segundo Simmel a “dualidade de princípios” dos elementos em que se apoia a ideia de cultura:

Destaquei essa possibilidade de discrepância entre os sentidos objetivo (*Sachbedeutung*) e cultural (*Kulturbedeutung*) de um mesmo objeto a fim de ilustrar enfaticamente a dualidade de princípios dos elementos em cujo entrelaçamento, apenas, existe cultura. Esse entrelaçamento é absolutamente único na medida em que o desenvolvimento culturalmente significativo do ser pessoal é uma condição puramente concernente ao sujeito, mas a qual só pode ser alcançada mediante a recepção e aproveitamento de conteúdos objetivos. Por isso, culturação (*Kultiviertheit*) é, de um lado, uma tarefa situada no infinito — pois o emprego de momentos objetivos para a perfeição do ser pessoal nunca deve ser considerado como encerrado —; de outro lado, a nuance do uso corrente da língua é bastante correta na medida em que a cultura vinculada a um objetivo específico — cultura religiosa, cultura artística, etc — é normalmente empregada não para a designação do estado de indivíduos, mas apenas do espírito público: no sentido de que em uma época determinada há muitos ou impressionantes conteúdos espirituais de um determinado tipo, mediante os quais o cultivo de um indivíduo se completa.<sup>59</sup>

Essa dualidade de princípios dos elementos subjetivo e objetivo da cultura resulta do fato de que os princípios operantes em cada um desses polos não coincidem.

O dualismo de sujeito e objeto que sua síntese pressupõe não é um, por assim dizer, dualismo substancial, que diz respeito ao ser (*Sein*) de ambos. Antes, a lógica interna sob a qual cada um deles se desenvolve, claramente não coincide de forma alguma com a do outro.[...] Esse paralelismo dos desenvolvimentos objetivo e subjetivo não possui, de princípio, qualquer necessidade.<sup>60</sup>

Esse simples fato constitui a possibilidade de um profundo afastamento entre os polos subjetivo e objetivo que se envolvem no processo de cultura, o qual Simmel observa na modernidade.

59. BgTrK, p. 210.

60. BgTrK, pp. 211, 212.

Surge agora uma fenda no interior da estrutura da cultura, a qual certamente já está presente em seu fundamento e, a partir da síntese de sujeito e objeto, do significado metafísico de seu conteúdo, pode se tornar um paradoxo, mesmo uma *tragédia*.<sup>61</sup>

Em vista de que a tal fenda surge “agora”, mesmo estando presente no fundamento da estrutura da cultura (i. é, na própria relação sujeito-objeto), consideraremos-la de um duplo ponto de vista: a tragédia (ou paradoxo) *imane*nte à cultura e aquela que é *diagnosticada* na modernidade.

### 3.3.1 *A tragédia imanente*

Antes de continuarmos tratando dessa(s) tragédia(s) da cultura, é importante compreender o que Simmel entende por *trágico*.

como fatalidade trágica — em oposição ao triste ou ao que é destruído de fora —, denominamos o seguinte: que as forças destrutivas dirigidas contra uma essência (*Wesen*) nascem das camadas mais profundas dessa mesma essência (*Wesens*); que com sua destruição, se perfaz um destino que estava presente que nela mesma e é, por assim dizer, o desenvolvimento lógico da própria estrutura com a qual a essência (*Wesen*) construiu sua própria positividade.<sup>62</sup>

Trágico portanto é a destruição de uma essência por meio de forças que lhe são próprias, que advém de seu próprio interior, e quando essa destruição mesma representa o vir a ser de possibilidades encontravam-se pré-traçadas no interior da própria essência assim destruída. Simmel replica aqui a dialética marxiana da destruição das relações de produção que esgotam todo seu potencial mediante suas próprias forças produtivas

Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que nada mais é do que a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais aquelas até então se tinham movido.<sup>63</sup>

61. BgTrK, p. 211, grifo meu.

62. BgTrK, p. 219.

63. Karl Marx. “Para a Crítica da Economia Política”. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Trad. por José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 30.

Essa associação não é nossa, senão do próprio Simmel (embora seja incomum encontrar em Simmel qualquer interlocutor, Marx é dos mais frequentes, embora nunca com referências precisas e provavelmente lido de segunda mão)<sup>64</sup>:

O esquema marxista de desenvolvimento econômico; que as forças econômicas em cada período histórico engendram uma forma de produção que lhes é apropriada, em cujo interior, contudo, crescem as proporções que não mais se encaixam naquelas formas, mas as rompem e criam uma nova para si — esse esquema vale para muito além do âmbito econômico. Entre a vida sempre fluida, sempre expandindo-se com energias palpáveis, e as formas de suas exteriorizações históricas, que persistem em rígida igualdade, existe inevitavelmente um conflito que preenche toda a história da cultura, embora ele frequentemente permaneça latente.<sup>65</sup>

Temos, portanto, um conflito fundamental, a nível metafísico, nas bases da cultura: de um lado, o conflito entre a vida e seus produtos, em que a o movimento incessante e a ausência de forma da vida se contrapõe à rigidez perene oposta por suas criações; de outro lado, aquele entre sujeito e objeto, em que o sujeito, que visa o desenvolvimento do núcleo central de sua personalidade — uma tarefa no infinito —, defronta-se com objetos autônomos, fechados e indiferentes ao desenvolvimento dos sujeitos que os engendraram e que poderiam assimilá-los.

Está presente na própria autonomia com que o produto espiritual objetivo defronta as almas subjetivas que o engendram ou almejam assimilá-lo essa possibilidade de um crescimento quantitativo desenfreado da totalidade desses produtos, uma vez que, enquanto objetivações do espírito, estes adquirem uma validade completamente independente (e indiferente) à sua significação para alguma alma singular, isto é, sua possível significação *cultural*.

64. Cf. Cantó Milà, *A sociological Theory of Value*, op. cit., pp. 123 et seq. “A recepção e crítica de Simmel à teses de Marx sofreu porque, por um lado, ele não tivera acesso às obras fundamentais que ainda não haviam sido publicadas na época da *Filosofia do dinheiro* e, por outro, porque Simmel provavelmente reuniu diversos pedaços da teoria marxiana da leitura do marxismo popularizado de seu tempo ao invés de através de uma leitura em primeira mão da obra de Marx”. Isso é controverso, mas estamos bastante inclinados a concordar com a autora.

65. O texto data de 1916: Georg Simmel. “Wandel der Kulturformen”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 13: *Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918*. Band II. Ed. por Klaus Latzel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, p. 217.



Aqui Simmel acrescenta que

essa peculiar constituição dos conteúdos da cultura [...] é o fundamento metafísico da autonomia fatalista com a qual o reino dos produtos da cultura cresce continuamente, como impulsionado por uma necessidade lógica interior, um membro após o outro, frequentemente quase que sem relação alguma com a vontade e a personalidade dos produtores e como que imperturbado pela questão de quantos sujeitos em geral e em que medida de profundidade e perfeição ele é recebido e levado à seu significado cultural.<sup>66</sup>

Esse conflito fundamental, que Simmel denomina tragédia ou paradoxo da cultura, pode ser considerado sua tragédia *imane*nte: trata-se, de fato, de um paradoxo, em vista de que o trágico aparece mediante uma análise da lógica da cultura.

### 3.3.2 A tragédia (por assim dizer) iminente (diagnosticada)

Ao lado da tragédia imane

nte da cultura, há também uma mais discreta: aquela diagnosticada na análise que Simmel aqui esboça da modernidade.

Esta análise não é diferente daquela desenvolvida em *Cultura pessoal e cultura objetiva* (particularmente no que diz respeito ao papel da divisão do trabalho e da consequente especialização);<sup>67</sup> contudo, algumas implicações relacionadas à presente formulação do conceito merecem destaque.

Os fundamentos metafísicos da relação sujeito-objeto trazem consigo uma implicação concreta que torna possível senão o próprio surgimento da referida “fenda” na síntese metafisicamente almejada que é a cultura, ao menos o seu acirramento: de um lado, o *espírito subjetivo* encontra-se essencialmente encerrado na *forma* da “vida pessoal”, do indivíduo humano; de outro, o *espírito objetivo* é essencialmente carente de forma e limites: “o desenvolvimento cultural exclui de si o sujeito pela já indicada ausência de forma e limites (*Form- und Grenzenlosigkeit*) do espírito objetivo, a qual resulta em seu número ilimitado de produtores.”<sup>68</sup> A implicação concreta desse fato, por assim dizer, metafísico, é que o acervo de

66. BgTrK, p. 217.

67. Cf. o tópico 2.2, p. 54 acima.

68. BgTrK, p. 219.

formações espirituais objetivas de que se compõe o espírito objetivo não encontra qualquer limite para seu crescimento quantitativo; pois

esse acervo [da cultura objetiva] tem, em cada época cultural, uma determinada coloração, portanto um limite de qualidade, mas não um limite de quantidade; ele [o espírito objetivo] não tem nenhum fundamento para não aumentar infinitamente, para não alinhar livro sobre livro, obra de arte sobre obra de arte, descoberta sobre descoberta: a forma da objetividade como tal possui uma capacidade de preenchimento ilimitada. Com essa, por assim dizer, acumulabilidade (*Anhäufbarkeit*) inorgânica, contudo, ela se torna no fundo incomensurável com a forma da vida pessoal. Pois a receptividade desta não é apenas limitada por sua força e pela duração da vida, mas por uma dada unidade e relativa coesão de sua forma, e faz, portanto, uma seleção com determinada folga entre os conteúdos que se lhe oferecem como meios para seu desenvolvimento individual.<sup>69</sup>

A questão central aqui é que, assim como a relação entre o valor objetivo de uma determinada formação espiritual e o seu valor cultural — ou seja, a própria possibilidade de assimilação desse produto objetivo por parte de um sujeito humano — é absolutamente casual e indiferente a esse objeto, também não há nenhuma relação imediata entre a possibilidade de um crescimento quantitativamente ilimitado devido à ausência de forma do espírito objetivo, de um lado, e a capacidade ou incapacidade das almas subjetivas acompanharem esse crescimento.

Noutras palavras, conquanto esteja posta como fundamento metafísico da relação entre espírito subjetivo e objetivo, a *possibilidade de discrepância* entre ambos não tem nenhum caráter necessário ou fatídico, limitando-se, talvez, a uma contradição apenas formal presente no conceito de ambos. Mas, na medida em que esse crescimento quantitativo é ilimitado em todos os sentidos, essa carência de forma do espírito objetivo põe o distanciamento entre os dois polos do espírito cada vez mais como necessário ou fatídico, pois “a ausência de forma do espírito objetivo como um todo permite-lhe um ritmo de desenvolvimento atrás do qual deve permanecer o [ritmo de desenvolvimento] do espírito subjetivo, num distanciamento rapidamente crescente.”<sup>70</sup>

---

69. BgTrK, pp. 219-220.

70. BgTrK, p. 222.

Assim, uma vez que o espírito subjetivo torna-se cada vez mais incapaz de acompanhar o desenvolvimento quantitativo de sua contraparte objetiva, cresce continuamente a distância entre ambos, ao ponto de aquela tragédia imanente, aquele paradoxo, perder cada vez mais seu caráter meramente formal, conceitual, tornando-se realidade (quando antes era possibilidade) numa fenda mais e mais profunda entre sujeito e objeto: e isso de tal modo que essas forças destruidoras da cultura emergem do interior de seus próprios fundamentos metafísicos, elevando-se à realidade na relação concreta entre os sujeitos individuais e o acervo de que dispõe para seu cultivo no presente.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### AS TEORIAS DA CULTURA

O presente trabalho partiu de uma indagação a respeito das diferenças nas várias versões da teoria da cultura desenvolvida por Simmel. Acompanhando a argumentação desenvolvida em três momentos dessa formulação, consideramos ser possível estabelecer ao menos as linhas gerais desse movimento.

Há uma mudança de foco muito acentuada na transição do primeiro momento que abordamos (“Cultura e teleologia”) ao segundo (“Cultura objetiva e cultura subjetiva”). A diferença principal está na adoção de uma perspectiva que toma o cultivo do indivíduo como ponto de partida normativo da teoria da cultura, abandonando um olhar mais universal que a encontrava como movimento de um macrossujeito abstrato (“humanidade”, “espírito público”), substituindo-o pelo seu sentido específico para o sujeito individual (O texto base desse segundo momento é intitulado “Cultura *peçoal* e cultura objetiva”).

A passagem desse segundo para o terceiro (“O conceito e as tragédias da cultura”) momento traz algumas mudanças que se poderia considerar meramente formais, mas que merecem alguma atenção.

No tocante à separação entre as esferas da cultura objetiva e subjetiva, *O conceito e a tragédia da cultura* não faz menção à separação analítica, operada na formulação anterior, entre as duas *esferas* da cultura, objetiva e subjetiva. Enquanto lá Simmel falava em cultura objetiva como a “cultura das coisas”, aqui, com a maior ênfase na intrincada estrutura lógica

(e, como vimos, “metafísica”) do conceito de cultura, já não é mais possível fazê-lo: cultura não é mais compreendida como separada em duas esferas, mas como a síntese entre essas duas esferas da realidade fundamentalmente humana (que, acrescentaríamos, é aquela dos valores).<sup>71</sup>

No que se refere à relação entre a vida e seus produtos, subsiste, em ambas as versões da teoria da cultura, sua fundamentação nas relações fundamentais entre sujeito e objeto e entre a vida e seus produtos; esta última, entretanto, parece ganhar predomínio na formulação posterior: ao passo que em *Cultura pessoal e cultura objetiva* ela é apenas pontuada<sup>72</sup>, em *O conceito e a tragédia da cultura* ela é, como vimos, o principal “fundamento metafísico” do conceito de cultura.

Pode-se, portanto, afirmar que a principal diferença nesse tocante é o crescente predomínio desse elemento vitalista — ponto de vista presente apenas pontualmente no entorno de 1900, agora assumido expressa e integralmente —, o que coincide com o aprofundamento do interesse de Simmel em Nietzsche e que avança sua aproximação a Bergson.

#### CULTURA E ALIENAÇÃO

O que consideramos mais importante de se reter da obra de Simmel é aquela influência “incalculável mas subterrânea” sobre gerações de intelectuais em todo o século XX, que permanece “completamente esquecida e obliterada.”<sup>73</sup> Como o próprio Simmel afirmou num esboço biográfico,

71. Cf. o tópico 3.2, particularmente as definições citadas nos itens 3.2.2 e 3.2.4. No que diz respeito à questão dos valores, cf. o tópico 3.1.2.4.1. Vale mencionar, a título de curiosidade, que “cultura das coisas” reaparece em ensaios posteriores que têm por base o texto de 1911, como *A crise da cultura*, de 1916 (que está mais para um panfleto), que afirma: “. . . o que se pode chamar cultura das coisas, deixada por seu próprio curso, tem um percurso de desenvolvimento ilimitado à sua frente. . .” (Georg Simmel. “Die Krisis der Kultur”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 13: *Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918. Band II*. Ed. por Klaus Latzel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, p. 192)

72. Cf. PeSIK, p. 563; cf. ainda o tópico 2.2.2.

73. Fredric Jameson. “The theoretical hesitation: Benjamin’s sociological predecessor”. In: *Critical Inquiry* 25.2 (1999), p. 269.

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 em muitos herdeiros e 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.<sup>74</sup>

Essa herança fragmentada e em muitos casos difícil de ser rastreada é o que resta como propósito de maior escopo do presente estudo. As direções em que tal pesquisa poderia prosseguir são muitas, e nos pólos mais opostos da teoria social do século XX — falar em influência de Simmel sobre as Escolas de Chicago ou de Frankfurt não é nenhuma novidade, mas há ecos, inclusive, em teóricos de escolas distantes, como me parece ser o caso de Bourdieu (nesse caso específico, a linha de desenvolvimento vai de Simmel a Cassirer e deste a Bourdieu, mas o último apenas em raras ocasiões faz menção ao primeiro.)

No tocante à linha que chega até a Escola de Frankfurt ela parte, como é sabido, de Lukács. Lukács foi um dos alunos mais caros tanto de Simmel quanto de Weber, e *História e consciência de classe* traz ainda profundos ecos dessa sua formação. E é aqui que reside um dos aspectos mais interessantes, a nosso ver, a ser considerado acerca da(s) teoria(s) da cultura em Simmel: a possibilidade de delineamento de uma sua teoria da alienação, não expressa nesses termos, mas cujos elementos parecem-nos perceptíveis.

1. No texto de 1889, *Para a psicologia do dinheiro*, Simmel demora-se num aspecto importante da economia monetária: a inversão dos meios em fins. Trata-se de um “oportuno mecanismo espiritual”, em que a consciência concentra todas as suas forças num momento único das séries teleológicas, de forma a abstrair a série completa e ser capaz de abarcar o fim intermediário como fim, temporariamente, em si mesmo.

Mas como vimos, com a complexificação das séries teleológicas, somada à difusão de um meio universal capaz de atuar como mediador eficaz nas mais diversas dessas

74. Georg Simmel. “Aus dem nachgelassenen Tagebuche”. In: *Fragmente und Aufsätze. Aus dem nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahren*. Ed. por Gertrud Kantorowicz. Hildesheim: G. Olms, 1967, p. 1; apud Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, op. cit., pp. 164–165, nota 55. Waizbort acrescenta que “assim se compreende porque a recepção de Simmel é, nas suas vertentes mais instigantes, subterrânea, oculta e ocultada.” Vale dizer que a citação é recorrente em grande parte da bibliografia especializada.

séries, desenvolve-se um fenômeno característico que culmina no esquecimento dos fins últimos das séries, detendo-se a consciência naqueles fins mais imediatos.

Essa concentração das “forças anímicas” no meio (ou no fim intermediário, finalidade posta por uma teleologia provisória que atua como meio numa de maior escopo) promove, portanto, um esquecimento do fim último visado ao perder de vista a série teleológica como um todo; essa dimensão de *esquecimento*, característica da inversão de papéis por que passa o dinheiro na modernidade na leitura de Simmel é enfatizado por Waizbord:<sup>75</sup>

A relação meios-fins está na alma da própria ideia de cultura e o dinheiro é por excelência o *símbolo* desse processo teleológico que caracteriza a modernidade. E na verdade este processo da cultura em que o que era originalmente um meio se transforma em um fim só ocorre porque há um *esquecimento*. Esquecer significa se enredar cada vez mais no labirinto de que fala Simmel. O esquecimento é constitutivo da cultura moderna, na medida em que é através do esquecimento que as finalidades iniciais são deixadas de lado e os meios se tornam fins.

Waizbord ainda acrescenta, recuperando a formulação de Adorno e Horkheimer de que “toda reificação é um esquecimento”, que

na base de toda reificação está um esquecimento porque foi graças a ele que um meio tornou-se autônomo, um fim em si mesmo, foi “naturalizado”. [... A] descrição e a análise feitas por Simmel do papel e do significado do dinheiro na sociedade moderna apontam-no indiscutivelmente como o caso cabal da reificação. Se assim é, e Simmel compreende o dinheiro como símbolo da modernidade, é possível tentar compreender a modernidade como a época da reificação, como uma época do esquecimento.<sup>76</sup>

2. Essa reificação observada, no texto de 1889, no esquecimento da série teleológica completa e na concentração em um meio universal, capaz de levar a termo a maioria das teleologias mobilizáveis — o dinheiro —, na *Filosofia do dinheiro* assume o caráter

75. Idem, *As aventuras de Georg Simmel*, op. cit., p. 161.

76. Ibid., p. 162; é importante notar que aqui Waizbord trata precisamente dos textos de 1889 e 1896.



de caso de um processo mais profundo; ao seu lado, o predomínio do intelecto sobre o ânimo — promovido, em parte, pela difusão da economia monetária que vem acompanhada da necessidade de cálculos ininterruptos — e a enorme discrepância entre o que ele chama de “cultura objetiva” e “cultura subjetiva” — a cultura tornada objetiva (em formações objetivas, produtos sociais) ter-se-ia enriquecido no decorrer do século XIX sem que sua contrapartida subjetiva (o desenvolvimento da centralidade da alma, do núcleo da personalidade unitária) a acompanhasse — são todos casos do processo de autonomização das formações objetivas em entidades independentes de seus criadores. Em suma, se lá tratava-se, sobretudo, da reificação manifesta no dinheiro — e nas influências psicológicas de sua presença constante como meio universal —, a *Filosofia do dinheiro* deve ser vista, segundo Turner, como

um estudo de como a forma da troca se descola de seu conteúdo, de como o dinheiro se torna uma característica autônoma, determinante de relações sociais. A reificação da troca no dinheiro torna-se, assim, um exemplo da reificação em geral numa sociedade moderna baseada no economia monetária, dada a inter-relacionalidade de todos os fenômenos sociais.<sup>77</sup>

Pode-se afirmar, assim, sem correr grandes riscos, que trata-se de um diagnóstico daquilo que se convencionou chamar reificação das relações sociais; o paralelo com a teoria marxiana do fetichismo da mercadoria, em que se baseou o jovem Lukács ao difundir a chave da reificação na crítica ocidental do capitalismo é evidente. Na síntese do Lukács de *História e consciência de classe*,

A essência da estrutura da mercadoria já foi ressaltada várias vezes. Ela se baseia no fato de uma relação entre pessoas tomar o caráter de uma coisa (*Dinghaftigkeit*) e, dessa maneira, o de uma “objetividade fantasmagórica” que, em sua legalidade própria, rigorosa, aparentemente racional e inteiramente fechada, oculta todo traço de sua essência fundamental (*Grundwesens*): a relação entre os homens.<sup>78</sup>

77. Bryan S. Turner. “Simmel, Rationalisation and the Sociology of Money”. In: *Georg Simmel. Critical Assessments*. Ed. por David P. Frisby. Vol. 2. 3 vols. London: Routledge, 1994, p. 278.

78. Georg Lukács. *Geschichte und Klassenbewußtsein*. 5ª ed. Darmstadt e Neuwied: Luchterhand, 1978, pp. 170-171; citado conforme a tradução brasileira: idem, *História e consciência de classe*, op. cit., p. 194. Lukács toma

Se seguirmos o exemplo de Lukács e entendermos por reificação o fenômeno por meio do qual as relações entre os homens se lhes aparecem como coisas, vemos que a temática não é estranha à formulação simmeliana: o dinheiro, simples meio (portanto um objeto da “técnica”) aparece à consciência como fim em si mesmo; o domínio do intelecto, que “nos guia apenas através das relações objetivas entre as coisas”, promove e requer a objetivação de tudo o que é por ele observado.

Para Waizbort,<sup>79</sup> o fenômeno de objetivação e autonomização dos conteúdos da vida observado por Simmel é o mesmo daquele descrito por Marx nos *Manuscritos de 1844*, como alienação do produto — o produto do trabalho existe não apenas exteriormente ao trabalhador, mas defronta-se com ele como algo hostil e estranho (apesar de tratar-se, em Simmel, de todas as objetivações, não apenas as que são fruto do trabalho). O dinheiro tem, nesse sentido, um “caráter simbólico *exemplar*”<sup>80</sup> porque símbolo da contraditória unidade entre mobilidade e rigidez, típica da modernidade.

O dinheiro não é senão o suporte de um movimento, no qual precisamente tudo o que não é movimento é completamente diluído, ele é por assim dizer *actus purus*; ele vive em contínua autoalienação (*Selbstentäußerung*) a partir de cada ponto dado e forma assim o polo oposto e a negação direta de todo ser-para-si (*Fürsichsein*).<sup>81</sup>

---

como a descrição de Marx do “fenômeno fundamental da reificação” o seguinte trecho de *O Capital*: “O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quiproquó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais. [...] Porém, a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho, na qual ele se representa, não têm que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí se originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. [...] Na religião], os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias.” (Karl Marx. *Marx—Engels Werke*. Vol. 23.v. 1: *Das Kapital*. Berlim: Dietz Verlag, 1962, pp. 86-87; citado conforme a tradução brasileira: Karl Marx. *O Capital*. Trad. por Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 2ª ed. Vol. 1. São Paulo: Nova Cultural, 1985, p. 71).

79. Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, op. cit., 226–227.

80. *Ibid.*, p. 226.

81. PHG, p. 714; na tradução de Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, op. cit., p. 226.

Pode-se falar, então, na *Filosofia do dinheiro* como uma obra que contém um diagnóstico da reificação das relações sociais no advento da modernidade.

Para alguns autores, a *Filosofia do Dinheiro* antecipa em larga medida a discussão sobre a alienação presente nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, de Marx (que só viriam a público em 1930, em russo, e em 1932 em alemão).<sup>82</sup>

Para Turner, “foi Simmel, não Lukács, quem “redescobriu” a temática da alienação no tratamento marxiano do dinheiro na economia capitalista. Uma série de características cruciais do argumento de Simmel estão explicitamente prefiguradas nos Manuscritos de 1844 de Marx.”<sup>83</sup> Enquanto para David Frisby, “A *Filosofia do dinheiro* não contém apenas uma descrição das consequências positivas e negativas da economia monetária, mas também uma *teoria da alienação cultural* que, à primeira vista, parece extraordinariamente próxima daquela do jovem Marx.”<sup>84</sup> Noutro momento, Frisby defende a centralidade da teoria da cultura de Simmel em sua abordagem da reificação (enquanto oposição à análise do fetichismo da mercadoria operada por Marx):

O próprio Simmel via sua *Filosofia do dinheiro* como uma tentativa de “extrair da superfície das questões econômicas uma linha que leve aos últimos valores e coisas de importância em tudo o que é humano”. É nesse contexto que podemos entender a visão de Simmel de que o próprio capitalismo é apenas uma instância historicamente específica da tragédia que é inerente à cultura — a irreconciliável

- 
82. Cf. David P. Frisby. “The Works.” In: *Georg Simmel*. London; New York: Routledge, 2002, pp. 93-94; Turner, “Simmel, Rationalisation and the Sociology of Money”, op. cit., p. 283; esses autores defendem explicitamente a antecipação da descrição do jovem Marx por Simmel; cf. também o já mencionado Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, op. cit., pp. 226-227. Ver ainda: “Apesar de o problema da reificação ter sido discutido por Marx em *O Capital* [...], essa análise da reificação foi negligenciada durante muito tempo. O problema só despertou maior interesse depois que Lukács chamou a atenção para ele e o examinou de maneira criativa, combinando influências de Marx com as que lhe vieram de Weber, que esclareceu aspectos importantes do problema em sua análise da burocracia e da racionalização [...] e de Simmel, que examinou o problema em sua obra *Philosophie des Geldes (A filosofia do dinheiro)*, publicada em 1900.” Gajo Petrovic. “Reificação”. In: *Dicionário do Pensamento Marxista*. Ed. por Tom Bottomore. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, p. 315.
83. Turner, “Simmel, Rationalisation and the Sociology of Money”, op. cit., p. 281.
84. D. P. Frisby, “The Works.”, op. cit., pp. 93-94. Ele acrescenta: “Simmel prepara o terreno para uma teoria da alienação no interior do contexto dos desenvolvimentos culturais modernos. O dinheiro, diz Simmel, é ‘a reificação do relacionamento puro entre as coisas expresso em seu movimento econômico.’ O dinheiro cria uma objetividade fantasmagórica que se contrapõe aos indivíduos como uma entidade natural.”

contradição entre cultura objetiva e cultura subjetiva, entre o espírito subjetivo e as formações objetivas. Essa é a problemática que está por trás da abordagem simmeliana da reificação, ao invés das origens do fetichismo da mercadoria, como na análise de Marx.<sup>85</sup>

3. Voltando à teoria da cultura, esta parece representar o passo mais rápido para se afirmar a presença de uma teoria da alienação no pensamento de Simmel. A tragédia imanente que Simmel vê na cultura reside aí precisamente na necessidade da vida em exteriorizar-se em formas que acabam por se autonomizar e se opor aos sujeitos (portadores da vida). Como explica Gabriel Cohn: “as formas, enquanto objetivações significativas da existência, destacam-se dela, ganham vida própria e passam a impor-se aos homens. Trata-se explicitamente de uma generalização da ideia marxista do fetichismo da mercadoria.”<sup>86</sup> — ele refere-se aqui à seguinte passagem:

Essa qualidade específica dos conteúdos da cultura — que, até agora, vale para os [conteúdos da cultura] singulares e como que isolados — é o fundamento metafísico da autonomia fatídica com a qual o reino dos produtos da cultura cresce e cresce como se uma necessidade lógica interna fosse fazendo brotar um ramo após o outro, frequentemente sem qualquer relação com a vontade e a personalidade dos produtores e como que não afetado pela questão de quantos sujeitos em geral, e em que medida de profundidade e completude, o absorvem e fornecem seu significado cultural. O “caráter fetichista” que Marx atribui aos objetos econômicos na época da produção de mercadorias é apenas um caso modificado, especial, desse destino geral de nossos conteúdos culturais.<sup>87</sup>

É importante ter em vista aqui a crítica que o Lukács “mais marxista” da década de 1950 dirigirá precisamente a essa formulação:

O “aprofundamento” do materialismo histórico<sup>88</sup> consiste, pois, na subsunção de seus resultados sob um quadro conceitual da filosofia

85. David P. Frisby. “Introduction to the Translation”. In: Georg Simmel. *The Philosophy of Money*. Ed. por David P. Frisby. Trad. por David P. Frisby e Tom Bottomore. 3rd. enl. London e New York: Routledge, 2004, p. 35.

86. Gabriel Cohn. “Simmel e a depuração das formas”. In: *Crítica e resignação. Fundamentos da sociologia de Max Weber*. São paulo: T.A. Queiroz, 1979, p. 39.

87. BgTrK, p. 217.

88. Lukács refere-se à proposta presente no Prefácio da *Filosofia do dinheiro* de “construir um andar inferior ao materialismo histórico”. Cf. PHG, p. 13.

da vida, que, neste caso, se manifesta como o antagonismo insolúvel entre a subjetividade e os produtos da cultura, entre a alma e o espírito. E nesse antagonismo reside, segundo Simmel, a verdadeira tragédia da cultura.<sup>89</sup>

Comparece nessa formulação da tragédia da cultura aspectos suficientes para propor tratar-se de uma teoria da alienação: *exteriorização* (da alma subjetiva em formas objetivas), *reificação* (a autonomização das formas) e o *estranhamento* (num primeiro nível, aquele decorrente da autonomização das formas e, num segundo, o da alma que é incapaz ou é impedida de ressubjetivar os conteúdos por ela exteriorizados).

---

89. Lukács, *El asalto a la razón*, op. cit., p. 367.



## APÊNDICE A—NOTA BIOGRÁFICA

Recorrente ao ponto de tornar-se lugar comum, na bibliografia especializada sobre Simmel é comum começar narrando sua biografia a partir do lugar de seu nascimento: o ponto de cruzamento entre as ruas de maior movimento daquela Berlim de 1º de março de 1858, uma das esquinas onde encontravam-se a Leipziger- e a Ludwigstraße, no “coração de Berlim”, como ele mesmo dizia.<sup>1</sup> Tamanha importância dada a um fato aparente banal por parte de seus biógrafos não é gratuita: de todas as suas contribuições, talvez as mais reconhecidas e lembradas sejam aquelas sobre a relação entre a metrópole e a modernidade. Mas sua preocupação com o efeito psicológico das grandes cidades — imortalizada em seu clássico “As grandes cidades e a vida do espírito”<sup>2</sup> — não é a causa, mas efeito de sua própria relação

1. Cf. as memórias do filho H. Simmel, “Auszüge aus den Lebenserinnerungen”, op. cit., pp. 247-248; a citação é recorrente — está presente, por exemplo, em Lewis A. Coser. “Introduction”. In: *Georg Simmel*. Ed. por Lewis A. Coser. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1965, p. 1; Lewis A. Coser. *Masters of Sociological Thought. Ideas in Historical and Social Context*. 2nd. New York: Harcourt, Brace e Jovanovich, 1977, p. 194; Heinz Stecher. “Dinheiro: a solidez do efêmero”. In: *Caderno CRH* 22 (jan. de 1995), p. 181; Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, op. cit., p. 31; Jostein Berliain. “Presentación”. In: REIS. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 89 (2000), p. 10; David P. Frisby. *Georg Simmel*. London; New York: Routledge, 2002, p. 8; Cantó Milà, *A sociological Theory of Value*, op. cit., p. 27; Jan Lin e Christopher Mele. “Georg Simmel: The Metropolis and Mental Life — Editor’s introduction”. In: *The Urban Sociology Reader*. Ed. por Jan Lin e Christopher Mele. London; New York: Routledge, 2005, p. 3; Olli Pyyhtinen. “Bringing the Social Alive. Essays on Georg Simmel’s Social Theory”. Tese de doutorado. Turku, Finlândia: Turun Yliopisto [Universidade de Turku], 2008, p. 48; isso para citar poucos. A referência mais antiga, provavelmente, é Nicholas J. Spykman. *The social theory of Georg Simmel*. Chicago: University of Chicago Press, 1925; este último tinha como fonte biográfica a já então viúva Gertrud Simmel, segundo Kurt H. Wolff. “Introduction”. In: *The sociology of Georg Simmel*. Ed. Kurt H. Wolff. Glencoe: The Free Press, 1950, p. xliii, nota 3; sobre a relação do pensamento de Simmel com Berlim, cf. o tópico “A cidade, grande e moderna” em Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, op. cit., pp. 311-340.
2. G. Simmel, “Die Großstädte und das Geistesleben”, op. cit.; originalmente publicado em idem, “Die Großstädte und das Geistesleben”, op. cit.; constam uma tradução brasileira: idem, “As grandes cidades e a vida do espírito (1903)”, op. cit.; uma portuguesa: idem, “As grandes cidades e a vida do espírito”, op. cit.; e uma tradução brasileira anterior, traduzida, contudo, da edição inglesa: idem, “A Metrópole e a Vida Mental”, op. cit.

com a metrópole.

O vínculo de Simmel com Berlin e sua localização dentro dela durante o período de sua expansão mais rápida, assim como a importância disso para sua própria obra, podem ser prontamente documentados. Margarete Susman — uma de suas alunas — aponta o fato de que “a Berlim metropolitana, vívida, incansável, da esquina da Leipziger— com a Friedrichstrasse foi decisiva para sua vida e pensamento.” Seu amigo Karl Joël argumentou que a *Filosofia do Dinheiro* de Simmel, a qual “ouvira o tom mais íntimo da vida moderna”, “só podia ter sido escrita naquela época e em Berlim.” O próprio Simmel afirmava que a “realização específica que alcancei nessas décadas está indubitavelmente vinculada com o *milieu* berlinense.”<sup>3</sup>

O menino Georg era o caçula, com seis irmãs, do casal Flora e Eduard Simmel, ambos de origem judaica convertida ao cristianismo. Seu avô paterno, Isaak Simmel, nasceu na aldeia judaica de Dyhernfurth (hoje Brzeg Dolny, na Polônia), na Silésia, tendo se estabelecido posteriormente em Breslau, onde recebeu o título de cidadão. Ali nasceu Eduard Simmel em 1810, o qual, em alguma de suas viagens a Paris entre 1830 e 1835, batizou-se católico (adotando o nome de Eduard Maria Simmel) — diferentemente de sua esposa, Flora Bodstein, que se havia convertido ao protestantismo.<sup>4</sup> A família mudou-se para Berlim em 1838, onde Eduard Simmel foi fundador da conhecida marca de chocolates “Felix und Sarotti”. Com a morte do pai em 1874, o jovem Simmel ficou sob a tutela de Julius Friedländer, amigo da família e um dos proprietários de uma importante editora de música (a “C. F. Peters”).

Aos 18 anos, em 1876, Simmel prestou os exames de qualificação para ingressar na Universidade,<sup>5</sup> onde começou seus estudos do semestre de verão. Determinado, ao final do

3. David Frisby. “Georg Simmel: Modernity as an Eternal Present”. In: *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*. Cambridge: The MIT Press, 1988. Cap. 2, pp. 69-70.
4. Essa informação aparece em várias das referências já citadas, mas todas parecem basear-se no relato do filho de Simmel, em H. Simmel, “Auszüge aus den Lebenserinnerungen”, op. cit., p. 247; a relação de Simmel com o judaísmo aparece bem trabalhada no tópico “‘Jude’, entre a ‘emancipação’ e a ‘assimilação’” Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, op. cit., pp. 535-567.
5. O chamado *Abitur*, exame regulamentado como curso normal de ingresso na universidade a partir de 1812 (mas já em uso mais ou menos corrente anteriormente, embora não oficial), aplicado pelas instituições de ensino secundário que incluíam em seus currículos cursos de latim e grego — os chamados *Gymnasium*, que preparavam estudantes para as profissões liberais e ciências humanas (em oposição às *Realschulen*, de formação mais direcionada a posições técnicas no comércio e indústria), cujo currículo tornara-se “um pré-requisito para muitos cargos oficiais importantes e uma medida convencional de cultivo.” Cf. Fritz K. Ringer. *The decline of the German mandarins. The German academic community, 1890–1933*. Hanover e London: Wesleyan University Press, 1990, pp. 24 et seq.



curso escolar, a formar-se em direito e seguir uma carreira de advogado, ao ingressar na Universidade de Berlim<sup>6</sup> decidira formar-se em história (ele interessava-se sobretudo pela epigrafia). No segundo semestre de curso, “sem saber bem como”, o jovem estudante vira-se mergulhado no estudo da filosofia.<sup>7</sup> Foram seus professores na época: Theodor Mommsen, Johann Droysen, Moritz Lazarus, Adolf Bastian, Eduard Zeller e Herman Grimm, entre outros.<sup>8</sup> Hans Simmel relata que além da filosofia, Simmel se interessava pela história da arte e aproximou-se na época, inclusive pessoalmente, de Herman Grimm (filho de Wilhelm Grimm); além disso, Simmel considerava Steinthal e Lazarus os professores mais importante de sua época de estudante.<sup>9</sup>

Em 1880, Simmel apresentou uma tese sobre etnologia da música, intitulada *Estudos*

- 
6. Questionado sobre a possibilidade de escolher outra universidade que não a de Berlim, relata o filho que Simmel respondeu: “à minha mãe daria na mesma dizer que eu me tornaria um missionário com os botocudos e que queria estudar fora.” O filho completa que Simmel jamais foi capaz de falar com amargura desses constrangimentos familiares. Cf. H. Simmel, “Auszüge aus den Lebenserinnerungen”, op. cit., p. 249.
  7. A fala é, supostamente, do próprio Georg Simmel, citada por *ibid.*, p. 249.
  8. Cf. Cantó Milà, *A sociological Theory of Value*, op. cit., p. 27; consta uma lista mais detalhada em Evaristo de Moraes Filho. “Introdução. Formalismo sociológico e teoria do conflito”. In: *Georg Simmel: Sociologia*. Ed. por Evaristo de Moraes Filho. São Paulo: Ática, 1983, p. 8, que inclui, além dos já citados, Heinrich von Sybel, Heinrich von Treitschke, Hajim (ou Heymann, ou Hermann) Steinthal e Friedrich Harms; cumpre dizer, contudo, que o texto apresenta algumas imprecisões (como a data da morte, por exemplo, ou a informação de que a esposa não lhe deu filhos). Simmel teve um casal de filhos, um no casamento com Gertrud Simmel (nascida Kinel), Hans Eugen Simmel, e um fora dele, com Gertrud Kantorowicz (que lhe serviu de assistente por algum tempo e para a qual Simmel deixou um caderno de aforismos), Maria Angela. Hans (1891–1943) vinha sendo investigado desde 1933 por algumas considerações críticas ao regime nazista e, denunciado por um paciente (ele era médico), ficou preso por um tempo perto de Gera, onde a família vivia. Imediatamente após a chamada *Kristallnacht*, em 9 de novembro de 1938, foi mantido preso em Dachau, sendo libertado em 13 de dezembro do mesmo ano, provavelmente graças aos esforços da esposa. Emigrou para a Suíça em 1939 e para os EUA em 1940, onde faleceu de tuberculose três anos depois. Cf. Dirk Käsler. *Sociological adventures. Earle Edward Eubank’s visits with European sociologists*. Transaction Publishers, 1991, 178ss; Maria Angela, batizada Bolzano, nasceu em 1907 em Bolonha; o pai nunca quis conhecê-la. A mãe assumiu a criação da menina em 1922, após a morte de Simmel; em 1933, Angela converteu-se ao judaísmo e rebatizou-se Channah Kantorowicz (o fato coincide com o começo do interesse da mãe por hebreu); em 1944, faleceu num acidente, na Palestina. Cf. Richard Swedberg e Wendelin Reich. “Georg Simmel’s Aphorisms”. In: *Theory, Culture & Society* 27.1 (jan. de 2010), pp. 45–46, nota 4; Gertrud Kantorowicz (1876–1945) aparentemente se dedicou a ajudar fugitivos do regime nazista na década de 1930 e morreu de meningite no gueto de Theresienstadt, na República Tcheca, para onde foi deportada após uma tentativa de fuga aos 65 anos de idade. Cf. Robert E. Lerner. “The Secret Germany of Gertrud Kantorowicz”. In: *A Poet’s Reich. Politics and Culture in the George Circle*. Ed. por Melissa S. Lane e Martin A. Ruehl. Camden House, 2011.
  9. H. Simmel, “Auszüge aus den Lebenserinnerungen”, op. cit., p. 249; Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, op. cit., p. 137, nota 8; Cantó Milà, *A sociological Theory of Value*, op. cit., pp. 56 et seq.; cf. ainda nota 9 à p. 25 abaixo.

*psicológicos e etnográficos sobre música*, a qual foi rejeitada. Um dos membros da banca, Helmholtz, “concluiu, em relação àquele estudo, que ‘nós prestaríamos a ele um grande serviço se não o encorajássemos mais nessa direção.’”<sup>10</sup> Mesmo assim, Simmel doutorou-se com um ensaio intitulado *Descrição e avaliação das várias visões de Kant sobre a natureza da matéria*, que havia ganhado um prêmio no ano anterior. Em 1885, com um estudo mais aprofundado do mesmo tema, intitulado *A natureza da matéria segundo a monadologia física de Kant* e sendo aprovado na aula pública obrigatória, Simmel conquistou a habilitação (*venia legendi*) que lhe permitia lecionar como *Privatdozent* na Universidade de Berlim.<sup>11</sup> Como tema secundário de seu doutoramento, Simmel escolheu o italiano antigo, lidando especialmente com Petrarca.

No final da década de 1890, Simmel dava suas aulas no maior auditório da Universidade de Berlim. Apesar do imenso volume de publicações (e de publicações de envergadura) — *Sobre a Diferenciação Social* é de 1890; a primeira edição de *Problemas da Filosofia da História*, de 1892; a volumosa *Introdução à Ciência Moral* teve seus dois tomos publicados em 1892 e 1893 e a *Filosofia do Dinheiro* data de 1900. Além disso, cerca de 30 artigos e ensaios (sem contar os publicados sob pseudônimos) foram publicados no período —, suas tentativas de conseguir um cargo de professor associado não tiveram sucesso até 1901 — diferentemente, por exemplo, de Max Weber (1864–1920), que conseguiu um cargo de professor associado (*außerordentlicher Professor*) relativamente cedo em sua carreira (em 1893, aos 30 anos de idade, em Berlim, apenas dois anos após a obtenção de sua *venia legendi*),

10. D. P. Frisby, *Georg Simmel*, op. cit., p. 10.

11. Uma boa explicação dessa estrutura acadêmica encontra-se em Ringer, *The decline of the German mandarins*, op. cit., pp. 35–36: “Os três níveis acadêmicos principais eram aqueles de professor catedrático [*full professor*] (*ordentlicher Professor, Ordinarius*), professor associado [*associate professor*] (*ausserordentlicher Professor, Extraordinarius*) e o instrutor [*instructor*] (*Privatdozent*). Professores associados e catedráticos, como a maioria dos professores de escolas secundárias, eram oficiais assalariados do governo. [...] Instrutores não eram oficiais e não recebiam salários regulares. Ao menos em teoria, sua posição implicava não mais que um certo credenciamento acadêmico e o direito de dar aulas privadas em troca de taxas pagas pelos seus alunos. Ao longo do século XIX, as posições de instrutor eram cada vez mais reservadas para candidatos a pós-doutorandos que haviam conquistado a *venia legendi* a partir de uma segunda dissertação.” (A segunda tese, mais uma aula pública, é que conferia a *venia legendi*.)

tornando-se professor catedrático (*ordentlicher Professor*) no ano seguinte, em Freiburg, e conseguindo posteriormente a mesma posição em Heidelberg (em 1896, aos 32 anos), cargo que só exerceu até 1898, quando sofreu de uma depressão profunda que resultou em seu pedido de exoneração (ele voltou à docência só em 1918, em Munich, dois anos antes de sua morte por pneumonia).<sup>12</sup>

Simmel precisava conquistar antes a simpatia dos seu pares para que a Faculdade de Filosofia solicitasse ao Ministério da Educação sua promoção — o que ele conseguiu em 1898, sem ter, contudo, uma resposta positiva do Ministério. A carta de recomendação da faculdade, assinada por Wilhelm Dilthey, Friedrich Paulsen, Gustav Schmoller, Adolf Wagner e outros, afirmava:

Seu ponto de vista é da teoria da evolução de Spencer. A tarefa a que se propôs *na chamada sociologia* reside, em particular, na análise das formas sociológicas, processos e estruturas dominantes que são produzidos e efetivos na sociedade. Nesse respeito, seus esforços são similares àqueles da *Völkerpsychologie*. Ele persegue a efetividade do princípio de economia de forças na esfera psicológica, analisa o processo de diferenciação social psicologicamente, lida com o aspecto psicológico de fatos sociais tais como a concorrência ou o dinheiro.<sup>13</sup>

A aprovação do ministério só viria em 1900, sendo-lhe conferido o título de *Extraordinarius* no ano seguinte — a solicitação encaminhada ao Ministério desta vez era ainda mais cuidadosa com respeito à sociologia:

Sua área de estudo, como nenhuma outra, é certamente um antro de pseudo-ciência (*ein Tummelplatz der Halbwissenschaft*). Mas precisamente porque o Dr. Simmel extraiu um nexo de investigações úteis do indeterminado

- 
12. Cf. Fritz K. Ringer. "Introduction". In: *Max Weber. An Intellectual Biography*. Chicago e London: The Chicago University Press, 2004; o próprio Weber imputava seu rápido sucesso acadêmico ao que considerava "um traço essencial da carreira acadêmica" alemã da época: "é simplesmente obra do acaso que um *Privatdozent* ou um assistente alguma vez seja bem sucedido em se tornar professor." Max Weber. "A ciência como vocação (partes II e III) — 1919". In: *Metodologia das ciências sociais*. Ed. por Johannes Winckelmann. Trad. por Augustin Wernet. Com pref. de Maurício Tragtenberg. Vol. 2. Campinas: Ed. Univ. Estadual de Campinas, 1995, p. 433.
13. Citada em Michael Landmann. "Bausteine zur Biographie". In: *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographien: Zu seinen 100. Geburtstag am 1. März 1958*. Ed. por Kurt Gassen e Michael Landmann. Berlin: Duncker & Humblot, 1958, pp. 22-23; apud D. P. Frisby, *Georg Simmel*, op. cit., p. 15 (grifo de Frisby).

conceito coletivo de sociologia e trabalhou-o com exatidão científica, ele distinguiu-se dos demais sociólogos.<sup>14</sup>

Os quinze anos que separaram sua habilitação da obtenção de um cargo de professor foram seguidos de treze anos de espera para a obtenção de uma cátedra. Em 1908, ele tenta conseguir uma cadeira vaga em Heidelberg, munido de uma elogiosa carta de recomendação da Faculdade de Filosofia em Berlim, novamente sem sucesso. A cadeira permaneceu vazia por um ano até ser oferecida a Ernst Troeltsch.<sup>15</sup> Na ocasião, Dietrich Schäfer, antigo professor em Heidelberg e então em Berlim, fora consultado pelo Ministro de Baden. Seu parecer fora o seguinte:

Se o Professor Simmel é batizado ou não eu não sei e também não quis inquirir. Ele é, contudo, israelita da cabeça aos pés, em sua aparência externa, em suas maneiras e em seu modo de ser espiritual. Possivelmente isso prejudicou a sua ascensão aqui e a sua nomeação para outros lugares (ele parece ter sido temporariamente cogitado em Viena); mas não é necessário recorrer a isso como explicação. Pois seus préstimos e êxitos acadêmicos e literários são extremamente limitados e restritos. [...] Simmel deve sua fama principalmente por sua atividade “sociológica”. É devido a ela que foi requerida a sua nomeação como professor, principalmente devido à intervenção de Schmoller, que está sempre pronto para inovações. Mas na minha opinião a sociologia ainda tem de lutar muito pelo seu *status* de ciência. Querer colocar a “sociedade” como órgão normativo da vida em comum dos homens, no lugar do Estado e da Igreja, é na minha opinião um erro funesto. Legitimar oficialmente esta orientação, ainda mais em uma universidade como Heidelberg, que tem importância tanto para o estado de Baden como para o Reich alemão, não me parece correto, ainda mais por meio de uma personalidade que exerce sua influência mais através de suas maneiras espirituosas e exageradas do que através de um pensamento coerente e intenso.<sup>16</sup>

É importante notar que, já ao final da década de 1890, Simmel afirmava não ter mais tanto interesse em sociologia, relatando a Heinrich Rickert que sentia como “uma obrigação que não me é muito simpática mas inevitável”<sup>17</sup> a publicação de sua *Sociologia: Investigações sobre*

14. Citada em Landmann, “Bausteine zur Biographie”, op. cit., p. 24; apud D. P. Frisby, *Georg Simmel*, op. cit., p. 15.

15. Idem, *Georg Simmel*, op. cit., p. 18.

16. Carta de Dietrich Schäfer a Franz Böhm reproduzida em Gassen e Landmann, *Buch des Dankes an Georg Simmel*, op. cit., pp. 26-7; apud Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, op. cit., pp. 559-561.

17. Carta de Simmel a Rickert de 28 mai. 1901 citada em Gassen e Landmann, *Buch des Dankes an Georg Simmel*, op. cit., p. 100; apud Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, op. cit., p. 528; ver também D. P. Frisby, *Georg Simmel*, op. cit., p. 17.

as formas de sociação, que estava preparando (e que fora publicada em 1908). Vale dizer, ainda, que Simmel continuou encarando essa “obrigação”, tanto em sua carreira docente — durante a qual, entre 1886 e o semestre de inverno de 1917–1918, ano de sua morte, lecionou ininterruptamente cursos de “sociologia” (quer explicitamente ou sob a forma de “psicologia social”, “filosofia social”, ou “ciência moral”),<sup>18</sup> quanto em suas publicações, como o demonstra a publicação da chamada “Pequena Sociologia”, as *Questões fundamentais de sociologia*, de 1917.<sup>19</sup>

Ainda assim, Simmel foi um dos fundadores da Sociedade alemã de sociologia (*Deutsche Gesellschaft für Soziologie*), criada em 3 de janeiro de 1909 — o primeiro presidente fora Ferdinand Tönnies, com Georg Simmel e Werner Sombart como conselho diretor e Max Weber como tesoureiro.<sup>20</sup> Em dezembro, em carta a M. Weber, ele explica os motivos da recusa da Presidência da Associação: “nem meu tempo, nem minha inclinação ou meu conhecimento são suficientes a ponto de fazer-lhe [ao cargo] justiça.”<sup>21</sup> Quando da organização do primeiro congresso alemão de sociologia, Simmel se opõe à proposta de realizá-lo em Berlim, afirmando que a Universidade de Berlim era hostil à sociologia e não veria o evento com bons olhos. O congresso ocorreu em Frankfurt am Main, com o tema “caminhos e objetivos da sociologia”, entre 19 e 22 de outubro de 1910. Simmel fez a abertura com uma conferência sobre a “sociologia da sociabilidade”, que mais tarde seria incorporada às suas *Questões fundamentais da sociologia*.<sup>22</sup>

No mesmo ano de 1910, Simmel recebe uma oferta para ocupar uma cadeira em Greifswald,

18. Como demonstra uma lista dos cursos compilada por Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, op. cit., pp. 523-524.

19. G. Simmel, *Questões fundamentais da sociologia*, op. cit.

20. Cf. Wolfgang Glatzer. *Deutsche Gesellschaft für Soziologie (DGS). Die akademische soziologische Vereinigung seit 1909*; cf. também Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, op. cit., p. 524.

21. Carta de Simmel a M. Weber de 15 dez. 1909, citada em Gassen e Landmann, *Buch des Dankes an Georg Simmel*, op. cit., pp. 129-30; apud D. P. Frisby, *Georg Simmel*, op. cit., p. 19.

22. Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, op. cit., pp. 524-525; dessa obra consta uma tradução brasileira, G. Simmel, *Questões fundamentais da sociologia*, op. cit., em que o texto aparece com o título “A sociabilidade”, entre as pp. 59–82.

a 250km de Berlim, a qual recusa.<sup>23</sup> Recebe, no ano seguinte, um título de doutor *honoris causa* da Universidade de Freiburg, por seu trabalho “como fundador da ciência da sociologia” e por sua pesquisa sobre a “filosofia do dinheiro”<sup>24</sup> Nesse mesmo ano de 1911, a primeira edição de 10.000 exemplares de seu livro *Cultura filosófica: ensaios reunidos* esgotou em seis semanas.<sup>25</sup>

Em 1914, enfim, já aos 56 anos de idade, Simmel consegue uma cadeira de filosofia na Universidade de Straßburg— a contragosto: “se eu aceitá-la não será com o coração leve, pois a influência em favor de nossa cultura filosófica que eu posso exercer em Berlim não será alcançada tão facilmente em nenhum outro lugar.”<sup>26</sup> Sua insatisfação não diminui depois de ocupar o posto, tanto que ele tenta uma transferência, já em 1915, para Heidelberg (que tinha duas vagas abertas), novamente sem sucesso.

Ao final do primeiro semestre de verão em Straßburg, Simmel declarava-se completamente a favor da Guerra. Aliada à sua produção intelectual (que manteve-se aquecida no período), essa dedicação serviu para afastar, agora não apenas especialmente como também intelectualmente, muitos de seus discípulos, como o jovem Georg Lukács e Ernst Bloch, além de que “teve o efeito”, diz Simmel, “de envelhecer-me o dobro ou triplo do normal.”<sup>27</sup> Morreu de câncer de fígado, seis meses depois, em 26 de setembro de 1918, aos 60 anos de idade

---

23. D. P. Frisby, *Georg Simmel*, op. cit., p. 19.

24. *Ibid.*, p. 19. Talvez não seja exagero perceber o dedo de Max Weber aqui (fora em Freiburg sua primeira cátedra).

25. *Idem*, *Georg Simmel*, op. cit., p. 19; *Problemas Fundamentais da Filosofia* teve sucesso semelhante: em 14 dias, o editor relata a Simmel ter vendido cerca de 8.500 dos 10.000 exemplares e planeja uma segunda edição; Simmel depois relata a Husserl ter vendido cerca de 13.000 exemplares em 10 semanas. Cf. Rüdiger Kramme e Otthein Rammstedt. “Editorischer Bericht”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 14: *Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur*. Ed. por Rüdiger Kramme e Otthein Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, pp. 468.417.

26. Carta a Adolf von Harnack, de 3 jan. 1914, citada em Gassen e Landmann, *Buch des Dankes an Georg Simmel*, op. cit., p. 82; apud D. P. Frisby, *Georg Simmel*, op. cit., p. 19.

27. Carta a Hermann Keyserling, de 25 mar. 1918 citada em D. P. Frisby, *Georg Simmel*, op. cit., p. 20.

## ANEXO A—“DA ESSÊNCIA DA CULTURA” (1908)<sup>1</sup>

O conceito de natureza cerca-se de uma confusão, através da qual pode acontecer de se falar, na época da empiria exata e do ideal de conhecimento matemático da “natureza”, de uma força uniforme que “produz” os fenômenos isolados, a qual seja o “verdadeiramente incondicionado”, cujas leis “obrigam” o próprio cumprimento. O conceito de natureza surgiu em muitos casos no papel místico-mitológico do conceito primevo de Deus. Esse abuso parece-me fundamentar-se em que a natureza vale (*gilt*) como um ser (*Wesen*) absoluto, ao invés de uma *categoria* sob a qual os conteúdos do ser (*Sein*) são vistos e ordenados; assim como esses conteúdos formam um domínio da natureza, formam também um domínio da arte, da religião, da sistemática conceitual. Partindo dos conceitos dominantes, atingem-se certos aspectos dos fenômenos, certas possibilidades de ordená-los em uma série unívoca, e o conceito natureza — composto de elementos de causalidade, substâncias, energias e formas de tempo e espaço — é apenas um desses conceitos; assim, ele deve ser compreendido em sua essência unívoca apenas em oposição ou em relação aos outros conceitos que formam, da mesma matéria, aqueles outros complexos, de cuja totalidade a circunscrição de nossa vida se apropria e vivencia certamente apenas partes fragmentadas e variáveis. Agora, o fato

1. Traduzido de Georg Simmel. “Vom Wesen der Kultur”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 8: *Aufsätze und Abhandlungen 1901 bis 1908 — Band ii*. Ed. por Alessandro Cavalli e Volkhard Krech. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, pp. 363–373 Originalmente publicado em *Österreichische Rundschau*. Ano 15, n. 1 (1 abr. 1908), pp. 36–42. Encontra-se uma tradução parcial em inglês como Georg Simmel. “On the Essence of Culture”. In: *Simmel on Culture: Selected Writings*. Ed. por David Frisby e Mike Featherstone. Trad. por D.E. Jenkinson. London e Nottingham: SAGE e Theory, Culture & Society, 2000, pp. 40–45. Tradução nossa. Alguns termos do original foram mantidos entre parênteses, e os acréscimos entre colchetes são nossos.

de que cada um de tais complexos é apenas uma abordagem (*Betrachtungsweise*) e arranjo (*Formierung*) dos conteúdos idênticos, ou um recorte desses conteúdos, mas não um ser determinado (*Dasein*) absoluto que os monopoliza para si, é recíproco com o fato de que cada um encontra seu sentido específico e seus limites legais (*Rechtsgrenzen*) só na relação com um outro, isto é, só quando se supõe o mesmo conteúdo de uma ou de outra categoria é que se ilumina o significado (*Bedeutung*) desse mesmo conteúdo indubitavelmente. Desse modo, demonstra-se a pluralidade de conceitos que o conceito da natureza cobre. Se uma religião fala da natureza como obra do demônio e lugar da impureza por confrontar, aqui, a ideia de um reino divino, essa natureza é algo completamente diferente do que a natureza que um artista moderno celebra como a epítome de seu valor, porque ele opõe a ela algumas formas artísticas dependentes de ideias arbitrariamente preconcebidas. A natureza que Kant designou como nosso mundo de representação, como o produto de nossa mente e nosso entendimento é claramente algo totalmente diferente do que a natureza que a ética estabelece quer como aquilo que deve ser superado em nós ou como o ideal que deve prover as linhas mestras de nossa ação. E uma nova função dela revela-se quando se lhe opõe a categoria de cultura, cujo significado também por sua vez só se desdobra nessa oposição.

Toda série de eventos que emerge da atividade humana pode ser vista como natureza, isto é, como um determinado desenvolvimento causal em que cada estágio atual deve ser compreensível a partir da combinação e das forças dinâmicas da situação precedente. Neste sentido também não é preciso fazer qualquer distinção entre natureza e história em vista de que aquilo que denominamos história, considerada puramente enquanto sequência de eventos, aparece na combinação natural dos eventos mundiais e seu reconhecimento causal. Mas tão logo qualquer dos conteúdos destas séries recai sob o conceito de cultura, desloca-se o conceito de natureza para um significado mais fechado e, por assim dizer, local. O desenvolvimento “natural” da série, então, vai só até certo ponto, onde é substituído pelo cultural. A pereira silvestre gera apenas frutos duros e amargos. Com isso o desenvolvimento



ao qual ela pode chegar em seu crescimento selvagem chega ao fim. Neste ponto intervém a vontade e o intelecto humanos e a árvore é levada por todo tipo de influências a produzir a pera comestível, isto é, é “cultivada”. Não pensamos menos do desenvolvimento da humanidade que, através da organização físico-psíquica, da hereditariedade e da adaptação, alcançou determinadas formas e conteúdos de existência nos quais processos teleológicos são postos de forma a guiar as energias previamente encontradas a um estado elevado a princípio negado às suas possibilidades de desenvolvimento previamente existentes. O ponto em que ocorre essa substituição das forças de desenvolvimento marca o limite entre o estado de natureza e o de cultura. Mas, como também este último deve ser derivado causalmente de suas condições “naturais”, aparece, primeiro, que natureza e cultura são apenas duas abordagens distintas do mesmo fenômeno; segundo, que a natureza aparece aqui em dois sentidos distintos: primeiro, como o complexo universal (*allumfassende*) de fenômenos relacionados em sucessividade causal; e também como uma fase do desenvolvimento de um sujeito — nomeadamente aquela em que desenvolvem-se nele mesmo impulsos (*Triebkräfte*) subjacentes e que termina quando uma vontade inteligente possuidora de *meios* assimila essas forças e, com elas, guia o sujeito a um estado que ele, deixado sozinho, não poderia alcançar.

Se no entanto o conceito de cultura assim parece coincidir em geral com o de atividade teleológica humana (*menschlichen Zwecktätigkeit*), faz-se necessária, aqui, uma restrição que apresente apenas sua essência específica. Se um escolar passa a perna num outro de forma a derrubá-lo e fazer rir aos colegas, essa certamente é uma ação eminentemente teleológica, uma exploração de eventos naturais através do intelecto e da vontade. Mas isso não recairá sob o ponto de vista da cultura (*Gesichtspunkt der Kultur*). Assim, sua aplicação reside ainda numa série de condições — se se quiser: em efeito inconscientemente —, que só resultam de uma análise não inteiramente evidente.

Cultivo (*Kultivierung*) pressupõe que algo exista, antes de sua ocorrência, em um estado

não-cultivado — daí, em estado “de natureza”. Pressupõe ainda que a subsequente modificação desse sujeito esteja latente *em suas relações estruturais ou impulsos (Triebkräfte)*, mesmo que ele não as possa realizar por si mesmo, mas apenas através da cultura. O cultivo guia seu objeto à perfeição que lhe é predeterminada nas tendências próprias e profundamente enraizadas de sua essência (*Wesens*). Parece-nos que a pereira cultiva a si mesma porque o trabalho do jardineiro desenvolve, por fim, apenas as possibilidades dormentes na forma natural da planta orgânica, trazendo-a à plena evolução de sua própria natureza. Se, ao invés disso, um tronco é elaborado em um mastro, também este é certamente um trabalho cultural, mas não um “cultivo” do tronco, pois a forma que lhe é designada pelo trabalho do construtor naval não reside em suas próprias tendências essenciais (*Wesenstendenz*), mas lhe é adicionada puramente do exterior por um sistema de finalidades que é estranho à própria planta. Assim, todo cultivo é, se nos atermos ao sentido reminiscente da palavra, não apenas o desenvolvimento de uma essência (*Wesen*) além do nível formal (*Formstufe*) atingível por processos meramente naturais, mas também desenvolvimento na direção de um núcleo originário, perfeição dessa essência (*Wesen*) como que segundo a norma de seu próprio sentido, de seus mais profundos impulsos; mas essa perfeição não é alcançável no estado que denominamos natural e que consiste no desdobramento puramente causal das energias inerentes à essência (*Wesen*); pelo contrário, ela surge através de sua interação com as novas intervenções teleológicas, as quais, contudo, ocorrem em todas as direções potenciais da própria essência (*Wesen*) e são chamadas, nesse sentido, *sua* cultura. Segue que, estritamente falando, só o homem é o verdadeiro objeto (*Gegenstand*) da cultura, pois ele é o único ser (*Wesen*) conhecido por nós no qual reside desde o princípio uma demanda por perfeição; suas “possibilidades” não são apenas o simples estado de forças de tensão latentes ou as reflexões e os acréscimos ideais de um espectador — como as “possibilidades” imanentes da pereira doméstica na silvestre —, mas elas possuem já como que uma linguagem. Aquilo para o que a alma pode evoluir, em geral já reside nela, nos respectivos estágios, como algo urgente, como

linhas invisíveis nela desenhadas; e já é uma tendência positiva mesmo se seus conteúdos se realizam frequentemente de forma indistinta e fragmentaria. O dever e o poder de toda a evolução são indissociavelmente vinculados ao ser (*Sein*) da alma humana. Só ela contém as possibilidades de evolução cujos objetivos residem exclusivamente na teleologia de sua própria essência (*Wesen*) — só que ela também não pode atingir esses objetivos através do mero crescimento que lhe é interior, mas a partir de certo ponto é necessária uma técnica, um método volitivo. Assim, ao falarmos do “cultivo” de organismos inferiores, plantas e animais — o uso desse conceito não permite sua aplicação a seres (*Wesen*) não-orgânicos —, essa é certamente apenas uma transferência da analogia que, de algum modo, existe entre o homem e os outros organismos; pois mesmo se o estado a que a cultura guia esses seres (*Wesen*) desenvolve-se em sua própria organização e é trazido unicamente por meio de suas próprias forças, ele não o é [cultivado] no sentido específico da existência delas, não é determinado em seu estágio natural como um tipo de atividade, como a perfeição que a alma humana pode alcançar.

Agora, entretanto, faz-se necessário um novo estreitamento do conceito. Se a cultura é uma perfeição do homem, de forma alguma toda perfeição dele é já cultura. Ao contrário, há desenvolvimentos que a alma executa puramente de dentro para fora, como uma relação com forças transcendentais ou em relacionamentos imediatamente éticos, eróticos ou sugestivos com outras pessoas, e que escapam ao escopo do conceito de cultura. A exaltação religiosa, a autodedicação ética, a estrita preservação da personalidade para um *seu* único modo de existência e tarefa — todos são valores que a alma obtém através dos instintos de uma genialidade ou do trabalho sobre si mesma. Eles podem perfeitamente satisfazer aquele conceito: mas só se com isso as predisposições da pessoa desenvolverem-se do estado, por assim dizer, natural até um pico que segue na direção mais específica da pessoa e sua ideia, para o qual só a intervenção das mais elevadas forças espirituais pode guiar. Acrescente-se a isso, ainda, que o homem em tal desenvolvimento pressupõe *algo que*

*Ihe é externo.* Certamente, refinamento (*Kultiviertheit*) é um estado da alma; contudo, é um tal estado que só pode ser alcançado pelo uso apropriado de *objetos* formados. Essa exterioridade e objetividade precisam ser entendidas não só num sentido espacial. As formas de conduta — tais como a delicadeza do gosto que se revela em julgamentos, a formação do tato moral que faz do indivíduo um membro aceitável da sociedade — são formações de cultura (*Kulturformationen*) que levam a perfeição do indivíduo para áreas reais e ideais além de si mesmo; aqui não se trata de um processo puramente imanente, mas de um processo que ocorre numa adaptação única e num entreteçamento teleológico entre sujeito e objeto. Onde não ocorre o envolvimento de uma formação objetiva no processo evolutivo da alma subjetiva, onde ela não dispõe de tais formações como um meio e estágio de sua perfeição que volta a si mesma, mesmo se se realizam valores dos mais altos níveis não se trata do caminho da cultura naquele sentido específico que ela carrega. Com isso também entendemos o fato de naturezas muito introvertidas, às quais é abominável todo desvio da alma ao seu exterior em busca de sua própria perfeição, poderem ter um ódio contra a cultura.

Essa necessária dualidade dos elementos do conceito de cultura aparece não menos do lado do objeto. Estamos acostumados a considerar as grandes séries de produção artística ou moral, social ou econômica, prontamente como valores culturais. Pode ser que elas o sejam plenamente; mas de modo algum elas o são em seu sentido puramente objetivo, autóctone, por assim dizer, e de modo algum o significado cultural do produto singular é exatamente correspondente ao que assume em sua própria série interior, determinada por seu conceito (*Sachbegriff*) e ideal (*Sachideal*) objetivos. Uma obra de arte sujeita-se a atribuições e normas completamente diferentes quando considerada como uma categoria ou dentro da esfera da história da arte ou da estética, do que quando está em questão seu valor cultural. Se, por um lado, todas aquelas grandes séries podem valer como fins últimos, de modo que todo produto singular nelas constitui um valor provado através de sua fruição imediata e auto-afirmação, por outro lado, elas também podem ser incluídas na série cultural,

quer dizer, em seu significado para o desenvolvimento total do indivíduo singular e sua soma. Em seu próprio fundamento, todos esses valores resistem à acomodação na série cultural: a obra de arte reclama sua perfeição apenas segundo a medida das demandas puramente artísticas; a pesquisa científica, apenas segundo a validade de seus resultados; o produto comercial, apenas segundo o fabrico mais adequado e sua valorização mais lucrativa. Contudo, formações interiores e exteriores são levadas para além da medida de seu desenvolvimento “natural” para o seu desenvolvimento teleológico e, com isso, ganham a possibilidade de funcionar como valores de cultura. Consideradas em sua objetividade autônoma, contudo, elas ainda não o *são*, mas são subordinadas a ideais e normas tomadas apenas de seu conteúdo objetivo e não das demandas daquele ponto central, singular da personalidade. O que elas realizam pelo desenvolvimento desta última, isto é, o que realizam como valores culturais, é uma outra questão, e a altura que elas atingem sob o pressuposto desta última não coincide de modo algum com aquelas demandas pelo específico, apenas com os interesses relativos ao lado objetivamente determinado de nossa essência (*Wesens*). Mesmo que elas possam servir perfeitamente aos nossos fins individuais, seu retorno para nossa existência total, para o disputado ponto de partida do desenvolvimento de nosso eu, pode ser, em geral, muito pequeno. E, ao contrário, elas podem ser imperfeitas e pouco significativas, objetiva e tecnicamente, do ponto de vista de sua província de existência (*Wesensprovinz*) específica, mas prover exatamente aquilo que nosso ser (*Sein*) precisa para a harmonia de seus elementos, para sua misteriosa (*geheimnisvolle*) unidade para além de todas as suas necessidades e forças específicas. Assim como “unidade”, em geral, aparece-nos apenas como interação e entrelaçamento dinâmico, vínculo, equilíbrio de uma multiplicidade, também aquele ponto de unidade em nós, cujo significado e força interiores completa-se no processo de cultura através da inclusão de objetos desenvolvidos e aperfeiçoados, expressa explicitamente isto: que os nossos aspectos essenciais específicos ficam em interação estreita, cada um dando suporte ao outro e sendo por ele suportado, harmoniosamente equilibrando

e trocando sua vitalidade. Por isso não somos ainda cultivados porque podemos ou sabemos isto ou aquilo; por isso a especialização, por mais que possa engendrar conteúdos objetivos elevados, não é ainda cultura — esta surge apenas quando aquelas perfeições unilaterais ordenam-se na totalidade da alma, quando elas compensam desacordos entre seus elementos, elevando-os todos a um nível superior, em poucas palavras: quando elas ajudam a aperfeiçoar o todo como unidade. O critério que determina a posição de todas as nossas realizações ou receptividades sob as categorias de sua série especial, objetiva, não deve ser confundido com o outro, que pode avaliar os mesmos conteúdos sob a categoria de cultura, isto é, como desenvolvimento de nossa *totalidade* interior.

Em vista dessa separação, fica claro o fato paradoxal de precisamente as mais elevadas realizações em diferentes campos — especialmente aqueles de tipo mais pessoal: na arte, na religião, na especulação —, retrocederem relativamente do ponto de vista de seu valor *cultural*. As obras e pensamentos mais impressionantes detêm-nos tão fortemente naquilo que eles são em e para si, em seu próprio interior e na medida da escala imediata de seus conteúdos, que seu significado cultural é sobreposto pelo fato de eles como que recusarem entrar em qualquer cooperação com outros na direção de nossa essência geral (*allgemeinen Wesens*); eles são demasiado Senhores no interior de suas províncias para submeterem-se à categoria de serviço (*Dienes*), sob a qual deveriam ser tratados como fatores da cultura, como meios para a formação (*Bildung*) de uma totalidade da alma. Isso é mais resolutamente evidente perante aqueles produtos da cultura dos quais uma vida pessoal fala a um receptor (*Aufnehmenden*). Quanto mais isolado da espiritualidade (*Seelenhaftigkeit*) subjetiva de seu criador estiver um produto, quanto mais ele está numa ordenação objetiva, existente para si mesma, tanto mais específico será seu significado *cultural*, tanto mais adequado como um meio geral a ser envolvido na formação de muitas almas individuais ele será. É assim também com o “estilo” de uma obra de arte.

À grande obra de arte, em que uma alma soberana encontrou uma expressão própria

apenas sua, dificilmente tratamos de questionar-lhe o estilo, pois ele é uma maneira de expressão geral comum a muitas exteriorizações, uma forma idealmente separável de seu conteúdo específico; mas na mais elevada obra de arte, o fundamento geral e a configuração específicos são uma revelação unívoca, na qual aquilo que ela compartilha com outras recua completamente à impressão, ela [a obra de arte] reclama ser considerada como um ser completamente para si, não como o exemplo de uma lei geral de estilo a ser adotada. Do mesmo modo, qualquer coisa muito grande ou muito pessoal pode, na verdade, ter um efeito cultural bastante considerável, mas essa categoria não pode prover o locus mais significativo para dar a maior proeminência a seu valor. Ela só pode fazê-lo com conquistas que são essencialmente de um tipo mais geral, impessoal, que são objetivados numa distância maior do sujeito, e pode, portanto, prover estágios no desenvolvimento espiritual como que mais “altruístas”. Uma vez que a cultura, de uma maneira única, põe os conteúdos da vida em um franzido (*geschürzten*) ponto de intersecção entre sujeito e objeto, tem-se o direito a dois significados de seu conceito. Como cultura objetiva pode-se designar as coisas em sua elaboração, melhoramento, perfeição, com a qual elas levam a alma à sua própria perfeição ou representam o trajeto que o singular ou a totalidade percorrem no caminho para seu ser mais elevado. Como cultura subjetiva, entendo o grau de desenvolvimento atingido da pessoa — de modo que cultura objetiva e subjetiva são conceitos coordenados apenas num sentido metafórico do primeiro: isto é, quando se dota as coisas de um impulso independente para sua perfeição, com uma ideia que almeja a um desenvolvimento para além do meramente natural; em cujo caso a força humana, que as engendra, é apresentada como se fosse seu meio para tal fim. Falando em aperfeiçoamento (*Kultiviertheit*) das coisas, dos conteúdos objetivos (*Sachgehalte*) da vida, invertemos a ordem do verdadeiro processo de cultura, que se passa nos homens. Fazemos disso uma alegoria ao separar o desenvolvimento das coisas, como se fosse um evento teleológico, em um estágio natural e um cultivado e permitir ao último passar pela intervenção do agir humano como um [estágio] auto-suficiente e definitivo,

como um portador ou um trajeto desta elevação.

Em sentido mais preciso, as duas aplicações do conceito de cultura não são análogas entre si, mas a cultura subjetiva é a finalidade dominante e sua medida é a medida da parte de todos os bens ou perfeições objetivas possuída pelo processo vital da alma. Evidentemente, não há cultura subjetiva sem objetiva, pois um desenvolvimento ou um estado do sujeito só é cultura propriamente se abarca objetos trabalhados em seu trajeto. Em contrapartida, a cultura objetiva pode ganhar autonomia significativa, embora relativa e certamente incompleta, perante a subjetiva, pois é “cultivada”, ou seja, em sentido geral, são criados objetos cultivantes (*kultivierende Objekte*) cujo significado nessa direção é aproveitado apenas incompletamente pelo sujeito. Especialmente em épocas muito desenvolvidas e com um ampla divisão do trabalho, as realizações da cultura constituem um reino como que existente para si — as coisas tornam-se mais perfeitas, mais espirituais, em certa medida sempre obedientes a uma lógica de finalidade imanente —, sem que o cultivo definitivo *possa* fazer com que o sujeito eleve-se nessa mesma medida, em vista da enorme expansão daquela esfera objetiva das coisas, dividida entre vários trabalhadores. No mínimo, o desenvolvimento histórico tende a diferenciar cada vez mais a realização cultural objetivamente criativa do estado cultural completo do indivíduo. A dissonância da vida moderna — particularmente a intensificação da técnica em todas as esferas e a profunda insatisfação que se apresenta para com ela — surge, em grande medida, do fato de que as coisas tornam-se sempre mais cultivadas, mas só em menor grau os homens são capazes de conquistar uma completude da vida subjetiva a partir da perfeição dos objetos.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACCARINO, Bruno. “Introduzione all’edizione italiana”. In: SIMMEL, Georg. *La differenziazione sociale*. 1ª ed. Bari-Roma: Gius. Laterza & Figli, 1982, pp. xi–xx.
- BERIAIN, Josetxo. “Presentación”. In: REIS. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 89 (2000), pp. 9–34. URL: [http://www.reis.cis.es/REISWeb/PDF/REIS\\_089\\_03.pdf](http://www.reis.cis.es/REISWeb/PDF/REIS_089_03.pdf).
- BOURDIEU, Pierre. “Espaço social e espaço simbólico”. In: *Razões práticas. Sobre a teoria da ação*. Trad. por Mariza Corrêa. Campinas: Papirus, 1996. Cap. 1, pp. 13–33. Conferência proferida na Universidade de Today em outubro de 1989.
- CANTÓ MILÀ, Natàlia. *A sociological Theory of Value. Georg Simmel’s Sociological Relationism*. Bielefeld: Transcript, 2005.
- CAVALLI, Alessandro e KRECH, Volkhard. “Editorischer Bericht”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 8: *Aufsätze und Abhandlungen 1901 bis 1908. Band II*. Ed. por Alessandro Cavalli e Volkhard Krech. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, pp. 433–439.
- COHN, Gabriel. “Simmel e a depuração das formas”. In: *Crítica e resignação. Fundamentos da sociologia de Max Weber*. São paulo: T.A. Queiroz, 1979, pp. 35–50.
- COSER, Lewis A. “Introduction”. In: *Georg Simmel*. Ed. por Lewis A. Coser. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1965.
- *Masters of Sociological Thought. Ideas in Historical and Social Context*. 2nd. New York: Harcourt, Brace e Jovanovich, 1977.
- DAHME, Heinz-Jürgen. “Editorischer Bericht”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 2: *Aufsätze 1887 bis 1890. Über soziale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)*. Ed. por Heinz-Jürgen Dahme. 2ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, pp. 425–427.
- DAHME, Heinz-Jürgen e FRISBY, David P. “Editorischer Bericht”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 5: *Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900*. Ed. por Heinz-Jürgen Dahme e David P. Frisby. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, pp. 595–591.
- FRISBY, David. “Georg Simmel: Modernity as an Eternal Present”. In: *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*. Cambridge: The MIT Press, 1988. Cap. 2, pp. 38–108.
- FRISBY, David P. *Georg Simmel*. London; New York: Routledge, 2002.

- FRISBY, David P. "Introduction to the Translation". In: SIMMEL, Georg. *The Philosophy of Money*. Ed. por David P. Frisby. Trad. por David P. Frisby e Tom Bottomore. 3rd. enl. London e New York: Routledge, 2004, pp. 1-49.
- "Preface to the Third Edition". In: SIMMEL, Georg. *The Philosophy of Money*. Ed. por David P. Frisby. Trad. por David P. Frisby e Tom Bottomore. 3rd. enl. London e New York: Routledge, 2004, pp. xiv-xlv.
- *Sociological impressionism. A reassessment of Georg Simmel's social theory*. 2nd. rev. and enl. ed. London e New York: Routledge, 1992, pp. xi+212.
- "The Works." In: *Georg Simmel*. London; New York: Routledge, 2002.
- FRISBY, David P. e KÖHNKE, Klaus Christian. "Editorischer Bericht". In: SIMMEL, Georg. *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 6: *Philosophie des Geldes*. Ed. por David P. Frisby e Klaus Christian Köhnke. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, pp. 725-729.
- GASSEN, Kurt e LANDMANN, Michael, eds. *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographien: Zu seinen 100. Geburtstag am 1. März 1958*. Berlin: Duncker & Humblot, 1958.
- GLATZER, Wolfgang. *Deutsche Gesellschaft für Soziologie (DGS). Die akademische soziologische Vereinigung seit 1909*. URL: <http://www.sociologie.de/index.php?id=14>.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. Vol. 1: *A ciência da lógica*. Trad. por Paulo Meneses. Texto completo, com os adendos orais. São Paulo: Loyola, 1995.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. URL: [http://www.hegel.de/werke\\_frei/hw108000.htm](http://www.hegel.de/werke_frei/hw108000.htm).
- *Fenomenologia do Espírito*. Trad. por Paulo Meneses. Com introd. de Henrique Vaz. 5ª ed. 2 vols. Petrópolis: Vozes, 2000.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. por Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- ISRAEL, Joachim. "Georg Simmel y el proceso de cosificación". In: *Teoría de la Alienación desde Marx hasta la sociología contemporánea. Estudio macrosociológico*. Trad. por José-Francisco Ivars e Pilar Estelrich. Barcelona: Ediciones Península, 1977. Cap. v.3, pp. 170-187.
- JAMESON, Fredric. "The theoretical hesitation: Benjamin's sociological predecessor". In: *Critical Inquiry* 25.2 (1999), pp. 267-288. URL: <http://www.jstor.org/stable/1344203>.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. "Georg Simmel, philosophe de la vie". In: SIMMEL, Georg. *La tragédie de la culture et autres essais*. Trad. por Sabine Cornille e Philippe Ivernel. Com pref. de Vladimir Jankélévitch. Paris: Ed. Rivages, 1988, pp. 11-84.

- KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de lógica geral*. Trad. e introd. por Fausto Castilho. 2ª ed. Ed. bilíngue. Campinas: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2002.
- KÄSLER, Dirk. *Sociological adventures. Earle Edward Eubank's visits with European sociologists*. Transaction Publishers, 1991.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. por Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto; EDUERJ, 2002.
- KRAMME, Rüdiger e RAMMSTEDT, Angela. “Editorischer Bericht”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 12: *Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918. Band 1*. Ed. por Rüdiger Kramme e Angela Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, pp. 492–538.
- KRAMME, Rüdiger e RAMMSTEDT, Otthein. “Editorischer Bericht”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 14: *Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur*. Ed. por Rüdiger Kramme e Otthein Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, pp. 461–480.
- LANDMANN, Michael. “Bausteine zur Biographie”. In: *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographien: Zu seinen 100. Geburtstag am 1. März 1958*. Ed. por Kurt Gassen e Michael Landmann. Berlin: Duncker & Humblot, 1958.
- LERNER, Robert E. “The Secret Germany of Gertrud Kantorowicz”. In: *A Poet's Reich. Politics and Culture in the George Circle*. Ed. por Melissa S. Lane e Martin A. Ruehl. Camden House, 2011, pp. 56–80.
- LIN, Jan e MELE, Christopher. “Georg Simmel: The Metropolis and Mental Life – Editor's introduction”. In: *The Urban Sociology Reader*. Ed. por Jan Lin e Christopher Mele. London; New York: Routledge, 2005.
- LUKÁCS, Georg. “À memória de G. Simmel (G. Lukács, 1918)”. In: SIMMEL, Georg. *Filosofia do Amor*. Trad. do francês por Luís Eduardo de Lima Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1993, pp. 201–209.
- *El asalto a la razón. la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Trad. por Wenceslao Roces. 3ª ed. Barcelona e Mexico DF: Grijalbo, 1972.
  - *Geschichte und Klassenbewußtsein*. 5ª ed. Darmstadt e Neuwied: Luchterhand, 1978.
  - *História e consciência de classe*. Trad. por Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LUKÁCS, Georg. “Georg Simmel”. In: *Pester Lloyd*. 65 Jg. 230 (2 de out. de 1918), pp. 2–3. URL : <http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=pel&datum=19181002&seite=2&zoom=10>.
- MARX, Karl. *Marx–Engels Werke*. Vol. 23.v. 1: *Das Kapital*. Berlin: Dietz Verlag, 1962.
- *O Capital*. Trad. por Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 2ª ed. Vol. 1. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

- MARX, Karl. “Para a Crítica da Economia Política”. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Trad. por José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, pp. 1–57.
- MILSON, Jared A. “The Reflexive Relativism of Georg Simmel”. In: *Journal of Speculative Philosophy* 23.3 (2009), pp. 180–207.
- MORAES FILHO, Evaristo de. “Introdução. Formalismo sociológico e teoria do conflito”. In: *Georg Simmel: Sociologia*. Ed. por Evaristo de Moraes Filho. São Paulo: Ática, 1983, pp. 7–44.
- PETROVIC, Gajo. “Reificação”. In: *Dicionário do Pensamento Marxista*. Ed. por Tom Bottomore. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- PYYHTINEN, Olli. “Bringing the Social Alive. Essays on Georg Simmel’s Social Theory”. Tese de doutorado. Turku, Finlândia: Turun Yliopisto [Universidade de Turku], 2008.
- RANIERI, Jesus José. “Apresentação. Sobre os chamados *Manuscritos econômico-filosóficos de Karl Marx*”. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. por Jesus José Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004, pp. 11–17.
- RINGER, Fritz K. “Introduction”. In: *Max Weber. An Intellectual Biography*. Chicago e London: The Chicago University Press, 2004, pp. 1–5.
- *The decline of the German mandarins. The German academic community, 1890–1933*. Hanover e London: Wesleyan University Press, 1990.
- SIMMEL, Georg. “A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva (1900)”. In: *Simmel e a modernidade*. Ed. por Jessé Souza e Berthold Öelze. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, 41–77.
- “A Metrópole e a Vida Mental”. In: *O Fenômeno Urbano*. Ed. por Otávio Guilherme Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- “As grandes cidades e a vida do espírito”. In: *Psicologia do dinheiro e outros ensaios*. Trad. e pref. por Artur Mourão. Lisboa: Ed. Texto & Grafia, 2009, pp. 79–97.
- “As grandes cidades e a vida do espírito (1903)”. Trad. por Leopoldo Waizbort. In: *Mana. Estudos de Antropologia Social* 11.2 (out. de 2005), pp. 577–591.
- “Aus dem nachgelassenen Tagebuche”. In: *Fragmente und Aufsätze. Aus dem nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahren*. Ed. por Gertrud Kantorowicz. Hildesheim: G. Olms, 1967.
- “Brücke und Tür”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 12: *Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918. Band I*. Ed. por Rüdiger Kramme e Angela Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, pp. 55–61.
- “Cultura Feminina (1902)”. In: *Filosofia do Amor*. Trad. por Luís Eduardo de Lima Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1993, pp. 67–91.

- “Das Geld in der modernen Cultur”. In: *Neuen Freien Presse* (n. 11484, de 13 ago. 1896, pp. 8-9, Morgenblatt; n. 11488, de 18 ago. 1896, pp. 8-9, Morgenblatt; n. 11495, de 25. ago. 1896, pp. 8-9, Morgenblatt 13-25 de ago. de 1896).
- “Das Geld in der modernen Cultur”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 5: *Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900*. Ed. por Heinz-Jürgen Dahme e David P. Frisby. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, pp. 172-196.
- “Das Geld in der modernen Cultur”. In: *Zeitschrift des berschlesischen Berg- und Hüttenmännischen Vereins* 35 (1896), pp. 319-324.
- “Das Problem der Sociologie”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 5: *Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900*. Ed. por Heinz-Jürgen Dahme e David P. Frisby. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, pp. 52-61.
- “Das Problem der Sociologie”. In: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich. (»Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtspflege des Deutschen Reiches«, Neue Folge)* 18. Jg.4. H. (1894). Ed. por Gustav von Schmoller, pp. 1301-1307.
- “Der Begriff und die Tragödie der Kultur”. In: *LOGOS. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* 2.1 (jun. de 1911/1912). Ed. por Georg Mehlis, pp. 1-25.
- “Der Begriff und die Tragödie der Kultur”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 12: *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918. Band I*. Ed. por Rüdiger Kramme e Angela Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, pp. 194-223.
- “Der Begriff und die Tragödie der Kultur”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 14: *Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur*. Ed. por Rüdiger Kramme e Otthein Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, pp. 385-416.
- “Die Größtadte und das Geistesleben”. In: *Jahrbuch der Gehe-Stiftung zu Dresden IX* (1903): *Die Großstadt. Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung*. Ed. por Th. Petermann, pp. 185-206. URL : <http://www.archive.org/details/diegrossstadtvo00heingoog>.
- “Die Größtadte und das Geistesleben”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 7: *Aufsätze und Abhandlungen 1901 bis 1908. Band I*. Ed. por Alessandro Cavalli e Volkhard Krech. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, pp. 116-131.
- “Die Krisis der Kultur”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 13: *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918. Band II*. Ed. por Klaus Latzel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, pp. 190-201.
- “El concepto y la tragedia de la cultura”. In: *Sobre la aventura. ensayos filosóficos*. Trad. por Gustau Muñoz e Salvador Mas. Com posf. de Jürgen Habermas. Barcelona: Ed. Península, 1988, pp. 204-232.
- *Grundfragen der Soziologie. (Individuum und Gesellschaft)*. Berlin e Leipzig: G. J. Göschen, 1917. URL : <http://www.archive.org/details/grundfragenderso00simmuoft>.

- SIMMEL, Georg. *La differenziazione sociale*. Ed. e trad. por Bruno Accarino. 1ª ed. Bari-Roma: Gius. Laterza & Figli, 1982.
- “Le concept et la tragédie de la culture”. In: *La tragédie de la culture et autres essais*. Trad. por Sabine Cornille e Philippe Ivernel. Com pref. de Vladimir Jankélévitch. Paris: Ed. Rivages, 1988, pp. 179–217.
  - “O conceito e a tragédia da cultura”. In: *Simmel e a modernidade*. Ed. por Jessé Souza e Berthold Öelze. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998, pp. 79–108.
  - “O dinheiro na cultura moderna”. In: *Psicologia do dinheiro e outros ensaios*. Trad. e pref. por Artur Mourão. Lisboa: Ed. Texto & Grafia, 2009, pp. 41–61.
  - “O dinheiro na cultura moderna (1896)”. In: *Simmel e a modernidade*. Ed. por Jessé Souza e Berthold Öelze. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998, pp. 23–40.
  - “Persönliche und Sachliche Kultur”. In: *Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne)*. Ano 11 2.7 (jul. de 1900), pp. 700–712.
  - “Persönliche und Sachliche Kultur”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 5: *Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900*. Ed. por Heinz-Jürgen Dahme e David P. Frisby. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, pp. 560–582.
  - *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 6: *Philosophie des Geldes*. Ed. por David P. Frisby e Klaus Christian Köhnke. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
  - “Psicologia do dinheiro”. In: *Psicologia do dinheiro e outros ensaios*. Trad. e pref. por Artur Mourão. Lisboa: Ed. Texto & Grafia, 2009, pp. 21–39.
  - *Questões fundamentais da sociologia. Indivíduo e sociedade*. Trad. por Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
  - *Schopenhauer & Nietzsche*. Trad. por César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
  - *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1907.
  - “Sobre a avareza, o esbanjamento e a pobreza”. In: *Psicologia do dinheiro e outros ensaios*. Trad. e pref. por Artur Mourão. Lisboa: Ed. Texto & Grafia, 2009, pp. 63–78.
  - “The Concept and the Tragedy of Culture”. In: *Simmel on Culture. Selected Writings*. Ed. por David Frisby e Mike Featherstone. Trad. por Mark Ritter e David Frisby. London: SAGE Publications, 1997, pp. 55–75.
  - “Über soziale Differenzierung”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 2: *Aufsätze 1887 bis 1890. Über soziale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)*. Ed. por Heinz-Jürgen Dahme. 2ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, pp. 109–295.
  - “Ueber Geiz, Verschwendung und Armut”. In: *Ethische Kultur. Wochenschrift für sozial-ethische Reformen* 7. Jg.Nr. 42–43 (21–28 de out. de 1899).

- “Ueber Geiz, Verschwendung und Armut”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 5: *Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900*. Ed. por Heinz-Jürgen Dahme e David P. Frisby. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, pp. 529–542.
  - “Vom Wesen der Kultur”. In: *Österreichische Rundschau*. 15 Jg. 1 (1 de abr. de 1908). Ed. por Alfred Frhr. von Berger et al., pp. 36–42.
  - “Vom Wesen der Kultur”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 8: *Aufsätze und Abhandlungen 1901 bis 1908. Band II*. Ed. por Alessandro Cavalli e Volkhard Krech. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, pp. 363–373.
  - “Wandel der Kulturformen”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 13: *Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918. Band II*. Ed. por Klaus Latzel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, pp. 217–223.
  - “Weibliche Kultur”. In: *Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne)*. Ano 13 5 (maio de 1902), pp. 504–515.
  - “Weibliche Kultur”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 7: *Aufsätze und Abhandlungen 1901 bis 1908. Band I*. Ed. por Alessandro Cavalli e Volkhard Krech. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, pp. 64–83.
  - “Zur Psychologie des Geldes”. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Vol. 2: *Aufsätze 1887 bis 1890. Über sociale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)*. Ed. por Heinz-Jürgen Dahme. 2ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, pp. 49–65.
  - “Zur Psychologie des Geldes”. In: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich. (»Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtspflege des Deutschen Reiches«, Neue Folge)* 13. Jg.3. H. (1889). Ed. por Gustav von Schmoller, pp. 1251–1264.
- SIMMEL, Hans. “Auszüge aus den Lebenserinnerungen”. In: *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende. Georg Simmel*. Ed. por Hannes Böhringer e Karlfried Gründer. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; Köln: Fritz Thyssen-Stiftung, 1976, pp. 247–268.
- SOUZA, Paulo César. *As palavras de Freud. O vocabulário freudiano e suas versões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- SPENCER, Herbert. “The Psychological View”. In: *The Data of Ethics*. New York: D. Appleton and Company, 1882. URL : <http://www.archive.org/details/dataethics06spengoog>.
- SPYKMAN, Nicholas J. *The social theory of Georg Simmel*. Chicago: University of Chicago Press, 1925.
- STECHER, Heinz. “Dinheiro: a solidez do efêmero”. In: *Caderno CRH* 22 (jan. de 1995), pp. 185–191.

- SWEDBERG, Richard e REICH, Wendelin. “Georg Simmel’s Aphorisms”. In: *Theory, Culture & Society* 27.1 (jan. de 2010), pp. 24–51. URL: <http://www.soc.cornell.edu/faculty/swedberg/Georg%20Simmels%20Aphorisms.pdf>.
- TURNER, Bryan S. “Simmel, Rationalisation and the Sociology of Money”. In: *Georg Simmel. Critical Assessments*. Ed. por David P. Frisby. Vol. 2. 3 vols. London: Routledge, 1994, pp. 275–291.
- VANDENBERGHE, Frédéric. *A Philosophical History of German Sociology*. Trad. por Carolyn Shread. London e New York: Routledge, 2009.
- *As sociologias de Georg Simmel*. Bauru: EDUSC ; Belém: EDUFPA, 2005.
  - “‘O real é relacional’. Uma análise epistemológica do estruturalismo gerativo de Pierre Bourdieu”. Trad. por Gabriel Peters. In: *Cadernos do Sociólogo* 1 (2010). URL: <http://sociologo.iesp.uerj.br/wp-content/uploads/2011/03/Orealerelacional-vandenbergh.pdf>.
  - “‘The Real is Relational’. An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu’s Generative Structuralism”. In: *Sociological Theory* 17.1 (mar. de 1999), pp. 32–67.
- WAIZBORT, Leopoldo. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- WEBER, Max. “A ciência como vocação (partes II e III) – 1919”. In: *Metodologia das ciências sociais*. Ed. por Johannes Winckelmann. Trad. por Augustin Wernet. Com pref. de Maurício Tragtenberg. Vol. 2. Campinas: Ed. Univ. Estadual de Campinas, 1995, pp. 431–453.
- WOLFF, Kurt H. “Introduction”. In: *The sociology of Georg Simmel*. Ed. Kurt H. Wolff. Glencoe: The Free Press, 1950, pp. xvii–lxiv.