UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

ARTHUR OLIVEIRA BUENO

As economias da vida

Dinheiro e arte como formas de vida
nos escritos de Georg Simmel

São Paulo
2014
(Versão corrigida)

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

ARTHUR OLIVEIRA BUENO

As economias da vida

Dinheiro e arte como formas de vida
nos escritos de Georg Simmel

De acordo.

05/11/2014

Seja a publicação de Bueno

São Paulo
2014
(Versão corrigida)

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

As economias da vida

Dinheiro e arte como formas de vida
nos escritos de Georg Simmel

Arthur Oliveira Bueno

Tese apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Sociologia da
Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade
de São Paulo, para a obtenção do
título de Doutor em Sociologia

Orientador: Prof. Dr. Sergio Miceli Pessoa de Barros

São Paulo
2014
(Versão corrigida)

P.S.: Ich verfolge die Auseinandersetzung um ihre Wirtschaftslehre und finde, daß ihre Gegner durch fatale intellektuelle Ansätze den Boden des Willens nicht erwärmen können, dadurch am richtigen Fühlen gehindert werden, wodurch schließlich Gedanken hervorkommen müssen, die nicht durch die Feuer gegangen sind, was ja gerade für das Denken über das Geld- und Wirtschaftswesen so notwendig ist.

[P.S.: Acompanho o debate sobre a sua teoria econômica e acho que seus opositores, por conta de abordagens fatalmente intelectuais, não conseguem aquecer o solo da vontade, daí serem impedidos de realmente sentir, daí, afinal, terem de emergir ideias que não passaram pelo fogo, o que justamente para o pensamento sobre o sistema monetário e econômico é tão necessário.]

Joseph Beuys, carta a Wilhelm Schmundt

There is a great remark by Cy Twombly: “The line is the sensation of its own realization.” The sensation of a line is different from the look of a line. If you observe dancers performing an arabesque, they don't see themselves, they only have the sensation of what an arabesque is. So, starting with a specific sensation in the practice, one entertains the possibility of the emergence of other previously unacknowledged sensations that are involved in a particular enactment. In classical ballet, there is no nomenclature, no taxonomy for the in-between states of the positions.

William Forsythe

I'm often reminded of a story or a situation that I experienced in Texas many years ago. I went back to visit my father in Texas and went to a neighbor's house next door. And there was a child playing in the... or sitting in the middle of a room. And he sat for, I watched him for maybe 10 minutes or so. He was just looking at the space between his fingers. Occasionally, he would move a finger. He was so concentrated. His mother came and I said: “Shhhh... Look.” After half a minute or so, she was impatient, she said: “John, John, what are you doing?” And he said: “Nothing. Just nothing.” That was a big lesson.

Robert Wilson

Ökonomie der Zeit, darin löst sich schließlich alle Ökonomie auf.

[Toda economia se dissolve, por fim, na economia do tempo.]

Karl Marx

SUMÁRIO

Resumo e palavras-chave

Abreviaturas das obras de Georg Simmel

Agradecimentos

Introdução

Parte 1 – A vida do dinheiro

1. Filosofia do dinheiro como filosofia da vida
2. Desejo e troca
 - 2.1 Valor econômico e desejo autorreferencial
 - 2.2 Troca-sacrifício como forma de vida
3. Teleologia
 - 3.1 A posição teleológica do dinheiro: do meio à ferramenta
 - 3.2 Metempsicose do fim último: tipos psicológicos de conduta teleológica
4. A cultura do dinheiro: paradoxos do cultivo na modernidade

Excursus – A economia lúdica do amor

Parte 2 – A vida: aquém e além do dinheiro

5. Filosofia da arte como filosofia da vida
6. Vida vivida e emancipação da teleologia
7. *Rembrandt*: expressão artística do movimento imediato da vida
8. A vida da sociedade
9. A Primeira Guerra e as patologias da vida moderna
10. Passatempo (tempo $\neq$ dinheiro)

Considerações finais

RESUMO

A proposta desta tese é interpretar os escritos de Georg Simmel (1858-1918) a partir de uma leitura cruzada entre dois momentos maiores de sua obra: as investigações sobre o dinheiro, cujos resultados mais substanciais foram reunidos em *Filosofia do dinheiro* (1900), e os argumentos de sua metafísica da vida, desenvolvidos em especial nos seus últimos anos e apresentados em suas consequências filosóficas no testamentário *Visão da vida* (1918). Essa perspectiva implica, no mesmo passo, uma segunda leitura cruzada. Pois uma instância central do desenvolvimento de um conceito enfático de vida, tal como aquele fornecido nos últimos escritos do autor, reside no âmbito de sua filosofia da arte: desdobradas em inúmeros ensaios ao longo de sua carreira intelectual, as reflexões estéticas de Simmel culminaram na publicação de *Rembrandt* (1916), um livro também assentado no conceito de vida característico de suas últimas obras. Um primeiro resultado dessa leitura reside na constatação de que não se tem aí a mera relação entre uma filosofia do dinheiro e uma filosofia da vida – concebida seja sob o signo da ruptura, seja da continuidade –, mas entre duas filosofias da vida. A despeito das continuidades entre ambos os projetos – por exemplo, o caráter *relativista* das duas filosofias, no interior das quais a vida é igualmente considerada como movimento, fluxo, vivacidade da interação –, são aqui também destacadas suas cisões. Na *Filosofia do dinheiro*, a vida se manifesta sobretudo ali onde suas oposições chegam a uma “tensão máxima”, encontrando na circulação abstrata do dinheiro o símbolo de suas principais formas de movimento. Essa dinâmica se manifesta particularmente nos fenômenos paradoxais ou patológicos do valor, do desejo, da troca e da teleologia, que configuram em conjunto uma determinada *forma de vida* ou, nos termos da sociologia simmeliana, uma forma da socialização: a troca econômica ou “troca-sacrifício”. Nessa primeira perspectiva, as manifestações problemáticas da economia monetária e da cultura moderna encontram seu contraponto nas figuras positivas, em larga medida implícitas, do desejo “racional” e da ação teleológica “razoável”. Tais fenômenos serão posteriormente interpretados à luz da filosofia simmeliana da cultura, fundada na tradição alemã da *Bildung* e na qual a noção de cultivo, entendida como o desenvolvimento das potencialidades inerentes a cada sujeito, ocupa um lugar central. Os paradoxos da cultura se manifestam então como patologias do cultivo, como hipertrofia da cultura objetiva em relação à subjetiva, em suma, como alienação. Nos últimos escritos de Simmel, porém, a vida não surge mais ali onde os opostos convivem em “máxima tensão”, mas justamente onde tais oposições aparecem suspensas ou sequer são destacadas do movimento da vida, concebido agora como fluxo contínuo e indiferenciado. A despeito de sua relação necessariamente problemática com a forma, a vida pode agora encontrar uma expressão adequada para si mesma em certas modalidades de experiência artística ou social, nas quais se manifesta não somente outra concepção ou outro modo de expressão da vida, mas também *outra forma de vida*. Desse ponto de vista, as autocontradições da economia monetária e da cultura moderna não aparecem mais como desejo e ação irrazoáveis ou irracionais, nem como patologias do cultivo ou alienação, mas sob o signo do mecanicismo, como patologias da vitalidade.

PALAVRAS-CHAVE: dinheiro; vida; arte; formas de vida; patologias da cultura; Simmel

ABSTRACT

This thesis interprets the writings of Georg Simmel (1858-1918) from a reading that crosses two biggest moments of his work: the investigation into the money gathered in *Philosophy of Money* (1900) and the arguments of his metaphysics of life, presented in *Vision of life. Four metaphysical essays* (1918). This perspective led one second crisscross within the philosophy of art of the author, formulated primarily in *Rembrandt. An essay in the philosophy of art* (1916). The main finding is that it is not the mere relationship between a philosophy of money and a philosophy of life, but more specifically the relationship between two philosophies of life. The concept of life plays a central role in the *Philosophy of money*, though not in the same terms of Simmel's later metaphysics. Despite the continuities between both projects it is also necessary to highlight their divisions. In that work, life is most clearly where their opposition reach a “maximum tension” or where it is presented in a “dialectics without reconciliation” that meets in the incessant movement of money the symbol of their main forms of movement. This dynamic is particularly manifested in specific categories of value, desire, exchange and of the discernible teleology from the money, which constitute in the aggregate a certain *form of life* or, in Simmel terms, a form of socialization. If such manifestations of monetary behavior, desire and teleology appear as problematic or pathological, it is in contrast to the positive figures of a “rational” desire and a “reasonable” teleological action. Within his first philosophy of life, such phenomena would be conceived from the idea of culture itself, as the cultivation of the potential inherent in each subject; a framework in which the paradoxes and pathologies of culture emerge as conditions of cultivation, that is, as alienation. Already in his later philosophy of life, life no longer appears where it presents the coexistence of opposites in “maximum tension,” but precisely where such oppositions appear suspended or even highlighted the movement of life, now conceived as a continuous and undifferentiated flow. According to Simmel, this troubled relationship with form meets an adequate expression in certain modes of expression and artistic experience, from which protrudes another concept not only of life, but as another form of life, to the extent that the relationship between creator and receiver are given through certain art forms, corresponding to another mode of action (such as creation) and otherwise sensitive experience. The pathologies of modern monetary economics and culture arise, then, in a different light, not as inversions or interruptions of desire and “reasonable” or “rational” or as conditions of cultivation action, but as mechanical forma of life, as pathologies of vitality. Thus, in Simmel's intellectual path, each time it comes to characterize the form of life symbolized by money, in its paradoxical character, self-contradictory or pathological, from different conceptions.

KEYWORDS: money; life; forms of life; pathologies of culture; art; simmel.

Abreviaturas das obras de Georg Simmel

Alp – “Alpenreisen”, 1985 (“Viagens aos Alpes”)

GdS – *Grundfragen der Soziologie*, 1917 (*Questões fundamentais da sociologia*)

BGA – “Berliner Gewerbe-Ausstellung”, 1896 (“Exposição industrial de Berlim”)

BTdK – “Der Begriff und die Tragödie der Kultur”, 1911-12 (“O conceito e a tragédia da cultura”)

FPdL – “Fragmente aus einer Philosophie der Liebe”, 1907 (“Fragmentos de uma filosofia do amor”)

Gesell – “Soziologie der Geselligkeit”, 1910 (“Sociologia da sociabilidade”)

GmK – “Das Geld in der modernen Kultur”, 1896 (“O dinheiro na cultura moderna”)

GG – “Die Großstädte und das Geistesleben”, 1903 (“As grandes cidades e a vida do espírito”)

IP – “*Infelices Possidentes!*”, 1983

KdK – “Die Krisis der Kultur”, 1916 (“A crise da cultura”)

KmK – *Der Konflikt der modernen Kultur*, 1918 (*O conflito da cultura moderna*)

K – “Die Koketterie”, 1911 (“A coqueteria”)

KuG – *Kant und Goethe*, 1916. (*Kant e Goethe*)

LA – *Lebensanschauung*, 1918 (*Visão da vida*)

PdG – *Philosophie des Geldes*, 1900/1907 (*Filosofia do dinheiro*)

PdK – “Psychologie der Koketterie”, 1909 (“Psicologia da coqueteria”)

PsyG – “Zur Psychologie des Geldes”, 1889 (“Para a psicologia do dinheiro”)

PguZ – “Einiges über die Prostitution in Gegenwart und Zukunft”, 1892 (“Sobre a prostituição no presente e no futuro”)

R – *Rembrandt*, 1916

SA – “Soziologische Ästhetik”, 1896 (“Estética sociológica”)

ÜK – *Über Kunstausstellungen*, 1892 (Sobre as exposições de arte“)

WdK – “Vom Wesen der Kultur”, 1908 (“Da essência da cultura”)

ZuK – “Die Zukunft unserer Kultur”, 1909 (“O futuro de nossa cultura”)

Agradecimentos

Embora esta seja uma tese sobre o dinheiro e suas lógicas (ou talvez *por isso mesmo*), ela não poderia deixar de se iniciar – no plano da forma escrita como no da vida vivida – por um dos mais nítidos contrapontos ao meio monetário: a dádiva ou, para usar um termo correlato, a gratidão.

Agradeço antes de tudo ao Prof. Sergio Miceli, pelos mais de dez anos de aprendizado e orientação – em sentido forte, do qual a bússola talvez forneça o símbolo mais claro – marcados por uma grande compreensão (em especial de minhas idiossincrasias), um estímulo constante, uma abertura intelectual, uma liberdade e um apoio incondicionais, que reconheço e valorizo como incomuns.

Agradeço também ao Prof. Klaus Lichtblau, pela solicitude e seriedade com que me recebeu, de modo sempre muito cordial, durante meu período-sanduíche na Universidade de Frankfurt.

Uma menção especial deve ser dirigida ao Prof. Axel Honneth, pela honrosa oportunidade que me ofereceu de apresentar parte dos resultados desta tese no evento “Reconhecimento e Socialismo”, em comemoração de seus 65 anos, realizado na Universidade de Frankfurt.

Sou também grato aos membros da minha banca de qualificação, os professores Leopoldo Waizbort e Fernando Pinheiro, cujas leituras atentas, ao apontarem diversos problemas nos resultados ali apresentados, impeliram-me a buscar novos caminhos e foram fundamentais para que a pesquisa se encaminhasse num sentido capaz de resolvê-los de maneira menos insatisfatória. O Prof. Leopoldo foi, além disso, um interlocutor importante em momentos anteriores à qualificação, não apenas durante seus cursos na graduação e na pós-graduação, mas em particular ao contribuir para que eu adquirisse maior confiança em relação ao interesse e à importância, para as ciências sociais, de uma investigação dos escritos estéticos de Simmel.

Tratando-se esta de uma versão revisada da tese, aproveito a oportunidade para também agradecer aos membros da banca de defesa: os professores Ricardo Benzaquen de Araújo, Milton Lahuerta e Rodnei Nascimento, além do Prof. Fernando Pinheiro. A atenção, a sagacidade, a erudição e o modo instigante com que a tese foi arguida – embora, em minhas limitações, nem sempre eu tenha podido responder as questões a contento, quanto menos incorporá-las a esta versão – foram certamente responsáveis pelas muitas repercussões suscitadas em mim após a defesa, em um debate

interno que durou semanas e ainda se mantém. Isso me parece prova não apenas da evidente qualidade das questões, sugestões e críticas ali apresentadas, como também do ambiente de empatia e generosidade intelectual no qual a banca transcorreu, e pelo qual sou muito grato.

Infelizmente não será possível mencionar, por razões de espaço, inúmeras outras pessoas que contribuíram das mais diversas maneiras para a realização deste doutorado. Não posso, entretanto, deixar de mencionar alguns professores do Departamento de Sociologia da USP particularmente importantes nesse processo – aos quais, pelo mesmo motivo, terei de me restringir. Recebi nos últimos anos da Prof. Nadya Araujo Guimarães um apoio e um estímulo intelectual fundamentais, presentes já antes de sua participação na minha banca de mestrado e manifestados sobretudo no interesse pelas conexões de meu trabalho com questões da sociologia econômica. O Prof. Ricardo Musse foi também um interlocutor dos mais significativos, tendo sido responsável por me certificar, de maneira sempre muito cordial, a respeito da relevância dos argumentos de Simmel para o campo da Teoria Crítica. Finalmente, não posso deixar de agradecer à Prof. Maria Arminda do Nascimento Arruda por suas diversas manifestações de apoio que foram essenciais, sem que ela talvez pudesse imaginar que seriam assim recebidas – o que constitui, por isso mesmo, uma forma elevada de generosidade.

Aos funcionários do Departamento de Sociologia e do Serviço de Pós-Graduação da FFLCH-USP, assim como aos da Universidade de Frankfurt, do CNPq e do DAAD, gostaria de manifestar meu reconhecimento pelo cuidado dispensado às tantas e muitas vezes complexas questões burocráticas envolvidas no período.

Como há muitas outras pessoas que gostaria de mencionar aqui, embora infelizmente não será possível, devo ao menos dizer que, no que se refere à memória afetiva, não há restrições de espaço. Todos serão lembrados. Um exemplo são as relações mantidas nos últimos anos com colegas de doutorado e da academia, tanto no Brasil como na Alemanha, muitos dos quais se transformaram em grandes amizades. Tive, além disso, a sorte de poder contar com a compreensão, o apoio e o afeto de amigos que, de perto ou de longe, foram fundamentais em diversos momentos da tese, em especial nos mais importantes e difíceis – os quais tornam, se não menos difícil de formular em termos conceituais, ao menos mais concreta e sensível a ideia de uma gratidão infinita.

Isso vale ainda mais para aqueles que consideramos a nossa família. Buscando evitar as limitações ou os ardis dos conceitos (que nos fazem, por exemplo, muitas vezes falar em *dívida* quando se trata

justamente de outra coisa), vou me limitar a apontar alguns fatos significativos. É decerto uma feliz coincidência que questões a respeito do tempo se tornassem tão centrais para a minha tese como foram para a de meu pai. Em que medida se trata de algo ocasional ou transmitido, é impossível e desnecessário precisar: a herança está herdada. Com minha mãe venho compartilhando (ou roubando, a depender do ponto de vista) livros há muito tempo, o que é símbolo de nossos debates, mas também de seu apoio ininterrupto e irrestrito. Meu irmão Daniel de certo modo sempre esteve lá, a tal ponto que tenho a impressão de que ele também há algum tempo vem escrevendo esta tese, mas em forma não escrita. Carol deu uma demonstração concreta disso (dentre tantas outras), da maneira mais generosa, há poucos dias. Mariana, minha irmã, foi crucial em um momento crucial – e não é possível pedir mais do que isso. Talvez eu não tivesse chegado ao tema do dinheiro, ou ao menos não desta maneira, não fossem as discussões com Bernardo, nas quais, trocando de papéis, com frequência ele assumiu a posição de sociólogo, e eu, de psicólogo. Finalmente, com a querida Mari venho compartilhando não só visões de mundo incrivelmente similares e tantas outras coisas difíceis de expressar, mas, acima de tudo, um mesmo sentimento do mundo.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e ao Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD) por terem fornecido o financiamento indispensável à realização desta pesquisa.

Introdução

“A bolsa ou a vida?” Com essa alternativa confronta-se, segundo um clichê com frequência repetido, a pessoa abordada em uma tentativa de assalto. A escolha parece evidente, e é justo a obviedade da resposta que torna a questão, supõe-se, tão eficaz para o desfecho rápido da cena. E no entanto, pode haver alguma hesitação da parte do indivíduo interpelado, o que tende a aumentar o suspense e a tensão, pondo em dúvida o que antes parecia evidente. Mas o que significa *hesitar entre o dinheiro e a vida*? Quais são os termos da escolha e como concebê-los? Antes de mais nada: é preciso escolher? E quais as implicações de uma tal decisão?

Com essa ordem de questões também se defronta o leitor de Georg Simmel, na medida em que, segundo um procedimento peculiar ao autor, elas sejam extraídas de seu contexto original e gradualmente prolongadas em um plano mais geral de consideração. A esse respeito, é notável o fato de Simmel ter publicado uma volumosa *Filosofia do dinheiro* – um tema que perpassa toda sua carreira intelectual, de 1889 a 1918 –, mas também posteriormente uma metafísica da vida, desenvolvida sobretudo na década de 1910 e culminando no testamentário *Visão da vida*, de 1918. A alternativa ou, mais propriamente, a *interação* entre dinheiro e vida na obra de Simmel não se resume, contudo, simplesmente ao percurso do primeiro à segunda ou, por assim dizer, da filosofia do dinheiro à filosofia da vida. As relações entre ambas são, como veremos, mais complicadas. A princípio, porque as investigações sobre o dinheiro reunidas no livro de 1900 se inserem em uma perspectiva filosófica na qual a noção de vida *já* ocupa um lugar central. Embora a elevação enfática da vida à posição de conceito filosófico fundamental só tenha se dado nos últimos anos do autor, a *Filosofia do dinheiro* já podia ser encarada como uma filosofia da vida. Isso coloca a questão, desde logo, se a vida implicada em cada um dos empreendimentos é a mesma, ou no que elas diferem. O problema é crucial, não apenas da perspectiva dos desdobramentos particularmente filosóficos do conceito de vida, mas também do ponto de vista da disciplina sociológica que Simmel se dedicou a fundamentar. Afinal, os argumentos do autor sobre o dinheiro apresentados no livro de 1900 (como também as reflexões de *Visão da vida*) não concernem simplesmente à vida em geral, mas acima de tudo à vida *espiritual*, em outras palavras, à vida cultural. O dinheiro é aí não apenas um símbolo da vida, mas também de uma particular *forma de vida* – uma forma da socialização, nos termos da sociologia simmeliana – que o livro se propõe a investigar tanto em seus pressupostos quanto em suas consequências para a totalidade da cultura, em especial a moderna.

Porém, na medida em que a obra de 1900 – ao tomar o dinheiro como “meio, material ou exemplo para a apresentação das relações entre os fenômenos mais externos, mais realistas, mais

casuais e as potências mais ideais da existência, as correntes mais profundas da vida individual e da história” (PdG: 12) – equivale no mesmo passo à determinação de uma forma de vida particular, torna-se possível, reciprocamente, indagar não apenas pelas continuidades e cisões entre as noções filosóficas de vida, mas também pela forma de vida implicada nos últimos escritos do autor. Esse é um problema que os “quatro capítulos de metafísica” reunidos no livro de 1918 não abordam explicitamente: embora Simmel desenvolva neles o conceito de vida em sua necessária (e sempre problemática) relação com a forma, não há mais uma clara imbricação entre “vida espiritual” e “forma de vida” tal como na *Filosofia do dinheiro*. Os argumentos de *Visão da vida* se dão aparentemente apenas em um âmbito metafísico, para além da concretude das formas de vida particulares, sem passarem por uma singularidade capaz de simbolizar a vida, como o dinheiro na obra de 1900. Ao passo que na *Filosofia do dinheiro* o meio monetário surge como símbolo da vida em geral e de uma forma de vida (forma da sociabilização) particular, o objeto das considerações de *Visão da vida* seria, por sua vez, somente as relações gerais entre vida e as formas de sua realização. Sem tomar um objeto específico como “meio, material ou exemplo” das “correntes mais profundas da vida individual e da história”, a vida seria aqui apresentada em termos puramente universais, metafísicos; e a forma, de maneira correspondente, apareceria apenas como a “forma da vida” em geral, e não uma *forma de vida* historicamente específica, como a troca econômica na obra de 1900.

Essa suposta ausência, na última filosofia de Simmel, de uma singularidade capaz de aparecer como símbolo da vida e, ao mesmo tempo, enquanto condensação de uma forma de vida particular é, no entanto, apenas aparente. De um lado, porque a mesma relação entre a vida como totalidade e sua expressão em uma forma singular, embora ausente no quadro de *Visão da vida*, pode ser encontrada em outra obra do mesmo período, cuja concepção de filosofia – e, com isso, da relação entre a vida e suas expressões singulares – retoma aquela apresentada na *Filosofia do dinheiro*. Não se trata mais, porém, de encontrar no dinheiro o “símbolo das formas de movimento essenciais” da vida espiritual (PdG: 12), mas de ver em certas modalidades de *experiência artística* – por exemplo, aquela cristalizada nas obras de Rembrandt – um modo de expressão do movimento da vida, concebido agora como *fluxo imediato* (muito embora este só possa se expressar por meio de determinadas formas). O conceito de vida não é, assim, indiferente aos objetos da filosofia da vida. Pelo contrário, na medida em que se trata de abordar a vida a cada vez tendo como ponto de partida um objeto específico – ali o dinheiro, aqui a arte –, a “totalidade da vida” (PdG: 9) simbolizada ou expressada em um caso e no outro não pode ser a mesma. Ambas são, ainda assim, filosofias da vida – ambas concebidas sob o signo do “relativismo”. É portanto na passagem do dinheiro para a arte como *objeto* filosófico, isto é, na transição de uma filosofia da vida simbolizada pelo dinheiro para uma filosofia da vida expressada pela experiência artística, que constitui o eixo

das investigações apresentadas a seguir. O conceito de vida se mostra assim central para a filosofia simmeliana – tal como desenvolvida entre 1900 e 1918 – e, ao mesmo tempo, a diferença de seus objetos já indica, a despeito das continuidades entre os empreendimentos, que *se trata* e *não se trata* da mesma vida. Isso significa não só tomar a *Filosofia do dinheiro* como uma filosofia da vida – e assim, o dinheiro como símbolo da vida e também de uma *forma de vida* (a troca econômica) –, mas também conceber a última filosofia simmeliana da vida, expressada desta vez pela interpretação da experiência artística imediata, como também a caracterização de uma forma de vida. A passagem do dinheiro para a arte como objeto filosófico implica uma diferente filosofia da vida e, assim, uma *reavaliação* do projeto anterior.

As consequências dessas modificações no plano da concepção filosófica de vida para o âmbito das *formas de vida*, em especial aquelas características da cultura moderna, podem por sua vez ser encontradas em outros textos do autor. Trata-se, com isso, de pôr em *relação* séries de textos aos quais Simmel não chegou a dar uma unidade explícita: sua filosofia de vida, sua filosofia da arte e seu diagnóstico da cultura moderna. Essa unidade é decerto indicada pelo conceito de vida. No entanto – diferentemente do que se deu em sua primeira filosofia da vida, desenvolvida em seus pressupostos e consequências para a cultura moderna nos capítulos da *Filosofia do dinheiro* e em diversos ensaios avulsos –, Simmel apenas começou a extrair as consequências de sua filosofia da vida para seu diagnóstico da cultura moderna; isso adquire uma forma inicial no ensaio sobre “O conceito e a tragédia da cultura” (1911-12), e se apresenta de modo mais desenvolvido, mas condensado em alguns de seus últimos ensaios, como “A crise da cultura” (1916) e *O conflito da cultura moderna* (1918). A posição simétrica e oposta entre dinheiro e arte é certamente indicada pelo autor por meio do caráter metodologicamente similar dos dois prefácios à *Filosofia do dinheiro* e a *Rembrandt*. O autor nunca chegou, contudo, a apresentar em detalhe as consequências da conexão entre suas últimas filosofia da arte e filosofia da vida para as *formas de vida* modernas, como fizera em relação aos pressupostos e consequências filosóficos do dinheiro no livro de 1900. Embora a ligação entre a filosofia da arte exposta em *Rembrandt* e a filosofia da vida apresentada em *Visão da vida* seja evidente, o mesmo não se dá na relação entre tais empreendimentos e suas consequências para o diagnóstico da cultura moderna: a formulação desse novo conceito de vida nos termos de uma forma de vida específica, sua exposição enquanto forma da socialização – efetuada por Simmel no caso do dinheiro – e as consequências normativas a serem extraídas disso: todas essas ficaram como tarefas por fazer, ou foram feitas de maneira apenas limitada (especialmente nos ensaios mencionados: “A crise da cultura” e *O conflito da cultura moderna*). Há de se buscar, assim, nos últimos textos de Simmel, centrados no conceito de vida, uma unidade similar àquela constituída pelo conjunto dos capítulos da *Filosofia do dinheiro*: assim como, ali, o dinheiro aparecia como símbolo da vida, cujos pressupostos

e consequências para a experiência individual e para as formas (modernas) de vida foram desdobrados por meio de investigações sobre o dinheiro, agora nestes últimos textos é preciso examinar as ligações entre o novo conceito de vida (apresentado em *Visão da vida*) e a experiência estética (explorada em *Rembrandt*) e, enfim, quais são suas consequências para o diagnóstico a respeito das formas de vida, em especial as modernas, em suas autocontradições e patologias.

Isso age por assim dizer retrospectivamente sobre a própria filosofia do dinheiro, em especial com respeito a suas consequências para o diagnóstico da cultura moderna. É preciso enfatizar que a noção simmeliana de vida não é axiologicamente neutra. Os escritos do autor sobre o dinheiro, mesmo antes de sua *magnum opus* sobre o assunto, sempre implicaram quadros indissolivelmente descritivos e normativos de análise. Ao longo dos trinta anos que separam “Para a psicologia do dinheiro” (1889) de *O conflito da cultura moderna* (1918), que contém as últimas formulações de Simmel sobre a época moderna e suas patologias, é possível reconhecer um aspecto inegavelmente contínuo e mesmo certa cumulatividade de seus motivos. Contudo, são também visíveis mudanças significativas na perspectiva analítica e, em especial, nos seus fundamentos, a ponto de se poderem distinguir nos escritos desse período modelos diferentes de análise e crítica da cultura moderna. Embora o próprio autor não tenha se preocupado em delimitar claramente cada um desses modelos, são identificáveis em sua obra três modos fundamentalmente distintos de descrever e avaliar as tendências centrais da modernidade – condensados aqui nos termos *teleologia*, *cultivo* e *vida*. Cada um deles se funda numa antropologia particular e apresenta, de maneira correspondente, um conceito específico de cultura, uma análise própria dos paradoxos ou autocontradições da vida moderna e, por fim, diagnósticos do tempo presente consideravelmente distintos.

Daí que seja fundamental, para os propósitos deste trabalho, acompanhar não somente as diferentes concepções simmelianas do pensamento (filosófico e sociológico) e as noções de vida que lhes são correspondentes, mas também a constituição das categorias fundamentais por meio das quais Simmel formula, a cada vez de maneira diferente, uma compreensão e um diagnóstico da economia monetária, da cultura moderna, do mundo espiritual e da totalidade da vida. A tese procede assim de acordo com os seguintes passos: é crucial, de início, expor em detalhe a concepção do pensamento e do método filosófico formulada no prefácio da *Filosofia do dinheiro*, em suas relações com as ciências particulares, para indicar em que sentido esta pode ser considerada uma filosofia da vida (Capítulo 1). Em seguida, trata-se de reconstruir o caminho que conduz, na primeira parte da *Filosofia do dinheiro*, do valor ao desejo e, finalmente, à troca econômica, bem como o desenvolvimento da compreensão da ação humana pautada pela noção de teleologia (Capítulo 2). Ambos os percursos, por meio dos quais são apresentados os pressupostos fundamentais da economia monetária, são também significativos para demonstrar de que modo as condições

fundamentais da economia monetária se tornam elas mesmas, graças a seu próprio desdobramento lógico interno, problemáticas, paradoxais ou patológicas. Revelam-se portanto nesse percurso tanto as categorias por meios das quais a economia monetária pode ser entendida, como também seus fenômenos patológicos e, no mesmo passo, os critérios normativos positivos (mais ou menos implícitos) com base nos quais tais fenômenos podem aparecer como problemáticos. Destacam-se nesse ponto, sobretudo, as categorias de desejo racional e de ação teleológica razoável, bem como suas figuras invertidas do desejo autorreferencial e da metempsicose do fim último (Capítulo 3).

Já no interior da *Filosofia do dinheiro*, no entanto, se delineia outra maneira de compreender a cultura moderna e seus paradoxos fundamentais. Embora esse modo de compreender o desejo e as ações teleológicas e suas transformações não será abandonado por Simmel, mantendo um lugar importante nas análises realizadas pelo autor até seus últimos escritos, já no livro de 1900 se mostra em gestação um segundo modelo de análise e crítica da modernidade, fundado numa antropologia em que uma concepção de cultura centrada na ideia de *cultivo* e em continuidade com a tradição alemã da *Bildung* assumirá o primeiro plano (Capítulo 4). Nessa filosofia da cultura, apresentada de maneira relativamente sistemática em “Da essência da cultura” (1908), a perspectiva teleológica se mantém; ela aparece agora, entretanto, subordinada a outros componentes de um conceito de cultura que não é mais puramente técnico, como o anterior. A introdução da noção de cultivo como critério normativo positivo, em especial, resulta em uma reformulação das análises anteriores e confere um novo sentido às patologias características da economia monetária e da cultura moderna.

Embora referidas a princípio ao dinheiro e ao sistema econômico, as categorias definidas por Simmel na *Filosofia do dinheiro* não possuem sentido nem restringem sua validade apenas ao âmbito das relações estritamente econômicas, o que já indica o fato de Simmel tomar o dinheiro como símbolo da vida como um todo, e não um mero instrumento econômico. Isso se demonstra ainda mais claramente com a possibilidade de ver como certas condutas cotidianas, a princípio completamente estranhas ao universo econômico – como a coqueteria, o flerte, a sedução amorosa –, se mostram, quando analisadas mais de perto, perpassadas e mesmo inteiramente dependentes das categorias e dinâmicas econômicas delineadas pelo autor em seus escritos sobre o dinheiro (Excurso: *A economia lúdica do amor*). Não se trata aí, porém, de reduzir a coqueteria como forma de relação amorosa a mero epifenômeno da economia; pois nela, como em outras formas de socialização analisadas por Simmel, a arte e o jogo têm um papel decisivo. Ver-se-á, então, de que maneira esses dois conjuntos de pressupostos – econômicos e lúdicos – contribuem para a configuração de uma forma particular de interação social, à sua própria maneira paradoxais.

O quadro estabelecido pela *Filosofia do dinheiro* – ou, como podemos chamar, da *primeira* filosofia simmeliana da vida – é, no entanto, fundamentalmente modificado ao longo dos anos,

culminando em uma *segunda* filosofia da vida, cujos contornos são apresentados em *Visão da vida* (Capítulo 6), na forma de uma metafísica da vida, e em *Rembrandt* (Capítulo 7), na forma de uma filosofia da arte. Após o exame do prefácio de *Rembrandt*, no qual a concepção filosófica da *Filosofia do dinheiro* é retomada e modificada em pontos fundamentais (Capítulo 5), e a apresentação do conceito de vida tal como desenvolvido em *Visão da vida* (especialmente em sua reformulação do lugar da teleologia no comportamento humano), serão analisadas as consequências desse novo quadro interpretativo para a compreensão das patologias da cultura moderna, delineadas no ensaio simmeliano sobre a Primeira Guerra (Capítulo 9), assim como as possibilidades abertas por essa segunda filosofia da vida para uma outra concepção de sociologia, distinta daquela apresentada pelo autor em seu livro *Sociologia. Investigações sobre as formas de socialização*, de 1908 (Capítulo 8). Finalmente, as modificações da nova concepção de vida desenvolvida nos últimos escritos do autor em relação àquela apresentada na *Filosofia do dinheiro* permitem, ainda, conceber uma figura da experiência (social) do tempo para além dos limites – monetários – dados pela primeira filosofia simmeliana da vida, como se procura indicar por meio da categoria do “passatempo” (Capítulo 10).

Antes de escolher entre a bolsa ou a vida, cumpre então saber de *qual* bolsa e de *qual* vida se trata. A hesitação, afinal, faz sentido.

Parte 1

A vida do dinheiro

1. Filosofia do dinheiro como filosofia da vida

Simmel expõe no prefácio ao livro de 1900 as razões de sua escolha por uma abordagem *filosófica* do dinheiro, em lugar de uma *ciência econômica* do dinheiro. A proposta da obra, com efeito, se situa exatamente para além de dois limites que restringem o domínio de toda ciência particular. De um lado, os *pressupostos* das ciências – seja com respeito às condições do conhecimento em geral, seja em relação aos axiomas específicos de cada domínio de pesquisa – não podem ser abordados e verificados pelas próprias ciências, na medida em que estas “não dão passo sem comprovação” (*PdG*: 9) e dependem, para seu próprio progresso, de pressupostos de natureza objetiva e metódica. Toda ciência particular se funda em certos pressupostos que a constituem, mas que ela mesma não pode examinar sem adentrar num domínio reservado, no prefácio ao livro de 1900, à filosofia. Para o autor da *Filosofia do dinheiro*, com efeito, a disciplina filosófica é a única capaz de apresentar e examinar tais pressupostos – embora ela mesma, ao fazê-lo, tampouco possa operar “sem pressupostos” (*PdG*: 9). A investigação das condições gerais ou particulares do conhecimento constitui assim o *limite inferior* das ciências particulares – bem como da forma “exata” do conhecimento de que elas são portadoras – e, por isso, um dos pontos nos quais o movimento do pensamento assume uma “forma filosófica” (*PdG*: 9).

Mas há para o autor também um *limite superior* de tais ciências; trata-se de outra fronteira na qual o pensamento passa de sua “forma exata” para a “forma filosófica”. Esse limite não reside mais nos pressupostos das ciências particulares, mas ali onde os conteúdos fragmentários do “saber positivo” se prolongam em uma “imagem de mundo” e passam desse modo a se referir, para além de seu domínio científico particular, à “totalidade da vida” (*PdG*: 9). Diante de questões que não podem num dado momento ser respondidas de maneira exata, nem ser simplesmente recusadas, mesmo “a empiria mais perfeita” não pode “substituir a filosofia como interpretação, coloração e acentuação individualmente seletiva da realidade”, o que diria respeito sobretudo às questões concernindo “as valorações e os nexos mais gerais da vida espiritual” (*PdG*: 9). A necessidade de recorrer ao modo de conhecimento que Simmel chama aqui de filosófico se funda, neste ponto, justo em sua aparente debilidade. Pois se a filosofia pode, diferentemente das ciências que o autor denomina “exatas”, explorar questões desse tipo, é precisamente graças àquilo que a desvaloriza da perspectiva da história das ciências: seu caráter impreciso, *estimativo* (enquanto “mera estimação [*Überschlag*] dos fenômenos por meio de conceitos gerais” [*PdG*: 9]), que justamente a faz aparecer como um modo de conhecimento “primitivo” em relação ao científico e “exato”.

A posição da filosofia em relação às ciências se assemelha nesse aspecto, para Simmel, à das artes da época em relação à fotografia – na medida em que “a perfeição da reprodução mecânica dos fenômenos não tornou supérfluas as artes plásticas” (*PdG*: 9). Justo o caráter estimativo, provisório, inexato do modo de conhecimento que Simmel propõe com sua *Filosofia do dinheiro* é visto como apropriado para o exame daquelas questões também inexatas, porém irrenunciáveis: de um lado, os *pressupostos* do conhecimento em geral e do saber científico positivo; de outro, os prolongamentos desse saber – sempre fragmentário – rumo à formulação de uma *imagem de mundo*, isto é, ocupado não mais somente do que se pode saber fragmentariamente sobre a realidade, mas antes da *totalidade da vida*.

Dessa determinação do lugar da filosofia em geral advém o lugar que Simmel lhe reserva no livro. Uma filosofia do dinheiro se situa assim *aquém* e *além* de uma ciência econômica do dinheiro. (1) No limite inferior, ela apresenta os *pressupostos* “que conferem ao dinheiro seu sentido e seu lugar prático” (*PdG*: 10). Trata-se portanto de abordar as condições do dinheiro, “que portam sua essência e o sentido de sua existência” (*PdG*: 10), dispostos em três âmbitos: na “estrutura lógica das realidades e dos valores” (condições gerais da percepção da realidade em termos da separação entre *fatos e valores*), nas “relações sociais” (condições *sociais* do dinheiro) e na “constituição anímica” (condições *psíquicas* do dinheiro) – pontos de partida, respectivamente, dos três primeiros capítulos do livro. A “ideia” e a “estrutura” do dinheiro são aí desenvolvidas, desse modo, a partir de três pressupostos: os “sentimentos de valor” (cap. 1), as “relações de reciprocidade das pessoas” (cap. 2) e a “prática em relação às coisas” (cap. 3) (*PdG*: 10). Com isso, Simmel se afasta não apenas de uma ciência econômica do dinheiro, mas também do conhecimento histórico. Não se trata, aqui, da pergunta pela “origem” do dinheiro, mas de “nexos de natureza conceitual, psicológica, ética” que “não são temporais, mas sim puramente objetivos” (*PdG*: 10). As investigações de *Filosofia do dinheiro* não se situam no nível da pesquisa histórica sobre o dinheiro – suas origens, sua realização concreta em diversas sociedades –, mas do ponto de vista de nexos que, embora realizados historicamente, não esgotam seu significado na contingência histórica (e que são por isso, nesse sentido específico, chamados por Simmel de “objetivos”): “A importância, a dignidade, o conteúdo do direito, por exemplo, ou da religião ou do conhecimento, estão para além da pergunta sobre o caminho de sua concretização histórica” (*PdG*: 10). Já a segunda parte do livro busca entender o “fenômeno histórico do dinheiro” tendo em vista seus *efeitos* no “mundo interior” (*PdG*: 10). Trata-se da segunda perspectiva que Simmel atribuiu à filosofia, isto é, com respeito a suas ramificações com respeito a uma “imagem de mundo” mais abrangente, o que constitui o limite superior das ciências particulares. São três, também, os âmbitos em que as consequências do dinheiro se fazem sentir: o “sentimento vital dos indivíduos” (cap. 4), a “concatenação de seus destinos” (cap. 5) e a “cultura em

geral” (*allgemeine Kultur*) (cap. 6). Isso significa tratar de “nexos que seriam exatos por sua essência e passíveis de investigação em sua singularidade, mas que não o são em função da situação atual do saber e por isso se prestam somente ao tratamento de tipo filosófico: por aproximação (*Überschlag*) geral, na substituição dos processos singulares por relações de conceitos abstratos” (PdG: 10), ou de “causalidades anímicas que serão sempre questão de interpretação hipotética e imitação artística nunca totalmente isenta de coloração individual” (PdG: 10).

A interpretação do dinheiro desenvolvida neste contexto por Simmel tem, em suma, uma dupla perspectiva: de um lado, a compreensão da natureza do dinheiro a partir das “condições e relações da vida geral (*allgemeines Leben*)”; de outro, a compreensão da “essência e conformação desta última [vida geral, *allgemeines Leben*] a partir dos efeitos do dinheiro” – ou, em outra formulação, o “entrecruzamento do princípio monetário com os desenvolvimentos e valorações da vida interior” (PdG: 11). Ambos os objetivos do livro relacionam, desse modo, o dinheiro à *vida*: na primeira parte, trata-se de inserir o dinheiro em certas *condições e relações* da vida geral – em particular, aquelas que se referem a *processos de valor*, à *gênese social* e à *psicologia individual* –; na segunda, trata-se de se situar “ali onde os conteúdos sempre fragmentários do saber positivo demandam por meio de conceitos conclusivos serem completados em uma imagem de mundo e relacionados à totalidade da vida” (PdG: 9), investigando de que modo as propriedades do dinheiro produzem *efeitos* em seu “mundo interior”, isto é, no “sentimento vital dos indivíduos, no “encadeamento de seus destinos”, na “cultura em geral” (PdG: 10).

Embora Simmel não o diga explicitamente, nem seja ela um objeto privilegiado de análise no livro ou mesmo sequer conceitualmente definida, “vida” é, não obstante, como se vê, uma noção central na definição das tarefas da *Filosofia do dinheiro*. O objeto da *Filosofia do dinheiro* pode, assim, ser designado como o estudo das *interações entre dinheiro e vida geral* (*allgemeines Leben*): de um lado, o modo pelo qual as condições e relações da segunda conformam a essência do primeiro; de outro, como os efeitos do primeiro atingem a essência e configuração da segunda. Caminhando em direções contrárias, as duas partes do livro encontram-se no interior do espaço definido pelos polos do *dinheiro* e da *vida*. Daí que faça todo o sentido ver a *Filosofia do dinheiro* já como uma filosofia da vida: afinal, a circunscrição dos problemas da filosofia simmeliana do dinheiro depende de maneira decisiva da noção de vida – em suas diversas denominações e especificações: “vida geral”, “vida individual”, “vida espiritual”, “mundo espiritual”, “mundo interior” ou “existência”. Ambas as partes (“analítica” e “sintética”) das investigações do livro conduzem juntas, enfim, a uma compreensão do dinheiro enquanto *forma de vida* – caracterizada, circularmente, em seus pressupostos e suas consequências, isto é, pelas condições gerais da vida espiritual (axiológicas, sociais e individuais) que o dinheiro simboliza, de um lado, e pelos efeitos que a predominância da

economia monetária desenvolvida produz na totalidade da vida espiritual, em especial na vida moderna, de outro.

O problema, então, é como executar esse plano, estabelecido nesses termos: isto é, como abordar as condições *vitais* prévias do dinheiro, de um lado, e suas consequências ulteriores *para a vida*, de outro. Como é possível simplesmente a partir do fato do dinheiro (como de qualquer outro fato) abordar as condições gerais da vida, de um lado, e as discussões últimas referentes à imagem de mundo, de outro? Isso é possibilitado, na *Filosofia do dinheiro*, por uma concepção *relativista* que vê os objetos do mundo emaranhados numa mesma rede de relações. A vida (espiritual), para Simmel na *Filosofia do dinheiro*, é constituída de tal modo que um elemento do mundo está interligado a todos os outros. Daí que se possa abordar a totalidade da vida a partir de qualquer um dos objetos que a constituem. Em termos metodológicos, portanto, falar em uma *filosofia* do dinheiro implica ver este último – seja no que se refere a suas condições, seja em suas consequências – como “meio, material ou exemplo para a apresentação das relações entre os fenômenos mais externos, mais realistas, mais contingentes, e as potências mais ideais da existência, as correntes mais profundas da vida individual e da história” (*PdG*: 12). Num e noutro caso, na parte analítica ou na sintética, “o sentido e a meta” do empreendimento consiste em “traçar uma linha diretriz da superfície dos acontecimentos econômicos aos valores e significados últimos de tudo o que é humano” (*PdG*: 12).

A *unidade* das investigações de *Filosofia do dinheiro* está desse modo na “possibilidade [...] de encontrar em cada singularidade da vida a totalidade de seu sentido” (*PdG*: 12). Nisso reside seu caráter “filosófico”, e não em “uma afirmação sobre um conteúdo particular do saber e em sua demonstração progressiva” (*PdG*: 12). O problema da filosofia simmeliana – como, para o autor, de toda filosofia – é a “totalidade da existência”, “a totalidade de seu sentido [da vida]” (*PdG*: 12). Há, contudo, duas maneiras de tratar esse problema. Os sistemas filosóficos abstratos, de seu lado, mantêm-se “a grande distância dos fenômenos singulares e em especial da existência prática” (*PdG*: 12), apresentando assim uma imagem abstrata da totalidade do mundo espiritual: em seu afastamento com respeito aos fenômenos singulares, tais sistemas (tal como se dava sobretudo nas correntes neokantianas da época de Simmel) podem “apenas *postular*” – mas não realizar – a “liberação” (*Erlösung*) desses fenômenos singulares “do isolamento e do caráter não espiritual, até da contrariedade (*Widrigkeit*)” com que eles aparecem à primeira vista (*PdG*: 12). A relação entre a “superfície dos acontecimentos” e os “valores e significados últimos de tudo o que é humano”, entre “a exterioridade aparente e não essencial” e “a substância interna da vida” (*PdG*: 12) se dá nesse caso por meio de um *afastamento abstrato* em relação à contingência, à exterioridade, ao isolamento com que eles aparecem na experiência imediata. Assim, no entanto, a filosofia, em sua formulação abstrata “parece se limitar diante da grandeza desse problema [a totalidade da existência] e oferecer

menos do que deveria” (*PdG*: 12). A filosofia simmeliana, em contrapartida, propõe-se a *realizar* efetivamente tal liberação dos fenômenos de sua superficialidade, insularidade e resistência aos esforços de totalização filosófica. Não se trata de meramente postular, em abstrato, as relações existentes entre “os fenômenos mais externos, mais realistas, mais contingentes” e “as potencialidades mais ideais da existência” (*PdG*: 12), mas de partir de um exemplo concreto e, na medida em que se esclareçam suas relações com outros fenômenos da vida, destes com outros e assim por diante, conduzir da “superfície dos acontecimentos” às “correntes mais profundas da vida individual e da história” (*PdG*: 12). A filosofia de Simmel, tal como exposta aqui, se diferencia de outras abordagens filosóficas na medida em que procura efetivar uma relação *não abstrata* entre o singular e o universal.

A maneira de proceder da filosofia simmeliana do dinheiro se inspira desse modo nos procedimentos artísticos: trata-se *simbolizar* uma imagem da totalidade da vida, apresentar a “totalidade da existência” buscando “delimitar o problema e torná-lo menor, para dar conta dele por meio de sua ampliação e condução à totalidade e ao mais universal” (*PdG*: 12-3). Como afirma o autor: “A imensa vantagem da arte sobre a filosofia é que ela coloca a cada vez um problema singular bem circunscrito: uma pessoa, uma paisagem, uma atmosfera – e cada ampliação dele para o geral (*Allgemeinen*), cada acréscimo de grandes traços do sentimento do mundo se deixa sentir como um enriquecimento, um presente, como que uma felicidade não merecida” (*PdG*: 12). Ainda que inspirado nos procedimentos artísticos, não se pode entretanto falar propriamente de um “método artístico” em Simmel, que mantém certas distâncias em relação à arte, sobretudo no que se refere à maneira de realizar tal ampliação de um problema circunscrito ao domínio do universal. *A filosofia, ao contrário da arte, necessariamente opera por meio de conceitos abstratos*.¹ Como vimos na referência ao segundo grupo de problemas que constituem a filosofia do dinheiro, o autor fala da filosofia como procedendo pela “substituição dos processos singulares por relações de *conceitos abstratos*” (*PdG*: 10, grifos A.B.).

A importância da abstração para o propósito do livro se manifesta mais claramente, porém, sobretudo em seu objeto: isto é, no fato de que o meio escolhido para levar a cabo tal empreendimento foi o dinheiro. Afinal, o dinheiro representa não apenas “a indiferença da técnica puramente econômica, mas é, por assim dizer, a própria indiferença, na medida em que todo o seu significado final (*Zweckbedeutung*) não reside nele mesmo, mas apenas em sua conversão em outros valores” (*PdG*: 12). É justo devido ao caráter do dinheiro como objeto singular que, no entanto, ganha significado somente quando convertido em outros objetos que ele pode constituir o alvo

1

Essa será uma distinção mais importante na comparação com a filosofia apresentada nos últimos livros do autor e especialmente em *Rembrandt* (cf. capítulo 5 desta tese).

principal de uma filosofia dedicada à “possibilidade de encontrar em cada detalhe da vida a totalidade de seu sentido” (PdG: 12). Assim também, o *método* filosófico do livro (“traçar uma linha diretriz da superfície dos acontecimentos econômicos aos valores e significados últimos de tudo o que é humano” [PdG: 12]) e a *imagem de mundo* para a qual ele aponta (o “relativismo”) adquirem um sentido particular pelo fato de tomarem por objeto o dinheiro. Isso porque, se o meio monetário pode surgir como um tal símbolo da vida espiritual, é somente graças ao seu caráter *abstrato*, enquanto pura indiferença, sem significado em si mesmo. Seguir os movimentos do dinheiro significa, aqui, segui-lo tanto em seus fundamentos na vida espiritual (conceitualizáveis em *termos abstratos*) quanto nas consequências desse meio (que é *pura abstração*) para a totalidade da existência. Embora a filosofia do dinheiro empregue um método inspirado na prática artística, o “problema singular bem circunscrito” a ser ampliado em direção “ao geral” é, justamente, o *mais geral* e o *mais abstrato*.

No dinheiro, desse modo, “a oposição entre o que é aparentemente exterior e não-essencial e a substância interna da vida chega a sua tensão máxima” (PdG: 12): ele é, de um lado, indiferente a toda finalidade vital – porque serve a toda e qualquer finalidade – e, nessa medida, é o principal exemplo de exterioridade e “inessencialidade” em relação à interioridade da vida espiritual; de outro, ele é também aquilo que, justamente por conta de sua indiferença, é capaz de *conectar* qualquer espécie de finalidade humana – uma tarefa à qual todo objeto cultural pode servir, mas que o dinheiro realiza num grau mais elevado –, sendo então preciso seguir tais conexões para se chegar a simbolizar a “substância interna da vida” (PdG: 12). No dinheiro estão reunidos os *polos mais extremos* da oposição entre o superficial e o profundo, o externo e o interno, o fortuito e o essencial da vida, e é por isso que ele pode representar para Simmel tal oposição ao mesmo tempo em sua “tensão máxima” e em sua “mais eficaz (*wirkungsvollste*) reconciliação” (PdG: 12).² O dinheiro como singularidade (*Einzelheit*) “não apenas se entrelaça com toda a extensão do mundo espiritual, portando e sendo portata” por outras singularidades, mas também, na própria dinâmica desse entrelaçamento, se revela como “símbolo de suas principais formas de movimento” (PdG: 12).

Há assim uma concepção do dinheiro e da vida em Simmel – que é também uma concepção a respeito do trabalho do investigador, do filósofo do dinheiro e da vida – na qual ambos, meio monetário e processo vital, são vistos *em continuidade*. Essa é a perspectiva geral da *Filosofia do dinheiro*: a partir do dinheiro, que tudo intermedeia e tudo conecta, podem ser puxados os fios que levam às categorias fundamentais e aos prolongamentos metafísicos da vida humana. Nessa perspectiva, o dinheiro *dá acesso* à vida, ele a *simboliza*. O dinheiro, sendo o meio puro, é meio privilegiado para dar

² Trata-se, porém, de uma modalidade particular de “reconciliação”, como mostrará a reconstrução dos argumentos da tipologia simmeliana das práticas monetárias, contida no capítulo 3 de *Filosofia do dinheiro*.

conta da totalidade da vida, concebida relacionalmente (ou *relativamente*, nos termos do autor) como interação incessante. O dinheiro se define na interação, sempre relativa e variável, daí seu caráter ininterrupto, movente e transitório; nisso ele *coincide* com a vida, que é, ela mesma, concebida como *interação e movimento contínuos*. O dinheiro expressa e *serve de símbolo à vida porque é análogo a ela*.

Ambos, vida e dinheiro, não possuem, contudo, o mesmo estatuto. Ao passo que o dinheiro surge como “o aparentemente mais externo e mais inessencial”, é a “substância interna da vida” (*PdG*: 12) que constitui o alvo último das do livro. Estabelecer as relações entre dinheiro e vida implica assim, no mesmo passo, explorar as conexões entre o aparentemente mais superficial e o aparentemente mais essencial da vida. Daí que o meio monetário seja um objeto privilegiado para um conjunto de investigações dedicado abordar a “totalidade da vida”. No interior do campo de problemas delimitado pelas relações entre dinheiro e vida, o primeiro surge precisamente como o “meio, material ou exemplo” (*PdG*: 12) capaz de servir à “apresentação das relações entre os fenômenos mais externos, mais realistas, mais ocasionais, e as potências mais ideais da existência, as correntes mais profundas da vida individual” (*PdG*: 12). Para Simmel, a relação entre vida e dinheiro deve ser compreendida no seu envolvimento e determinação mútuos, de modo que “[e]m uma tal alternância e entrelaçamento de princípios cognitivos conceitualmente opostos, a unidade das coisas, que parece inacessível a nosso conhecimento e no entanto funda sua coerência, se torne para nós prática e viva (*lebendig*)” (*PdG*: 13).

2. Desejo e troca

2.1 Valor econômico e desejo autorreferencial

Cada um dos capítulos de *Filosofia do dinheiro* apresenta uma concepção específica do dinheiro. No primeiro, o objetivo central consiste em defini-lo “como o ápice e a mais pura expressão do valor econômico” (*PdG*: 93). Para chegar a essa concepção, é necessário então definir o sentido exato do que Simmel entende por “valor” e por “economia”, e é a isso que o autor dedicará extensamente seus primeiros argumentos no livro.

SER E VALOR

Simmel inicia sua *Filosofia do dinheiro* com a diferenciação de duas ordens, duas categorias autônomas, duas formas abrangentes da imagem do mundo: ser (ou realidade, ou natureza) e valor. Na ordem constituída pela categoria do ser, as coisas se inserem como realidades naturais, sob o pressuposto de que toda a multiplicidade de suas qualidades é sustentada por uma “unidade de essência” (*Einheit des Wesens*): a igualdade das coisas perante a lei da natureza e a convertibilidade dos mais diversos fenômenos uns nos outros – tal como é constituída, por exemplo, pela imagem científica do mundo – reconciliam (*versöhnen*) as diferenças aparentes à primeira vista em uma afinidade geral. Tomadas a partir da categoria do ser, as coisas são indiferentes para nós, elas aparecem em uma “igualdade de direitos” (*PdG*: 23). O que aparece como essa igualdade de direitos entre todas as coisas significa, porém, apenas que, encarados como produtos do mecanismo natural, os fenômenos se encontram para além da questão de um direito: na ordem constituída pela categoria de ser, não há lugar para *acentuação* alguma que possa confirmar, ou da qual se possa deduzir, a existência das coisas tais como elas são. E é pelo fato de não nos darmos por satisfeitos com essa necessidade indiferente, característica da imagem de mundo constituída pela categoria do ser, que as arranjamos em outra série, a do valor. Nesta, a igualdade geral é completamente rompida; o que a caracteriza não é a uniformidade, mas a *hierarquia* entre as coisas. O valor dos objetos, dos pensamentos e dos acontecimentos não pode ser inferido de sua mera existência natural – e, de fato, as ordens do ser e do valor divergem profundamente, como comprova o fato de que a natureza muitas vezes destrua objetos que, em termos de seu valor, mereceriam ser preservados e conserva, em seu lugar, objetos que podem aparecer como não possuindo valor algum.

Isso não significa que exista uma oposição de princípio ou uma exclusão geral entre as duas (o que implicaria uma relação constante entre as duas séries e, além do mais, um mundo diabólico,

determinado, ainda que de maneira invertida, pelo ponto de vista do valor). A relação entre uma ordem e outra é, antes, marcada pela contingência, pela indiferença e por uma total falta de princípios. Em outros termos, ser e valor constituem duas ordens distintas e autônomas. Um mesmo conteúdo pode se manifestar à nossa consciência seja como algo real, seja como algo dotado de valor, mas os destinos internos que ele experimenta em um e em outro caso têm sentidos totalmente diferentes.

A indiferença mútua da série do ser e do valor não significa, entretanto, que os processos de valoração não sejam em alguma medida determinados pelas leis do mundo. É preciso, por isso, distinguir as representações de valor enquanto fenômeno psicológico, procedimento psíquico real ou fato da consciência – e, portanto, pertencente ao domínio do ser, ao mundo natural –, daquilo que é visado com a valoração, seu sentido conceitual, o significado do conteúdo da representação de valor, que se coloca com toda autonomia face ao mundo, sendo não parte dele, e sim a totalidade do mundo vista a partir de um ponto de vista (valorativamente) determinado. O valor é condição do “sentido e significado” do mundo. Só os sentimentos de valor podem dotar o mundo de valor. Por outro lado, a realidade como mero ser – isto é, no interior da imagem de mundo projetada pela categoria do ser – não passa de um mecanismo. Nas palavras de Simmel:

Não nos damos conta muitas vezes de que toda nossa vida, em seu lado consciente, transcorre em sentimentos de valor e em exames de valor e] só adquire sentido e significado na medida em que os elementos da realidade, desdobrando-se mecanicamente, possuem, para além de seu conteúdo material, graus e tipos de valor de multiplicidade infinita. No momento em que não é o simples espelho desinteressado da realidade – o que talvez não seja nunca, já que mesmo o conhecimento objetivo só pode provir de uma *valoração* – nossa alma vive no mundo dos valores que estabelecem os conteúdos da realidade segundo uma ordem totalmente autônoma (*PdG*: 23).

Assim, o conhecimento – mesmo o que se apresenta como conhecimento puro, objetivo – não é nunca “o simples espelho desinteressado da realidade”. Sendo condição do sentido e significado do mundo, os processos de valoração estão também na origem de todo conhecimento; “mesmo o conhecimento objetivo só pode provir de uma *valoração*” (*PdG*: 25). Vivemos permanentemente em dois mundos que, embora distinguíveis e surgindo como autônomos, se apresentam sempre inevitavelmente entrelaçados.: o mundo do ser e o mundo dos valores estabelecem cada um “os conteúdos da realidade segundo uma ordem totalmente autônoma” uma em relação à outra (*PdG*: 25).

Ser e valor são, desse modo, diferentes formas categoriais abrangentes da imagem de mundo. Ambas coincidem, portanto, no fato de não consistirem em qualidades *das coisas*. Para

desenvolver esse ponto, Simmel parte de um argumento kantiano. Segundo o filósofo de Königsberg, os objetos existem antes de tudo no pensamento, e quando se afirma que um deles existe na realidade, isso não o altera, não faz com que ele adquira uma nova qualidade, pois senão não se trataria do mesmo objeto. Assim também no âmbito do valor: o objeto não ganha nenhuma qualidade adicional quando é valorizado; pelo contrário, ele é tido como valioso, de antemão, por conta das qualidades que possui. Isso, segundo Simmel, revela uma característica fundamental do nosso pensamento:

Somos capazes de pensar o conteúdo da imagem do mundo sem levar em conta sua existência ou não existência real. Podemos representar o complexo de qualidades que denominamos de coisas, juntamente com todas as leis de suas conexões e de seu desenvolvimento, em seu significado puramente objetivo e lógico e, de maneira totalmente independente, perguntar: se, onde e quantas vezes todos esses conceitos ou visões internas são realizados (*PdG*: 25).

Assim como, com relação a seu conteúdo, o sentido e a determinação dos objetos não é afetado pela questão de se eles efetivamente existem ou não, também não o é pela questão de se e onde eles se situam numa escala de valores. No entanto, se os conteúdos do pensamento não dependem, para existir, da resposta a tais interrogações, essa é, todavia, condição necessária quando se quer estabelecer uma teoria – no caso da primeira, a respeito do ser ou não ser dos objetos do pensamento – e uma prática – com relação à segunda, sobre a posição de valor desses objetos. Há para Simmel, assim, como que três mundos: o dos conceitos puros, em que os objetos existem enquanto meros conteúdos do pensamento (1), ao qual se contrapõem os mundos constituídos pelas grandes categorias do ser (2) e do valor (3), formas universais que se servem da matéria daquele primeiro para compor seus domínios próprios.

Estas últimas são, segundo Simmel, categorias fundamentais, no sentido de que é impossível reduzir uma à outra ou a elementos mais simples. Consequentemente, o ser dos objetos não pode ser logicamente comprovado de modo imediato. O ser é uma forma originária de nossa representação, que pode ser sentida, vivida, e na qual se pode acreditar, mas que – e é isto o que Simmel quer dizer quando afirma que ela é uma categoria fundamental – não pode ser deduzida por quem não a conhece.

Se ela se agarra a um conteúdo singular, através de um ato que está além da lógica, as conexões lógicas então se apoderam dela e a levam até onde elas mesmas alcançam. Assim podemos dizer, em regra, por que percebemos uma determinada realidade: porque na verdade já havíamos percebido uma outra cujas determinações estão ligadas pelo conteúdo à seguinte. A realidade da primeira, no

entanto, só pode ser comprovada através de um deslocamento para trás, em direção a uma realidade mais fundamental. Essa regressão, porém, tem de ter um último elo cujo ser só é dado por um sentimento imediato de convicção, de afirmação, de reconhecimento, ou melhor: como um tal sentimento (*PdG*: 26).

O mesmo com relação ao valor:

Todas as demonstrações de valor desse tipo significam apenas a necessidade de se reconhecer em um objeto já fundamentado e de valor indiscutível, um outro valor, agora questionável. [...] aquilo que compreendemos aqui através de comprovações de valor é apenas a transferência de um valor estabelecido a novos objetos e nunca a essência do valor mesmo, nem a razão pela qual ele se aferrou àquele objeto que, por sua vez, se repercute sobre outro (*PdG*: 26).

A partir do momento em que há um valor, torna-se possível compreender o caminho de sua realização, seu desenvolvimento ulterior – assim como ocorre no âmbito do ser, com a estrutura dos conteúdos da realidade. Mas o fato de que haja valor é um fenômeno originário não tão facilmente compreensível. Pois, do mesmo modo em que todas as comprovações teóricas só podem preparar as condições a partir das quais surge esse sentimento de afirmação ou de existência, todas as deduções de valor tornam apenas conhecidas as condições a partir das quais este se estabelece, finalmente sem nenhuma mediação, sem ter sido criado por elas.

Sabe-se tão pouco o que seja o ser, quanto se poderia saber o que é o valor. E justamente porque ambos têm a mesma relação formal com as coisas, são entre si tão estranhos como em Spinoza o pensamento e a extensão: um e outro exprimem exatamente a mesma coisa, a substância absoluta, cada um a sua maneira e totalmente por si, nunca um se expande sobre o outro. Nunca se tocam porque questionam os conceitos das coisas de maneira totalmente diferente (*PdG*: 27).

Aqui já se mostra uma operação central da *Filosofia do dinheiro*, um modo de funcionamento dos argumentos do livro que corresponde ao modo de funcionamento de seu próprio objeto (o dinheiro). Ser e valor se relacionam, portanto, como é próprio às determinações do dinheiro: como polos extremos de uma oposição, estranhos um ao outro e no entanto convivendo juntos.

UNIDADE METAFÍSICA E SUBJETIVIDADE DO VALOR

Com isso Simmel conclui, na *Filosofia do dinheiro* publicada em 1900, suas considerações

iniciais a respeito dos fundamentos últimos do valor. Na segunda versão do livro, que viria a lume sete anos depois, no entanto, será acrescentado um trecho que, analisado em conjunto com outras adições ao texto original, contribui para marcar certas diferenças finas, porém fundamentais, entre a teoria do valor apresentada pelo autor em 1900 e aquela de 1907. No que se refere à relação entre ser e valor, ao Simmel de 1900 basta demarcar as diferentes ordens constituídas pelas duas categorias, enquanto formas abrangentes da imagem de mundo, e acentuar sua indiferença mútua. Isso, porém, não parecerá suficiente ao autor sete anos depois, quando se dedicará aos problemas suscitados por uma tal visão cindida da relação do homem com o mundo em dois polos opostos e aparentemente inconciliáveis, “em uma dualidade estéril, com a qual a necessidade de unidade do espírito nunca se contentaria – mesmo se o destino e a fórmula de sua busca fosse se movimentar da pluralidade para a unidade e da unidade para a pluralidade, indefinidamente” (*PdG*: 26). E indica, em seguida, duas unidades que – uma situada acima, a outra abaixo da oposição entre ser e valor – representariam instâncias nas quais aquela cisão em duas ordens mutuamente indiferentes e estranhas não se apresentaria, ou se manifestaria de forma reconciliada. De um lado, acima do valor e da realidade, “aquilo que é comum a ambos: os conteúdos, isso que Platão entendia como ‘ideias’, aquilo que é designável, qualitativo, passível de ser conceituado, tanto no campo da realidade, quanto no dos nossos valores, aquilo que pode se integrar tanto a uma ordem quanto a outra” (*PdG*: 26) – trata-se aqui do domínio, já mencionado, dos puros conteúdos, do qual as ordens do ser e do valor extraem o material para se constituírem. De outro, algo que também é comum a ambos, mas, por assim dizer, abaixo deles: “a alma, que acolhe tanto um quanto outro em sua misteriosa unidade ou os engendra a partir dela” (*PdG*: 27). Assim, Simmel conclui:

A realidade e o valor são, por assim dizer, duas línguas diferentes em que, logicamente conectados e válidos numa unidade ideal, os conteúdos do mundo, isso que se denominou o seu “quê”, são tornados compreensíveis à alma unitária – ou então as línguas nas quais a alma pode expressar a pura imagem, situada para além daquela oposição, desses conteúdos. E talvez esses dois resumos de si mesma, pelo conhecimento e pela valoração, sejam novamente englobados por uma unidade metafísica para a qual a língua não tem palavras, exceto em símbolos religiosos. Talvez exista um fundamento do mundo a partir do qual as estranhezas e as divergências que sentimos entre a realidade e o valor não mais existam, e no qual as duas séries se revelem como uma única – seja porque a unidade não é tocada por estas categorias, ficando em sublime indiferença em relação a elas, seja porque signifique o entrelaçamento totalmente harmônico de ambas, em todos os pontos do mesmo tipo, que só nosso modo de apreensão, tal como um aparelho visual defeituoso, desloca e distorce em fragmentos e direções opostas (*PdG*: 27).

Vemos que Simmel não descarta, neste contexto, a existência de uma “unidade metafísica” englobando ser e valor como seus momentos ou, em outras palavras, um fundamento do mundo no qual essa dualidade não apareceria mais como irreconciliável – seja porque nela não haja, a bem dizer, dualidade, seja porque as categorias de ser e valor se apresentem, então, reunidas de maneira harmônica. Ser e valor nunca se tocam, porém ambos, por um lado, enquanto formas universais, retiram sua matéria da mesma “unidade ideal”, o mundo dos puros conteúdos; por outro, são engendrados na e retornam à mesma “unidade misteriosa” da alma humana. Partindo da cisão kantiana entre ser e valor, Simmel não se contenta com essa dualidade e procura ao menos enunciar a possibilidade de um fundamento uno, comum a ambas, que eliminasse o caráter inconciliável da oposição. Tal unidade, entretanto, só pode aparecer, aqui, como algo misterioso, que não pode ser enunciado em categorias, mas apenas no registro religioso. Klaus Lichtblau comenta a respeito que, como

não dispomos de nenhuma expressão linguística mais adequada e seríamos constrangidos a demonstrar esses ‘fundamentos do mundo’ em símbolos religiosos, é inegável que aqui chegamos a um limite fundamental da reflexão filosófica. Nesse respeito, uma possível ancoragem ‘metafísica’ de nossas representações de ser e de valor também não nos ajuda na resposta à pergunta de por que os valores podem reivindicar uma ‘validade’ específica e são capazes de influir na vida prática comum dos seres humanos (Lichtblau, 2000: 32-3).

A “hipótese metafísica” é, assim, aparentemente abandonada. Aparentemente, a argumentação, não podendo seguir aquela hipótese, deve eleger outro ponto de partida: “Quando metafísica e religião são canceladas enquanto garantias para a validade incondicional dos valores, então resta visivelmente apenas a subjetividade dos atos de avaliação individuais, das quais uma análise deve partir” (*ibidem*: 33). No entanto, a metafísica retornará mais adiante no capítulo (e já se fazia presente em sua primeira versão), além de reaparecer em diversos momentos do livro e em especial mais adiante na obra do autor. Constitui, portanto, um elemento importante do pensamento simmeliano, que é preciso acompanhar de perto.

De qualquer maneira, a possibilidade de uma “unidade metafísica” para além da dualidade entre ser e valor surge, aqui, claramente como uma suspensão do argumento, um acréscimo posterior, a enunciação de uma possibilidade. O fundamental, neste ponto do argumento, é sublinhar a dualidade, para então mostrar como esse caráter do valor, indiferente à realidade, é comumente entendido como sua “subjetividade”. Uma subjetividade, todavia, que é diferente daquela subjetividade característica do mundo da representação, que constitui os objetos do mundo. “A subjetividade imputada ao valor opõe esse a objetos finitos, dados, e não se importa com a

maneira como foram constituídos. Ou seja: o sujeito que compreende (*umfasst*) todos os objetos é totalmente diferente daquele que se contrapõe (*gegenüberstellt*) aos objetos, a subjetividade que o valor partilha com todos os objetos não é colocada em questão” (*PdG*: 28). A subjetividade do valor a que Simmel se refere aqui tampouco pode ter o sentido de arbitrariedade: “toda essa independência em relação ao real não significa que a vontade possa distribuí-lo aqui e acolá com uma liberdade ilimitada ou caprichosa. A consciência descobre o valor, antes, como um fato que pode ser imediatamente tão pouco alterado quanto a realidade” (*PdG*: 28). Resta à subjetividade do valor, então, apenas um sentido negativo: isto é, o fato de que esse valor “não adere aos objetos da mesma maneira que a cor ou a temperatura”. O valor não representa uma qualidade concreta das coisas, mas apenas “um juízo sobre elas que permanece no sujeito” (*PdG*: 28).

Isso, porém, não resolve a questão, mas apenas a institui: pois “nem o sentido e o conteúdo profundos do conceito de valor, nem seu significado no interior da vida anímica individual, nem os acontecimentos e formas prático-sociais ligados a ela, podem ser facilmente compreensíveis pela via de uma atribuição ao ‘sujeito’” (*PdG*: 28-9). Quem diz isso, porém, é o Simmel de 1907. Neste ponto, mais uma vez, se inicia um longo trecho incluído apenas na segunda edição do livro. Entre uma e outra, oito parágrafos foram substituídos por cinco outros. Em lugar, porém, de abordar as diferenças importantes entre as duas versões, sigamos a versão que Simmel escolheu como a final. A *Filosofia do dinheiro* de 1907 vai se encaminhar, a partir deste ponto, para um longo argumento concernindo o papel da diferenciação e crescente separação entre sujeito e objeto para a constituição do fenômeno do valor. De acordo com o Simmel de 1907, o sentido e o conteúdo profundos do conceito de valor não devem ser compreendidos pela atribuição a um sujeito, e sim a partir de uma camada em cuja perspectiva a subjetividade aparece como não essencial, e que podemos chamar, em sintonia com as intenções do autor, de *pré-subjetiva*.

VALOR E DESEJO

O que se segue então é uma teoria da importância da diferenciação entre sujeito e objeto para os processos de valoração, para a própria origem dos fenômenos de valor. Se antes Simmel afirmou a subjetividade como origem do valor, trata-se, agora, de sublinhar como a separação entre sujeito e objeto não é tão radical quanto nos faz crer a divisão dessas categorias legitimada tanto no mundo prático como no científico. Em primeiro lugar, pelo fato de que a vida anímica se inicia num estado indiferenciado (*Indifferenzzustand*) no qual o eu e seus objetos ainda não estão divorciados (*ungeschieden ruhen*), no qual impressões ou representações preenchem a consciência sem que o portador desses conteúdos tenha já se separado deles. O autor indica aqui um processo de

desenvolvimento (psicológico) que conduz *pari passu* a que o ser humano diga “eu” para si mesmo e que ele reconheça no exterior desse eu objetos existentes por si mesmos. O primeiro estágio de tal processo, no entanto, caracteriza-se por aquele estado de indiferenciação, por uma unidade indivisa. E, se essa unidade primeira, a partir da qual as categorias de sujeito e objeto se desenvolvem em contato uma com a outra, pode nos parecer subjetiva – e não, mais propriamente, como pré-subjetiva e pré-objetiva –, é somente porque a abordamos com os conceitos de objetividade e subjetividade, posteriormente constituídos. Não tendo nenhuma expressão justa para unidades desse tipo, nomeamo-la de acordo com um dos seus elementos unilaterais; e como ela certamente não é objetiva, só pode aparecer, então, como subjetiva. Trata-se aí, no entanto, para o autor, da decomposição retrospectiva de algo que não foi ainda submetido a um processo de diferenciação. Pois a unidade a que Simmel se refere é, a bem dizer, *pré-subjetiva* e logo, ao mesmo tempo, *pré-objetiva*.

É reintroduzida aqui, então, a referência à metafísica. A manifestação dessa unidade na psicologia individual constitui, para Simmel, uma contrapartida ao modo como a metafísica concebe a essência una do ser:

Se a metafísica muitas vezes afirma que a essência transcendente do ser seria absolutamente una, para além da oposição entre sujeito e objeto, então isso encontra sua contrapartida psicológica na simples e primitiva satisfação (*Erfülltsein*) com um conteúdo de representação, como se pode observar na criança que ainda não fala de si mesma como um eu, e tal como talvez pode ser observado de modo mais rudimentar ao longo de toda a vida (*PdG*: 29).

Mais uma vez, a metafísica surge como instância de unicidade, de indiferenciação – neste momento, entre sujeito e objeto; tal como aparecera, anteriormente, entre ser e valor. O ponto, aqui, entretanto, é argumentar que essa unidade, ao contrário do que nos pode parecer, não é subjetiva, mas anterior a qualquer diferenciação entre sujeito e objeto.

Esse desenvolvimento divergente, que separa sujeito e objeto, é movido de ambos os seus lados pelo *mesmo motivo, mas que age em níveis diferentes*. Trata-se do movimento que dá origem à “forma personalidade do espírito”, ao espírito no estado de personalidade. A capacidade de tomar *consciência de si* é, para Simmel, a forma fundamental da relação do ser humano com o mundo, seu registro particular do mundo:

que possamos nos observar, conhecer, avaliar, como qualquer outro ‘objeto’, que possamos decompor o eu que sentimos como unidade em um eu-sujeito fonte de representações e um eu-objeto representado, sem perder com isso sua unidade, e sim tomando consciência de sua unidade nesse

jogo recíproco interno – essa é a obra (*Leistung*) fundamental de nosso espírito que determina a totalidade de sua configuração (*Gestaltung*) (*PdG*: 30-1).

A exigência recíproca de sujeito e de objeto é, assim, como que comprimida em um único ponto, ela se apodera do sujeito em si que, apesar disso, está diante do mundo como objeto. Ela só se constitui, entretanto, com a separação entre sujeito e objeto. Antes dela, há apenas a simples representação de um conteúdo que não se pergunta por sujeito ou objeto, que ainda não foi partilhado entre eles. E em certa medida, enquanto figura lógica, conceitual, esse conteúdo está *sempre* além de uma realidade subjetiva e outra objetiva: “Podemos pensar qualquer objeto unicamente a partir de suas determinações e conexões, sem se perguntar em nenhum momento se esse complexo ideal de qualidades está ou pode ser dado como uma existência objetiva” (*PdG*: 31). O conteúdo é pensado como independente da representação por um sujeito:

Nosso espírito tem a notável capacidade de pensar conteúdos como independentes do fato de que nós os pensamos – uma qualidade primeira, não passível de redução posterior; esses conteúdos têm suas determinações e conexões conceituais ou objetivas que certamente podem ser representadas, mas longe de se esgotar nisso, valem por si mesmos, sejam ou não assimilados por minha representação – ou ainda pela realidade objetiva: o conteúdo de uma representação não coincide com a representação de um conteúdo (*PdG*: 31-2).

O ato da representação não coincide com o conteúdo dessa representação: embora o *ato* de representar ou valorizar consiste em um processo *psicológico* dado, portanto, no interior do mundo do ser, daquilo que existe, o *conteúdo* da representação ou do valor pertence a outra esfera, *para além de sujeito e objeto*. O conteúdo, ainda que representado ou valorizado por um sujeito e aparecendo a este como uma propriedade do objeto, não se pergunta por sujeito ou objeto. Mas isso que surge, do ponto de vista lógico, em toda representação ou valoração, como um *além* – uma figura lógica ou conceitual situada nem no sujeito, nem no objeto – encontra por sua vez paralelo num *aquém*, naquele estágio do desenvolvimento psicológico humano no qual sujeito e objeto ainda não se constituíram. Nesse estágio em que nem a representação pode ser vista como subjetiva, nem o seu conteúdo pode ser visto como objetivo; aí se está “livre dessa forma diferencial, como de seu contrário, e por isso capaz de se apresentar tanto em uma forma quanto na outra” (*PdG*: 32). No nível psicológico, que é o que está em questão neste momento, a diferença entre sujeito e objeto – e, portanto, a própria distinção entre as categorias de sujeito e objeto – surge quando “a representação ainda desprovida de eu, que mantém pessoa e coisa no estado de indiferenciação, se divide e aparece uma distância entre o eu e seu objeto, distância que permite a cada um adquirir sua

essência do outro” (*PdG*: 32).

Esse é, no entanto, apenas um dos lados do processo: aquele que constitui, junto com a divisão entre sujeito e objeto, “nossa imagem intelectual de mundo” (*PdG*: 32) – e Simmel se refere aqui, por enquanto, apenas à dimensão psicológica desse processo, ou, melhor dizendo, a como esse processo se dá no nível psicológico. E com “imagem intelectual do mundo”, trata-se de indicar o lado de nós que se relaciona com o que, antes, o autor chamou de domínio do “ser”; em outras palavras, o âmbito das nossas representações. Mas esse processo de diferenciação entre sujeito e objeto se dá também, de outro lado, no âmbito de nossa prática voluntária (*willensmässigen Praxis*). Passamos, assim, do plano cognitivo ao plano volitivo, da *razão teórica* à *razão prática*. Também aqui a divisão entre o sujeito que deseja, desfruta, valoriza, e o objeto julgado como um valor não compreende todos os estados anímicos, nem todas as circunstâncias objetivas da atividade prática: porque há um estado logicamente anterior (e também em termos do desenvolvimento psicológico individual, embora possa se manter presente, de modo rudimentar, por toda a vida) que não se deixa compreender pela divisão entre sujeito e objeto. “Basta que o ser humano desfrute (*geniesst*) de um objeto, existe aí, já, em si, um ato totalmente unitário. Sentimos nesses momentos algo que não comporta nem a consciência de um objeto oposto a nós, nem a consciência de um eu que tivesse sido separado de sua condição momentânea” (*PdG*: 32). Simmel afirma então que neste ponto “se encontram os fenômenos mais baixos e os mais altos” (*PdG*: 32). No primeiro caso, o estado psicológico ainda não foi tocado pela oposição sujeito-objeto. Trata-se de um “impulso cru, principalmente aquele de natureza impessoal, genérica, [que] só quer se descarregar em um objeto, para ele o que vale é sua satisfação, não importando de que maneira será alcançada; a consciência é exclusivamente preenchida pelo gozo, sem se virar nem para seu portador, nem para seu objeto, com acentuações distintas” (*PdG*: 32-3). Temos, aqui, o correlato exato do estado indiferenciado original que Simmel primeiro descrevera do ponto de vista da “nossa imagem intelectual de mundo” (do “ser”), e aqui, trata do ponto de vista da nossa “prática volicional” (da formação do “valor”).³ Só um processo de consciência novamente instituído pode retirar desta “unidade ingênua” as duas categorias e ver a pura fruição do conteúdo, por um lado, como a condição de um sujeito diante de um objeto, por outro, como efeito do objeto independente do sujeito (*PdG*: 33).

Essa tensão que desloca a unidade ingênua e prática de sujeito e objeto e produz ambas – uma na outra – para a consciência é antes de mais nada instituída pelo simples fato do *desejo*. Na

³ Contudo, o autor menciona aqui, como segundo caso de estado indiferenciado, um outro estado psicológico: aquele atingido na fruição estética. Trata-se não mais de um estado *ainda não* tocado pela oposição sujeito-objeto, mas um que *não é mais* tocado por essa oposição – uma distinção que se mostrará, mais adiante, significativa. Simmel escreve: “o gozo estético completamente elevado apresenta a mesma forma. Também aqui ‘nos esquecemos de nós mesmos’, mas não sentimos mais a obra de arte como algo diante de nós, porque a alma está completamente amalgamada com ela, tanto adentra em si quanto se devota a ela” (*PdG*: 33).

medida em que desejamos o que ainda *não* possuímos e desfrutamos, seu conteúdo aparece *diante* de nós. No âmbito da vida prática, a origem do objeto como tal e seu desejo pelo sujeito são conceitos correlatos, são os dois lados do processo de diferenciação que fende a unidade imediata do processo de fruição. Nós só desejamos as coisas para além de seu abandono incondicional a nosso uso e fruição, ou seja, se elas exercem uma certa *resistência*; o conteúdo se torna objeto tão logo se opõe a nós e certamente não apenas pela impenetrabilidade sentida, mas pela distância devida ao ainda-não-desfrutado, cujo lado subjetivo é o desejo. Assim como (kantianamente) ter experiência significa que nossa consciência constitui as impressões dos sentidos como objeto (“a possibilidade da experiência é a possibilidade dos objetos da experiência”), ter *desejo* significa que nossa consciência constitui as impressões dos sentidos como objeto de desejo (“a possibilidade do desejo é a possibilidade dos objetos do desejo”). Só pode haver desejo na medida em que haja objeto do desejo; desejo e objetivação são processos correlatos.

Só então, segundo Simmel, se pode falar de *valor*. “Ao objeto assim estabelecido, caracterizado por sua distância em relação ao sujeito cujo desejo tanto procura atestar quanto sobrepujar – chamamos valor” (*PdG*: 34). O valor não existe ainda quando a distância entre sujeito e objeto não foi criada, e novamente se apaga quando essa distância desaparece, isto é, quando o valor é de alguma forma consumido no instante de seu gozo. Simmel concebe assim uma distinção fundamental entre desejo e gozo, tratando-se de dois estados psíquicos completamente diferentes. O valor não se origina da unidade inviolável do momento de gozo; e sim quando seu conteúdo se desgarra, como objeto, do sujeito, quando se apresenta diante dele, só então como desejado, aquilo cuja obtenção exige a superação de distâncias, obstáculos, dificuldades. Do mesmo modo que no plano intelectual as realidades não penetram na nossa consciência por causa da resistência que oferecem, mas, pelo contrário, são as representações às quais estão ligadas sensações de resistência e sentimentos de bloqueio que chamamos de objetivamente reais, independentes de nós por se encontrarem fora de nós; assim também “não é que seja difícil obter as coisas por elas serem preciosas, mas denominamos preciosas aquelas coisas que opõem obstáculos a nosso desejo de obtê-las” (*PdG*: 35). A objetividade do ser e a objetividade do valor só aparecem como tais *no momento mesmo e por conta da resistência que opõem a nós*; tal resistência não se deve a nada de anterior à própria resistência, mas ser e valor, em sua objetividade, só aparecem para nós (para um sujeito) no momento mesmo e por meio dessa resistência. É a resistência que funda a objetividade do ser ou do valor das coisas, das coisas como objetos de conhecimento (do intelecto) ou como objetos do desejo (de valor).

Essa passagem do gozo para o desejo constitui, portanto, também o processo de *surgimento do valor*: um e outro dependem para sua existência de (e definem-se assim por) “obstáculos, privações,

exigências de algum ‘preço’” provenientes da resistência das relações objetivas em relação ao sujeito. É por meio de tal distanciamento que “a causa ou o conteúdo material do instinto e do gozo são apartados de nós e com isso se tornam para nós, em um só e mesmo ato, ‘objeto’ e ‘valor’” (*PdG*: 35).

METAFÍSICA DO VALOR

Fundado no desejo, isto é, na distância – simultaneamente causa e efeito do desejo – entre um eu desejante e um objeto desejado, o conceito de valor possui, até aqui, um caráter eminentemente subjetivo. No entanto, ele será modificado de maneira importante na sequência do texto – o que com frequência não foi notado pelos comentadores de *Filosofia do dinheiro*.⁴ O valor, diz agora Simmel, “está subordinado, além do mais, a outra categoria” (*PdG*: 35). O valor que surge como resultado do processo de diferenciação entre sujeito e objeto, entre o eu desejante (*begehrende Ich*) e um objeto correlato – e que é, nesse ponto, necessariamente subjetivo –, aparece agora como dependente de outra categoria. Simmel opera aqui, como em muitos outros momentos da *Filosofia do dinheiro*, uma virada no seu argumento: tendo mostrado como o valor é uma categoria necessariamente subjetiva, ele argumentará, agora, que o valor se situa, na verdade *ou também*, para além da divisão entre sujeito e objeto. No âmbito da representação e da razão teórica, o autor já havia mostrado como isso se dá: aí, “os conteúdos que, por um lado, são realizados no mundo objetivo e, por outro, vivem em nós como representações subjetivas possuem, para além de ambas, uma dignidade ideal específica” (*PdG*: 35) – como se vê no caso dos conceitos de triângulo ou de organismo, ou nas leis da causalidade e da gravidade. De maneira análoga se dá com o valor que advém do objeto do desejo subjetivo. Assim como imaginamos certas proposições como verdadeiras, com a consciência simultânea de que sua verdade é independente da representação, também sentimos como valiosos objetos, pessoas e acontecimentos que assim o seriam, por assim dizer, mesmo que ninguém os avaliasse: *do ponto de vista de nossos julgamentos de valor*, “o mundo é dotado de valor, não importando se esse valor é ou não sentido por uma consciência” (*PdG*: 36). Também nesse campo se manifesta, assim, uma “capacidade fundamental do espírito: a de simultaneamente se opor aos conteúdos que representa em si e representá-los como se fossem independentes de sua representação” (*PdG*: 37). Todo valor é, para nós, um *sentimento* (subjetivo): só que o que nós *visamos* com esse sentimento é um conteúdo significativo em si, psicologicamente realizado pelo sentimento, mas não idêntico a ele, nem nele se esgotando. Essa categoria se coloca visivelmente para além da questão polêmica sobre a subjetividade ou objetividade do valor na medida em que recusa a

⁴ Por exemplo, Vandenberghe (2001) e Cantò Milá (2005).

correlação com o sujeito, sem a qual um “objeto” não é possível; ela é uma terceira categoria, uma categoria ideal, que *se integra a essa dualidade sem nela se resolver*.

Isso, que se aplica tanto ao campo da relação teórica do sujeito com o mundo quanto ao de sua relação prática, adquire nesta última um estatuto diferente. Na primeira, o conteúdo da representação possui um “caráter reservado”, válido apenas abstratamente. Já no âmbito da relação prática com o mundo, o conteúdo adquire a forma de uma exigência (*Forderung*) ou uma demanda (*Anspruch*). O valor que adere a uma coisa, a uma pessoa, a uma relação, a um acontecimento, *requisita* (*verlangt*) ser reconhecido. Essa demanda (*Verlangen*), entendida como acontecimento, só pode, claro, ser encontrada em nós, sujeitos; mas, na medida em que a satisfazemos, sentimos que não realizamos meramente uma exigência imposta por nós a nós mesmos – nem seguimos uma determinação do objeto. Tais demandas (*Ansprüche*) só podem ser sentidas ou realizadas no interior do eu, sem encontrar nos objetos uma contrapartida ou um ponto de referência objetivo, mas, como *demandas*, elas são tão pouco localizadas no eu quanto nos objetos. Do ponto de vista da objetividade natural, uma tal exigência pode parecer subjetiva, do ponto subjetivo, ela parece objetiva; na realidade, trata-se de uma terceira categoria, que não pode ser configurada a partir das outras duas categorias, mas, como diz Simmel, é “algo, por assim dizer, situado entre nós e as coisas” (*PdG*: 38). “Situado entre nós e as coisas”, o valor é uma demanda ou reivindicação nem puramente subjetiva (embora se localize, por assim dizer, na subjetividade), nem puramente objetiva (embora, enquanto pretensão de validade, *pretenda* dizer respeito a *propriedades* ou *qualidades* dos objetos).

O valor das coisas pertence àquele tipo de formações de conteúdo que, no momento mesmo em que as representamos, sentimos como algo ao mesmo tempo interno a essa representação e, todavia, independente, como algo separado da função que o faz viver em nós; observando melhor, essa “representação” é, portanto, no caso em que um valor constitua seu conteúdo, um sentimento de exigência, essa “função” é uma pretensão que como tal não existe fora de nós, pelo contrário, seu conteúdo provém de um reino ideal que não se encontra em nós, que não adere aos *objetos* da avaliação como uma de suas qualidades; é sim um *significado* que as coisas possuem para nós, como sujeitos, em função de seu lugar nas ordens desse reino ideal (*PdG*: 38-9).

Pensado como independente do fato de seu reconhecimento e, ao mesmo tempo, como dotado de universalidade, o conceito de valor é chamado por Simmel, nesse contexto, de uma “categoria metafísica”. E como tal, diz o autor, “se encontra além do dualismo de sujeito e objeto, assim como o gozo imediato foi colocado aquém” (*PdG*: 39). Podemos, então, neste ponto, ver com maior clareza qual o estatuto da metafísica para o autor de *Filosofia do dinheiro*. Gozo e valor como estado “metafísico” têm em comum o fato de não caberem na oposição entre sujeito e objeto.

Porém, um é (logicamente) anterior, e o outro (logicamente) posterior a essa diferenciação. Um é “a unidade concreta à qual essas categorias diferenciais ainda não foram aplicadas” (*PdG*: 39); o outro, “a unidade abstrata, ideal, em cujo significado em si e para si ele [o dualismo] desaparece novamente” (*PdG*: 39). O gozo é vivido como algo em que sujeito e objeto não têm lugar e que “não pode ser definido como subjetivo no momento da fusão total da função com seu conteúdo porque nenhum objeto se lhe contrapõe de modo a justificar o conceito de sujeito” (*PdG*: 39); essa é, todavia, uma “unidade ingênua”. Já o valor se situa (assim como a representação) em um “terceiro reino” e, por assim dizer, já *ultrapassou* aquela dualidade. Enquanto algo situado nesse domínio “metafísico”, ele não é subjetivo porque não está em questão um desejo do sujeito; nem objetivo, “porque é pensado por esse sujeito que o concebe como independente e se apresenta a ele como uma exigência de reconhecimento, sem perder nada de sua essência no caso de sua não satisfação” (*PdG*: 39).

O valor passa a ser encarado como uma categoria ideal, situada para além do dualismo entre sujeito e objeto e, como tal, “é uma categoria metafísica”. Para o autor, esse reino ideal onde se situa o valor “é uma terceira categoria, que não pode ser configurada a partir das outras duas categorias [de sujeito e objeto], algo, por assim dizer, situado entre nós e as coisas” (*PdG*: 38). A metafísica, para Simmel, se localiza ao mesmo tempo *além* de sujeito e objeto e *entre* sujeito e objeto. O que é outra maneira de dizer que uma equivale à outra: que estar *além* é estar *entre*. Um além, mesmo, que encontra seu correlato num aquém: na fruição mais imediata, anterior a qualquer separação entre sujeito e objeto. Significando, com isso, que aquilo que está além de sujeito e objeto, aquilo que vem depois da divisão, representa, em alguma medida, um retorno ao aquém da indiferenciação original, embora em forma modificada. Esse “entre” metafísico encontra, diz Simmel, sua “contrapartida psicológica” naquele estado inicial de indiferenciação no qual o eu ainda não se distingue dos seus objetos (que assim, para ele, tampouco são objetos).

É um erro, portanto, encarar o conceito simmeliano de valor como um conceito subjetivo e ver, como seu principal componente, uma noção *meramente subjetiva* de desejo. Isso *também* é verdade. Mas essa determinação convive, na conceitualização simmeliana do valor, com outra, situada não no eu desejante, mas em algo para além de todo eu e, assim, também para além de todo objeto. Trata-se, portanto, de um conceito *metafísico* de valor. Melhor dizendo, é preciso pensar o conceito simmeliano de valor como ao mesmo tempo subjetivo e metafísico – e ainda assim, apenas por enquanto; porque outras determinações lhe serão acrescentadas.

GRADAÇÃO DO VALOR

Simmel volta, então, novamente sua atenção aos processos subjetivos de valoração. Pois, embora tenha argumentado que todo valor – assim como toda representação sobre o mundo – se situa num terceiro reino, para além do sujeito e do objeto, ele agora afirma que tal “sublimação metafísica do conceito” (*PdG*: 39) não entra em consideração nos sentimentos de valor (*Wertempfindungen*) nos quais transcorre a prática cotidiana da vida. Nesta última, tratar-se-ia somente do valor *tal como vivido pelo sujeito* em sua consciência e da objetividade que é formada em contraposição a esse sujeito ao longo do seu processo *psicológico* de valoração. Do ponto de vista da formação psicológica do valor, que se realiza com o crescimento da distância entre o sujeito do gozo e a causa desse gozo, o valor é, em suma, o correlato do desejo: assim como o mundo do ser é minha representação, o mundo do valor é o meu desejo. Na verdade, o valor volta a experimentar uma ênfase dessa característica metafísica em sua forma objetiva: todo valor é metafísico no sentido de que suas pretensões se situam em outro plano, que não o de um sujeito e de *seu* objeto; toda valoração já contém esse caráter metafísico, ideal, segundo o qual o valor é independente de qualquer sujeito. Como valor vivido, no entanto, trata-se sempre um valor como objeto *para* um sujeito, logo, de uma forma de *desejo*.

Também nessa perspectiva puramente psicológica, na medida em que varia a distância entre sujeito e objeto, variam também as acentuações de valor, que podem então ser diferenciados em subjetivos e objetivos. De maneira que, quando o desejo e o valor se orientam para a mera satisfação do impulso, o objeto em si é totalmente indiferente e a consciência prática é, então, completamente subjetiva; ela é exclusivamente preenchida por sua própria condição de sujeito, por suas excitações (*Erregungen*) e seus apaziguamentos (*Beruhigungen*), e o interesse pelas coisas se limita ao fato dessas coisas serem a causa imediata desses efeitos. Já existe aqui diferença entre sujeito e objeto, já existe desejo, mas esse desejo possui ainda – no que se refere ao valor enquanto fenômeno inteiramente psicológico – um caráter totalmente subjetivo. Esse estado, no qual o que realmente nos move não é o objeto em seu significado objetivo, mas a satisfação subjetiva da necessidade que ele nos proporciona (e no qual o sentimento de valor não está realmente ativo), não deve, todavia, ser pensado como o temporalmente primeiro, e sim como o primeiro em termos sistemáticos, o mais elementar e fundamental.

Por outro lado, quando não se deseja a satisfação em geral e sim aquela atingida por meio de um objeto determinado, quando uma mesma necessidade rejeita quase todas as possibilidades de satisfação, exceto uma, ocorre então, segundo Simmel, uma virada do sujeito para o objeto. Pois o objeto é valorizado, neste caso, não mais somente enquanto causa do sentimento de satisfação, mas como algo em si mesmo. O caráter originalmente geral da necessidade sentida, que envolve de início somente um impulso, mas não ainda um objetivo único definido, é o fundamento sobre o qual

se erigem, gradualmente, desejos mais específicos. O processo de *diferenciação do sujeito* implica, no mesmo passo, a *diferenciação dos objetos* do seu desejo: o círculo de objetos que podem satisfazer as necessidades do sujeito diminui à medida em que ele se torna mais refinado, e os objetos desejados são, com isso, colocados em um maior contraste com todos os outros que podem satisfazer a necessidade, mas não aparecem mais como aceitáveis. Isso faz com que eles adquiram, para a consciência, uma significação autônoma. Neste momento, a necessidade parece então ser determinada pelo objeto, e o sentimento prático passa a ser guiado crescentemente por seu *terminus ad quem* (sua destinação) e cada vez menos por seu *terminus a quo* (sua origem), o que implica, finalmente, um aumento do espaço que o objeto como tal ocupa na consciência do sujeito.

APAZIGUAMENTO DAS PAIXÕES

Repete-se no interior do processo de desenvolvimento do valor aquilo que vale para a sua origem: que o valor equivale a uma *subjetivação* correspondente ao surgimento de uma esfera de coisas crescentemente *objetivadas*. De início, o mundo aparece ao ser humano como uma massa indiferenciada e, não havendo interesse pela peculiaridade de cada objeto, ele significa um meio em si irrelevante para a satisfação dos impulsos, o que pode advir de todo tipo de causas, e não de um objeto específico; o ser humano é, então, violentado por seus impulsos. Mas a partir do momento em que essa massa inicial passa a se diferenciar em objetos particulares, capazes de suscitar e satisfazer desejos distintos, adquire-se a consciência de que se precisa de um objeto, isto é, uma consciência mais teórica, que diminui a energia cega do impulso, originalmente orientada meramente para sua própria extinção. A diferenciação crescente da necessidade anda *pari passu* com o enfraquecimento de sua violência elementar e, com isso, surge mais espaço para o objeto na consciência. Como o refinamento e a especialização da necessidade pressionam a consciência a se doar mais ao objeto, a necessidade solipsista perde um *quantum* de força. O enfraquecimento dos afetos, ou seja, o abandono incondicional do eu ao conteúdo efêmero do sentimento, se encontra em relação de reciprocidade com a objetivação da representação, com seu aparecimento em uma forma de existência que se coloca diante de nós. O apaziguamento das paixões e a representação daquilo que é objetivo em si, com sua existência e significado, são apenas dois lados de um mesmo processo fundamental.⁵ O valor autônomo dos objetos só deveria se desdobrar em oposição a um eu que se tornou independente. Só as repulsas que experimentamos do objeto, as dificuldades de sua obtenção, o tempo de espera e de trabalho que se colocam entre o desejo e sua realização, separam o eu e seu objeto; de outra forma, eles permanecem subdesenvolvidos e indiferenciados na

⁵ Há, aqui, um evidente paralelo com a psicanálise. Simmel afirma: “Assim, por exemplo, a capacidade de expressão é um dos meios mais poderosos de aplacar os afetos. Através da palavra o processo interno se projeta, por assim dizer, para fora, como uma figura perceptível diante de nós e assim a violência do afeto é desviada” (*PdG*: 42).

contiguidade imediata de necessidade e satisfação. Se a efetiva determinação do objeto existe em sua mera raridade – relacionada ao desejo suscitado – ou no esforço requerido para sua apropriação, em todo caso é claro que é justamente a distância que se coloca entre nós e o objeto que permite lhe atribuir um valor para além de seu puro gozo. Assim, como visto, o valor de um objeto está sempre além de seu mero gozo: na medida em que o valor exige uma resistência do objeto, o valor se institui como algo com consistência objetiva (e metafísica).

DESEJO COMO APROXIMAÇÃO E DISTANCIAMENTO

Para que haja desejo e valor, é preciso, portanto, distanciamento e objetivação. “Distanciamento” é uma metáfora espacial, uma “designação quantitativa” para um processo que é, de qualquer modo, “intensivo e qualitativo”.⁶ Tal distanciamento pode, segundo Simmel, ser provocado de diversas maneiras: (a) pela *escassez* do objeto, (b) pela *dificuldade* de sua obtenção, (c) pela exigência de uma *renúncia*. De um lado, se uma coisa tem importância para nós, isso se deve certamente à relação que mantemos com ela – “o significado das coisas permanece sempre relativo a nós e por isso dependente de nosso reconhecimento” (*PdG*: 48). É necessário, assim, certa *aproximação* entre sujeito e objeto para que este possa surgir como objeto de valor. Porém, o processo de valoração estabelece com isso também uma “virada decisiva” na medida em que, mediante a escassez, a dificuldade de obtenção ou a exigência de renúncia necessárias para se obter as coisas, a relação do sujeito com elas se altera: os objetos ainda se situam diante *de nós*, decerto, mas agora “como um poder diante de outro poder” (*PdG*: 48), como um universo autônomo de coisas não mais submetidas à nossa relação com elas, não mais simplesmente à mercê do nosso gozo; elas se constituem agora, antes, “como um mundo de substâncias e forças que determinam por *suas* propriedades se e em que medida vão satisfazer nossos desejos”, visto que “exigem luta e esforço de nossa parte antes de se renderem a nós” (*PdG*: 48).

Estabelece-se com isso um hiato entre a pessoa e as coisas, uma diferenciação entre o mundo do sujeito e o mundo dos objetos, dada justamente pelos obstáculos a sua obtenção e fruição. É a distância que institui o valor⁷ – essa é a principal característica da vida sensível tão logo ela assume a forma do *desejo*, isto é, na medida em que o valor se estabelece como componente da vida prática. As coisas se constituem assim como que em um mundo à parte, e esse mundo está não apenas afastado de nós, mas também nos coloca *exigências* (ínfimas ou enormes) para ser alcançado. Isso

⁶ Tal modalidade de “designação quantitativa” se tornaria, entretanto, justamente um problema para o Simmel dos últimos escritos (voltaremos a essa questão nos capítulos 6 e 7).

⁷ Contanto, como vimos, que haja em alguma medida uma aproximação (pois algo completamente distante não pode ser constituído como um valor).

institui uma *balança de poder* entre as pessoas e as coisas, pendendo ora para um lado, ora para outro – o que depende do grau de diferenciação e distanciamento entre nós e elas.

Assim, “[s]ó quando a questão da renúncia emerge”, isto é, quando se abdica de “um sentimento que realmente importa” (*PdG*: 48), é que o objeto desse sentimento surge como objeto para nossa consciência de valor. Como vimos, Simmel concebe o desenvolvimento de nossa relação prática com o mundo – isto é, no que se refere às relações de valor – como um processo de diferenciação. De início, há um estado (“estilizado pela idéia de paraíso” [*PdG*: 48]) “em que sujeito e objeto, desejo e satisfação ainda não estão dissociados” (*PdG*: 48-9). Trata-se do estágio do gozo – “um estado que não é próprio de uma época delimitada, mas que se verifica em toda parte e em graus diversos” (*PdG*: 49). A partir do momento em que se estabelece uma distância, um obstáculo, uma resistência, uma exigência de esforço para a obtenção do objeto, aí então o desenvolvimento, enquanto diferenciação (entre sujeito e objeto), se dirige ao desaparecimento daquele estado anterior de indiferenciação. O estágio diferenciado, todavia, está também por sua vez destinado a desaparecer, destinado a “uma nova reconciliação”: “o sentido desse distanciamento é ser superado” (*PdG*: 49), é transformar-se novamente – não sem antes exigir alguma renúncia do sujeito – em gozo, fruição.

Mas o desejo não apenas *ocorre* no interior dessa diferenciação, dessa distância do sujeito em relação ao objeto, como *se define* por ela. É a separação que *impõe* o sujeito desejante. “O anseio, o esforço e o sacrifício que nos separam das coisas são exatamente o que nos leva a elas” (*PdG*: 49): os obstáculos, as resistências, as exigências de esforço que se colocam entre nós e os objetos e que nos *distanciam* deles são, ao mesmo tempo, aquilo que nos *aproximam* deles, que nos fazem querê-los ou desejá-los. Distanciamento e aproximação são portanto “conceitos recíprocos” (*PdG*: 49), não só no domínio teórico mas também com respeito à prática, isto é, na forma do valor:

um pressupõe o outro e ambos formam os dois lados da relação com as coisas que subjetivamente chamamos de desejo e objetivamente, de valor. Temos, decerto, de afastar de nós o objeto desfrutado de modo a desejá-lo novamente: em relação ao objeto distanciado, porém, esse desejo é o primeiro degrau da aproximação, a primeira relação ideal com ele (*PdG*: 49).

Só se deseja na medida em que se está afastado do objeto; e no entanto, temos “de afastar de nós o objeto desfrutado de modo a [poder] desejá-lo novamente” (*PdG*: 49). O gozo é o fim do desejo e seu recomeço: pois na medida em que um desejo é satisfeito, ele só o faz por eliminar um obstáculo qualquer antes existente entre o sujeito desejante e o objeto desejado. A superação da resistência é a extinção do desejo – o qual, portanto, para poder continuar existindo, ou melhor,

ressurgir, precisa encontrar um novo objeto, isto é, novos obstáculos. O movimento do desejo é recíproco e paradoxal: ele anseia por aquilo que precisa superar; sua existência pressupõe um obstáculo *a ser superado*, ele só existe na medida em que sua meta esteja em alguma medida bloqueada. Assim, o desejo se define não só por seu conteúdo, mas sobretudo pelo *anseio*, pelo movimento em direção ao objeto colocado *à distância* por certos obstáculos. Daí que, analogamente à concepção platônica do amor,⁸ o desejo possa aparecer como um estado intermediário entre possuir e não possuir: ele se define, afinal, pelo afastamento em relação ao gozo do objeto *tanto quanto* pela tentativa de alcançá-lo. O desejo é, a uma só vez, o distanciamento do objeto em relação ao sujeito – distanciamento que pressupõe um certo grau de proximidade, senão esse distanciamento não se faria sentir – e já “o primeiro degrau da aproximação” (*PdG*: 49) do sujeito em relação a esse objeto.

Esse *duplo significado* do desejo – “que só pode se estabelecer a partir de uma distância em relação às coisas, distância que ele se esforça justamente para vencer, mas que supõe no entanto uma vizinhança entre as coisas e nós para que possamos sentir essa distância” – se expressa, segundo Simmel, na definição platônica do amor “como um estado intermediário entre possuí-lo e não possuí-lo” (*PdG*: 49). Nos termos da *Filosofia do dinheiro*, o amor ao qual Platão se refere é, portanto, amor-desejo, amor na forma de desejo: já que, para Simmel, é o desejo, não o amor, que se situa a meio-caminho entre possuir e não possuir – constituindo uma categoria mais geral, deste ponto de vista, do que o amor.⁹ A necessidade de sacrifício, a experiência de que o desejo não pode ser “saciado sem custos”, acentua e potencializa essa relação: “ela nos traz à consciência mais aguda o distanciamento entre nosso eu atual e o gozo das coisas; mas por isso mesmo nos conduz no caminho de sua superação (*Überwindung*)” (*PdG*: 49). Tem-se já na figura do desejo, portanto, uma primeira encarnação daquelas oposições da vida espiritual que Simmel, no livro de 1900, vê simbolizadas no dinheiro em sua “máxima tensão” e, ao mesmo tempo, em sua “mais eficaz reconciliação” (*PdG*: 12).

SUJEITO DO DESEJO E DIFERENCIAÇÃO SOCIAL

Se, tal como compreendido a partir do dinheiro, o lado *subjetivo* do desenvolvimento da cultura moderna se expressa na forma do *desejo* (que é sempre desejo por valores), a *troca econômica* é, por sua vez, a forma *objetiva* desse desenvolvimento – consistindo em causa e consequência de um processo histórico de diferenciação social. Mas essa diferenciação social no qual o processo de diferenciação econômica tem um papel central é também causa e consequência da diferenciação

⁸ Precisamente essa definição teria, cerca de uma década depois, uma posição central no ensaio simmeliano sobre a coqueteria. Cf. adiante o excurso sobre “A economia lúdica do amor”.

⁹ O amor como “estado intermediário entre possuí-lo e não possuí-lo” é, portanto, um *tipo de* desejo. Cf. nesta tese o excurso mencionado acima sobre a coqueteria.

dos sujeitos desejantes. O sujeito da cultura moderna, considerado a partir das determinações do dinheiro em uma economia altamente diferenciada, é o *sujeito do desejo*.

Esse processo de diferenciação econômico e social intensifica as determinações do desejo, já dadas naquela concomitância de “tensão” e “reconciliação”. A diferenciação da economia e da cultura modernas “produz um aumento no círculo de interesses” (PdG: 49). Isso resulta, de um lado, em uma aproximação de uma quantidade cada vez maior de objetos em relação aos sujeitos: “para o ser humano moderno, objetos, pessoas e processos que estão a centenas ou milhares de milhas dele possuem um significado vital” (PdG: 49). É essa aproximação que pode estabelecer a tais objetos como possíveis objetos de desejo: antes, afinal, é como se eles não existissem. É apenas com tal aproximação que eles podem surgir como objetos desejáveis. No entanto, o mesmo processo de diferenciação que permite tal aproximação em relação a um universo quase ilimitado de coisas a serem possivelmente desejadas, também torna a obtenção dessas coisas dependente de um processo objetivo apartado dos sujeitos, embora constituído pelas interações entre eles. Precisamente devido àquele processo de diferenciação, de objetivação, de distanciamento, diz Simmel, o “ser humano moderno é obrigado a trabalhar de outra forma, com um esforço bem mais intenso que o do ser humano primitivo, ou seja, a distância entre ele e os objetos de sua vontade é extraordinariamente maior, condições muito mais duras se interpõem entre ambos” (PdG: 50).

Essa nova distância, por sua vez, é o que coloca *mais ainda* o universo das coisas objetivamente atingíveis (oferecidas, em especial, pela esfera da economia) como um universo de objetos a serem desejados – *na medida mesma* em que estes oferecem resistência. De outro lado, “por isso mesmo, a quantidade de coisas que ele aproxima de si, idealmente com seu desejo, realmente com o sacrifício de seu trabalho, é infinitamente maior” (PdG: 50). Assim, o processo de diferenciação da cultura produz uma oscilação e uma produtividade mútua entre aproximação e distanciamento; daí que aproximação e distanciamento sejam “conceitos recíprocos”: um se *opõe* ao outro e no entanto, ao fazê-lo, também *conduz* ao outro. “O processo cultural – o mesmo que transfere os estados subjetivos do impulso (*Trieben*) e do gozo (*Genießen*) à valoração dos objetos – afasta de maneira cada vez mais marcada os elementos de nossa relação dupla de proximidade e distanciamento das coisas” (PdG: 50) – e no entanto, no mesmo passo, os reúne, sem deixar de mantê-los naquela separação cada vez mais destacada.

Antes desse processo de diferenciação (isto é, segundo Simmel, para “o ser humano primitivo”), os objetos surgem ainda “para além das determinações positivas [de] proximidade e distanciamento” (PdG: 49-50). No gozo não há *nem* proximidade *nem* distanciamento, os quais “costumam se desenvolver somente em sua interação (*Wechselwirkung*) a partir daquele estado [inicial] de indiferença” (PdG: 50), a partir de um processo de diferenciação ao mesmo tempo

subjetivo e social.

O VALOR ECONÔMICO

Esse processo de formação do valor, apresentado de início em termos individuais, é a base da troca econômica – seja como forma de interação social, seja como forma de interação do indivíduo com o mundo natural (ou divino). Nessa perspectiva, como veremos, mesmo “a economia do produtor autônomo isolado” *já é* troca econômica, podendo “ser reduzida à mesma fórmula” (PdG: 52). No âmbito das relações sociais – mais especificamente, no interior das relações de troca econômica – “esse processo se desenvolve de tal modo que o conteúdo do sacrifício ou da renúncia que se coloca entre a pessoa e o objeto de seu desejo é, ao mesmo tempo, o objeto de desejo de outra pessoa: o primeiro tem de renunciar à posse ou do gozo que o outro deseja, para convencer o segundo a renunciar também a algo que ele possui e que o primeiro deseja” (PdG: 52). No momento da troca econômica, o sacrifício que preciso fazer para obter o objeto do meu desejo é o objeto do desejo da outra pessoa e, inversamente, o objeto do meu desejo é o sacrifício que a outra pessoa deve realizar para obter o objeto do seu desejo. A troca econômica como forma social é o encontro preciso, recíproco e inverso, de dois desejos e dois sacrifícios – no qual o desejo de um é o sacrifício do outro, *ao mesmo tempo em que* o desejo do segundo é o sacrifício do primeiro. A troca econômica é a forma-desejo da sociabilidade, a forma social cujos participantes se constituem como sujeitos do desejo. A troca econômica é a *forma objetivada* do desejo.

Desse modo, diz Simmel, “[e]ntrelaçam-se então duas formações de valor (*Wertbildungen*), pois para se adquirir um valor é preciso introduzir um valor” (PdG: 52). Para se ganhar um valor (que se deseja) é preciso abdicar de outro (que se tem como importante, isto é, um objeto que também se deseja, pois desejo = valor, mas ao qual se aceita renunciar em troca de outro objeto, que se deseja *mais* do que o anterior). O mesmo processo que (*inter*)*subjetivamente* é representado em termos de uma correspondência mútua entre o desejo de um e o sacrifício do outro aparece ou pode aparecer, então, *objetivamente* como a determinação mútua de um valor por meio de outro valor – “[d]e forma que o fenômeno se desenvolve como se as coisas determinassem *reciprocamente* seu valor” (PdG: 52), isto é, como se tais valores existissem e se determinassem um ao outro *independentemente* dos sujeitos envolvidos.¹⁰ Tal possibilidade se tornará tanto mais pronunciada quanto mais se expandir a

¹⁰ É significativa a afinidade dessa ideia com aquela do fetichismo da mercadoria, desenvolvida por Marx n’*O Capital*. Cerca de uma década depois, em “O conceito e a tragédia da cultura”, Simmel afirmaria: “O ‘caráter fetichista’ que Marx atribui aos objetos econômicos na época da produção de mercadorias é apenas um caso, modificado de maneira específica, desse destino universal dos nossos conteúdos culturais” (BTdK: 408). O fetichismo da mercadoria é, como se sabe, uma figura central na formulação do conceito de reificação efetuada por Georg Lukács (2003 [1923]), um aluno de Simmel posteriormente convertido ao marxismo. É comum que se atribua a Lukács a

rede das trocas econômicas; ela é colocada desde o princípio, no entanto, pela troca econômica, e pode se realizar onde quer que ocorra tal modalidade de troca (o que significa: também fora do sistema econômico em sentido estrito), mesmo onde ela não tenha se desenvolvido na direção de uma ampla rede de trocas econômicas interligadas em larga escala por um meio monetário abstrato, isto é, mesmo fora de um sistema monetário altamente desenvolvido. Trocadas uma pela outra, cada coisa parece ganhar existência prática e uma medida de valor diretamente *via* outra coisa, como se esse fosse somente um processo entre coisas. Trata-se, porém, de um processo entre desejos e sacrifícios – ou seja, um processo intersubjetivo de interligação dupla desejo-sacrifício e sacrifício-desejo que, sendo também um processo de troca de um valor por outro valor, pode *aparecer como* uma pura troca entre coisas. Para Simmel, “[e]ssa é a consequência e a expressão mais decisiva do distanciamento dos objetos em relação ao sujeito” (*PdG*: 53).

Esse é o processo pelo qual o gozo, a fruição imediata, se torna desejo e logo se materializa como *objeto* de desejo e de valor. Tal processo se completa, finalmente, quando os objetos envolvidos na troca são *produzidos* especialmente para esse fim. O sistema das trocas se volta então para si mesmo, na medida em que os portadores dos objetos, os sujeitos desejantes, produzem objetos voltados para a troca em si, voltados para serem o objeto de desejo de outra pessoa (sem terem antes sido o objeto de desejo do seu portador). O desejo de um sujeito volta-se, então, não para o objeto de desejo que está sob a posse de outro sujeito, mas para o *próprio* desejo do outro sujeito. O objeto de desejo de um é o desejo do outro – mesmo que este último não deseje reciprocamente o desejo do outro, mas somente um objeto em sua posse. O passo seguinte ocorre quando “essa produção acontece para uma outra pessoa, que por sua vez a efetua para a primeira” (*PdG*: 53). Nesse estágio da troca, o objeto de desejo de um é o desejo do outro, *e vice-versa*. Os objetos entram então em “relação objetiva recíproca” (*PdG*: 53). Dá-se com isso a passagem do valor subjetivo para o valor intersubjetivo e deste para o valor objetivo.

Assim se obtém a mais pura objetividade econômica, a separação (*Lösung*) do objeto da relação subjetiva com a personalidade; na medida em que essa produção acontece para uma outra pessoa que por sua vez a efetua para a primeira, entram os objetos em relação objetiva recíproca” (*PdG*: 53).

Tem-se aqui, como se vê, uma reformulação do fetichismo da mercadoria em Marx – realizada, no entanto, *a partir de pressupostos completamente distintos*. A base não é aqui a teoria do valor-trabalho, mas uma teoria *a uma só vez* subjetiva, intersubjetiva e objetiva do valor. Na forma inicial,

recolocação do fetichismo (ou, no vocabulário do filósofo húngaro, a “forma-mercadoria”) como conceito central da crítica do capitalismo moderno, identificando nele o “protótipo” de todas as “formas de subjetividade e de objetividade” modernas. Como se vê, esse passo já havia sido efetuado por Simmel de maneira explícita no ensaio de 1911/12, embora se pudesse vislumbrá-lo nas conceitualizações da *Filosofia do dinheiro*.

subjetiva da troca econômica, o valor tem sua origem inteiramente no desejo (logo, na disposição em realizar algum sacrifício, alguma renúncia) de um sujeito. Aqui, estabelece-se uma *equivalência* entre um desejo (de um sujeito) e um sacrifício (que esse sujeito está disposto a realizar). É nessa primeira forma da troca econômica que se funda a oposição entre sujeito e objeto no âmbito da prática.¹¹ Na segunda modalidade de troca econômica, representada pela troca mútua de um sacrifício por um objeto de desejo, o valor é determinado pelo encontro de um desejo (e do sacrifício que estou disposto a fazer por ele) com um sacrifício de outra pessoa (e do desejo que lhe é correspondente) – isto é, pela equivalência entre um desejo (de um sujeito) e um sacrifício (de outro sujeito) e pela *equivalência recíproca* entre um desejo (deste outro sujeito) e um sacrifício (do primeiro sujeito). Daí se poder falar, neste caso, da troca econômica em sua forma *intersubjetiva*: pois há aqui uma equivalência recíproca e *invertida* entre desejo e sacrifício, entre sacrifício e desejo. Finalmente, na troca mútua de um sacrifício por *um objeto de desejo que é um desejo*, o qual *também* consiste em um sacrifício em favor de *um objeto de desejo que é (outro) desejo*, tem-se o valor em sua forma *objetiva*. Aqui, o valor é determinado pela equivalência entre, de um lado, um desejo (e do sacrifício que estou disposto a fazer por ele) visando um outro desejo (e do sacrifício que a outra pessoa está disposta a realizar por ele) com, de outro lado, outro desejo (e do sacrifício que o outro está disposto a realizar por ele) também visando um desejo (que é o primeiro). Trata-se, portanto, de uma *equivalência* entre desejos que são *equivalentes*; mais do que uma equivalência recíproca inversa, há aqui *uma equivalência entre equivalências*. O valor surge agora em sua forma objetiva e pode, então, aparecer como autônomo em relação a todo “desejo racional”, a toda finalidade humana “razoável”.¹² Pois ambos os parceiros da troca visam, não um objeto de desejo qualquer, *particular*,¹³ que o outro possui e está disposto a se desfazer, mas o *próprio desejo* do outro – o qual, na medida em que *também* é desejo visando o desejo do outro, consiste em uma forma *vazia*. Os desejos não buscam mais *alcançar* um valor (isto é, um objeto de desejo), ele buscam *produzir* valor (um objeto de desejo que é objeto de outro desejo).

Assim, se a primeira forma da troca e do valor é propriamente subjetiva, na segunda forma,

¹¹ É da prática que se trata, afinal, quando se fala em desejo e em valor. Como já mencionado, a formação do valor no âmbito da prática possui pressupostos distintos da formação de representações no domínio intelectual.

¹² *Do ponto de vista da teoria simmeliana do valor* (apresentada no primeiro capítulo da *PdG*), o “desejo racional” aparece como padrão, amplamente implícito, de inteligibilidade e de avaliação. O mesmo processo, *do ponto de vista da teoria teleológica da ação*, é compreendido e avaliado a partir da noção de uma finalidade humana “razoável”. Essa questão será abordada novamente mais adiante; cf. o capítulo 3.

¹³ De início, na medida em que o sujeito que troca visa um objeto de desejo qualquer, particular, que o outro possui e está disposto a se desfazer em troca de um objeto qualquer de seu desejo, igualmente particular, que o primeiro sujeito possui e está disposto a se desfazer – aí, a troca ainda aparecia como uma troca *entre sujeitos*, cada um com seu (objeto de) desejo particular e com o sacrifício particular que está disposto a realizar em troca. Mas quando, ao final desse processo, o sujeito que troca visa um objeto de desejo que é o desejo de outro sujeito que *igualmente* visa um objeto de desejo que é o desejo do primeiro sujeito – aí o valor é determinado pelo desejo de outro sujeito que ele está disposto a trocar pelo (ou a tornar equivalente ao) meu desejo pelo desejo do outro. Tais desejos já não têm nada mais de particular; ambos se determinam pelo desejo do outro, qualquer que este seja.

ao contrário, o valor já está para além do sujeito, sendo *intersubjetiva*: um sujeito visa o sacrifício de outro sujeito, e vice-versa, mas ambos ainda se confrontam como sujeitos particulares, o que permite a eles ainda se verem como sujeitos realizando a troca. Na terceira forma, porém, o valor está para além do sujeito, mas de forma *suprassubjetiva*: um sujeito visa o sacrifício de outro sujeito que visa o sacrifício de um sujeito, e vice-versa. Trata-se de um sacrifício por outro sacrifício, isto é, um sacrifício *que se refere a si mesmo*. Deseja-se o desejo e sacrifica-se o sacrifício; o desejo é desejado por si mesmo e o sacrifício é sacrificado por si mesmo; deseja-se por desejar, sacrifica-se por sacrificar. Ainda há sujeitos, mas eles já não têm qualquer particularidade: pois seu desejo é desejo por desejo, *desejo puro*, não particular; de maneira correspondente, seu sacrifício não tem um conteúdo particular, mas é sacrifício por sacrificar, *sacrifício puro*. A troca pode então aparecer *como se* não fosse entre sujeitos, na medida em que ela se *autonomiza* em relação às particularidades dos sujeitos que a realizam. O desejo visa (e é visado por) um desejo, o sacrifício visa (e é visado por) um sacrifício, o valor visa (e é visado por) um valor. Daí que, nesse estágio, possa parecer que os valores se relacionam simplesmente entre si mesmos: o valor se torna aí “supra-subjetivo, supra-individual”, sem que esse caráter supra-subjetivo seja “uma qualidade e uma realidade concretas das próprias coisas” (*PdG*: 53). O valor “se apresenta como a demanda da coisa que por assim dizer ultrapassa a concretude imanente da coisa, [demanda] que só se dá contra um contravalor correspondente e que só pode ser obtido a partir de tal contravalor” (*PdG*: 53).

O valor de que Simmel trata aqui é um valor de tipo específico, é valor *econômico*, é valor determinado a partir dos desdobramentos de uma figura específica do desejo: um desejo determinado pelo sacrifício necessário para atingir o seu objetivo, o gozo subjetivo final. Retomemos o caminho feito pelo argumento do autor. De início, parte-se de um desejo que, para se satisfazer, por definição precisa passar por algum tipo de obstáculo, de resistência, de renúncia, de sacrifício. Aí, o desejo se relaciona com o mundo e o sujeito se relaciona com as resistências do mundo. Na segunda etapa, o desejo se dirige a algo que está em posse de outro sujeito, algo que outro sujeito possui, e portanto aqui as resistências advêm desse *outro sujeito*, em favor do qual se deve portanto renunciar ou sacrificar algo. É ele que, com seus próprios desejos, coloca tais obstáculos (resistências, renúncias) que definem o desejo do primeiro sujeito. Aqui, o desejo não se define meramente pela exigência de sacrifício, mas pela exigência de um sacrifício *dirigido a outro sujeito*. Assim definida, a troca é uma relação social na qual há um encontro recíproco de desejos, um atuando em relação ao outro como obstáculo, exigindo do outro, portanto, um sacrifício. A troca, nesses termos, é uma *exigência recíproca de sacrifícios*. Na troca realizada, deseja-se algo que o outro está disposto a sacrificar, deseja-se um (particular) sacrifício do outro. E o sacrifício que se faz não é simplesmente um esforço exigido pelas resistências do mundo, mas é um sacrifício (particular) *para* esse outro. O desejo, na

forma intersubjetiva dessa modalidade de troca, é ao mesmo tempo um sacrifício do outro e um sacrifício que se faz para o outro. O desejo define-se aí como o encontro, a compensação, a equivalência entre o sacrifício do outro e o sacrifício que se faz para o outro. Finalmente, na terceira etapa da troca, a relação ainda é com outro sujeito; aqui, como na etapa anterior, as resistências que advêm deste outro sujeito *têm a forma de seu desejo*: isto é, a resistência (o sacrifício exigido do primeiro sujeito) tem a forma de um desejo *que se define por um outro desejo*. Não se trata apenas de um encontro, compensação, equivalência entre dois sacrifícios distintos, reciprocamente orientados. Mas de um encontro, compensação, equivalência entre dois sacrifícios *definidos por buscarem tão somente outro sacrifício*. O desejo define-se aqui como o encontro, a compensação, a equivalência, não apenas entre o sacrifício do outro e o sacrifício que se faz para o outro, mas entre um sacrifício determinado por buscar tão somente outro sacrifício e outro sacrifício *também* determinado por buscar tão somente um sacrifício. O desejo aqui é definido como o sacrifício pelo sacrifício que se faz em troca de um sacrifício pelo sacrifício. Um sacrifício puro que se faz em troca de outro sacrifício puro.

Graças a essas inúmeras mediações, está-se aqui, portanto, muito distante de qualquer gozo subjetivo final, em suma, muito distante do gozo. O qual, no entanto, estava justamente na origem do desejo e – de acordo com a noção de “desejo racional” subjacente a toda essa estrutura conceitual – *ainda está*. O desejo é o sacrifício que se faz para obter um objeto de desejo, isto é, de início, um objeto a ser fruído. Por isso Simmel pode afirmar que:

essa relação puramente objetiva dos valores entre si, realizando-se na troca e sendo por ela suportada, tem manifestamente como sua finalidade o gozo subjetivo final desses valores, ou seja, o fato de recebermos uma quantidade e intensidade de valores maior do que seria possível sem essa entrega (*Hingabe*) e compensação (*Ausgleichung*) objetivas da relação de troca (*PdG*: 53).

E de fato, é preciso assumir que o desejo – mesmo nesta última forma, mais pura, mais distante de suas formas iniciais – visa e, quando se realiza, resulta em um gozo final. Tal gozo, no entanto, se caracteriza por ser (de acordo com a terceira determinação do desejo mencionada acima) uma satisfação com o desejo do outro que visa o meu próprio desejo, uma satisfação com o sacrifício do outro que visa o meu próprio sacrifício – e, assim, na medida em que eu me satisfaço, que atinjo um gozo final, e que o outro também se satisfaz e atinge um gozo final, deixa de existir desejo, logo, deixa de existir desejo por desejo. O resultado é, afinal, insatisfatório. Esse é um desejo que *nunca se satisfaz*, que por definição *não pode se satisfazer*. Mais precisamente, é um desejo que, no momento mesmo em que se satisfaz, deixa de se satisfazer, e, portanto, nesse mesmo momento, ressurge. Ele é, assim, incansável, *infinito*; infinitamente insatisfeito e, no entanto, sobejamente

satisfeito (“sentimentos de insuficiência e saturação”, como sintetizaria Simmel depois [KdK: 40]). É por isso que se tem aí, afinal, não somente um desejo por *outro* desejo, mas um *desejo por desejo*. Um desejo autorreferente ao qual correspondem – como se buscou aqui mostrar – um sacrifício autorreferente e também, de maneira decisiva, um valor autorreferente.¹⁴

O *eu*, a subjetividade – e também *os eus*, a intersubjetividade – “afasta-se tanto de suas criações que estas podem medir sua importância umas pelas outras, sem a cada vez ter de se referirem ao eu” (ou aos eus) (PdG: 53). A partir daí, a forma que o valor assume na troca (econômica) se coloca para além da oposição estrita entre subjetividade e objetividade, nos termos discutidos por Simmel anteriormente. A troca econômica aparece então como uma troca entre valores não só *suprassubjetivos*, como indicara Simmel, mas também, por assim dizer, *supraintersubjetivos*.

Em toda troca econômica, portanto, as três formas assinaladas do valor, da troca, do desejo e do sacrifício convivem. No caso específico do *desejo*: ele é em alguma medida subjetivo (determinado por um sacrifício, para se obter um gozo final), intersubjetivo (determinado por um sacrifício de outro sujeito, o qual exige reciprocamente outro sacrifício, para se obter um gozo final) e objetivo (determinado por um sacrifício de um sacrifício de outro sujeito que também exige um sacrifício de um sacrifício, para se obter um gozo final, que no momento em que chega, deixa de chegar, e ressurge). O mesmo para o *valor*:

na economia, cobrimos (*bekleiden*), então, as coisas com um *quantum* de valor como com uma qualidade própria delas e as entregamos aos movimentos de troca, a um mecanismo determinado objetivamente por esses *quanta*, a uma reciprocidade de ações impessoais entre valores (*Gegenseitigkeit unpersönlicher Wertwirkungen*), de onde eles retornam, multiplicados, fontes de um prazer mais intenso, a seu objetivo final que era seu ponto de partida: o sentimento dos sujeitos. Esta é a base e a gênese do processo de formação dos valores na qual se realiza a economia e cujas consequências detêm o sentido do dinheiro (PdG: 54).

E o mesmo vale para a *troca*, que pode surgir em tal estágio de objetivação e autonomia a ponto de parecer ter sido como que criada por deus:

Diz-se do princípio divino que, após ter dotado os elementos do mundo de suas forças, retirou-se, deixando-os entregues ao jogo recíproco dessas forças de modo a podermos falar agora de um mundo objetivo que segue suas próprias relações e suas próprias leis; mas também que o poder divino escolheu esse processo de retirada do mundo como o meio mais apropriado para alcançar o

¹⁴ Todos esses são pressupostos, como se verá mais adiante, de um tipo de ação teleológica *também autorreferente*.

mais completamente seu objetivo (*Zweck*) com o mundo (*PdG*: 53-4).

No entanto, ela aparece ao mesmo tempo, segundo as figuras do valor e do desejo já delineadas, como o meio para a sucessiva e sempre recorrente *frustração mais completa* das finalidades dos sujeitos que a constituem.

2.2 Troca-sacrifício como forma de vida

Essas são as bases e o início do processo específico de formação do valor no qual se funda e no qual se realiza a economia moderna. As consequências desse processo de portam o sentido do dinheiro – isto é: o sentido do dinheiro se baseia nas consequências desse processo fundamental e inicial de formação do valor e de seu correlato, o desejo. Mas o que aparece inicialmente como uma teoria do valor é também, na verdade, uma *teoria da relação social*. Dados esses pressupostos, condições e fundamentos, Simmel volta-se então para a realização do valor econômico *enquanto prática social* ou *forma de vida*.

DA SUBJETIVIDADE À OBJETIVIDADE DA TROCA ECONÔMICA

As passagens entre os momentos do valor subjetivo, valor intersubjetivo e valor objetivo, estabelecidas até aqui apenas analiticamente, se realizam na realidade por força da própria forma da troca econômica. Em decorrência do processo de objetivação do valor, a “forma técnica da circulação econômica cria um reino [objetivo, A.B.] de valores que se separa mais ou menos completamente de sua infraestrutura subjetivo-pessoal” (*PdG*: 55). A partir deste ponto, trata-se então, portanto, de abordar a troca tal como se dá “em uma economia completamente desenvolvida” (*PdG*: 55). Um processo que resulta, como vimos, na passagem do sacrifício para o sacrifício mútuo e, finalmente, para o sacrifício pelo sacrifício – que é também a passagem do desejo para o desejo mutuamente inverso e, finalmente, para o desejo pelo desejo.

Na medida em que a circulação econômica resulta em um reino autônomo de valores, apartado de sua dimensão subjetivo-pessoal, a troca acaba por modificar o próprio processo da valoração: mediante a troca, o processo *subjetivo* – no qual a diferenciação e a crescente tensão entre “função” (isto é, cada uma das formas do sacrifício, do desejo e do valor) e “conteúdo” cria o objeto enquanto valor (subjetivo) – se transforma numa relação *objetiva*, suprapessoal entre objetos. Na forma desenvolvida dessa relação, embora o indivíduo compre porque *ele* valoriza e quer consumir um objeto, sua demanda efetivamente se expressa apenas por um *objeto* que dá em troca. Assim, diz Simmel, “[a]s pessoas, que são estimuladas por seus desejos e avaliações a efetuar ora uma, ora outra troca, realizam desse modo para sua consciência somente relações de valor cujo conteúdo seria inerente às próprias coisas” (*PdG*: 55): “o *quantum* de um objeto corresponde em valor a um determinado *quantum* de outro objeto e essa proporção aparece como algo objetivamente mensurado e, por assim dizer, com o caráter de lei (*Gesetzliches*) em relação aos motivos pessoais – dos quais

deriva e nos quais se encerra” (*PdG*: 55). Assim se apresenta tal fenômeno do processo de valoração e do desejo em uma economia completamente desenvolvida. Nas palavras de Simmel:

Nessa economia, os objetos circulam de acordo com normas e medidas determinadas a cada momento, mediante as quais esses objetos se colocam diante do indivíduo como um domínio objetivo; o indivíduo pode ou não tomar parte, mas, quando quer, só o pode fazer como portador (*Träger*) ou executor (*Ausführender*) dessas determinações que estão além dele (*PdG*: 55).

No entanto, essa é uma representação ideal da economia monetária desenvolvida, somente uma exposição de suas tendências imanentes – as quais, entretanto, nunca são realizadas de maneira completa. Para Simmel, há sempre um “resto” de tensão não resolvida entre *função* – segundo a qual “as coisas determinam reciprocamente suas medidas de valor como um mecanismo automático” (*PdG*: 55) – e *conteúdo* – isto é, o quanto “esse mecanismo absorveu de sentimento subjetivo como premissa ou conteúdo material” (*PdG*: 55). Esse resto de tensão entre função e conteúdo apresenta como consequência o fato de que a “economia tende a um nível de desenvolvimento – nunca *totalmente* irreal e nunca *totalmente* realizado” (*PdG*: 55).

Nesse processo progressivo “de sacrifício de um objeto por outro”, o valor chega a níveis cada vez mais elevados de “visibilidade e tangibilidade” (*PdG*: 55). A “reciprocidade da compensação”, mediante a qual todo objeto da economia expressa seu valor em outro objeto, retira ambos os objetos de seu mero significado sentimental subjetivo ou mesmo, como vimos, intersubjetivo: “a relatividade da determinação do valor significa sua objetivação” (*PdG*: 56). “A relação fundamental com as pessoas, em cuja vida sentimental (*Gefühlsleben*) se dão decerto todos os processos de valoração, é aqui pressuposta” (*PdG*: 56). Em sua forma objetiva, a troca decerto pressupõe o desenvolvimento subjetivo do valor – processo levado também adiante, como vimos, em nível intersubjetivo. Mas esse processo de valoração originalmente dado na vida emocional do indivíduo, e em seguida entre dois ou mais sujeitos, “é por assim dizer absorvido pelas coisas, que, providas com ele [o processo de valoração, A.B.], entram naquela compensação recíproca, a qual não é a consequência de seu valor econômico, mas já sua portadora ou conteúdo” (*PdG*: 56).

TROCA ECONÔMICA E ABSTRAÇÃO

É, portanto, a troca econômica que faz isso com os objetos, ao liberá-los de sua ligação com a “pura subjetividade dos sujeitos” e investi-los com a “função econômica” e fazer com eles, assim, se determinem reciprocamente. O objeto adquire seu valor não apenas diretamente, por ser ele

mesmo demandado, mas também indiretamente, *por meio* da demanda por outro objeto. O valor é determinado não apenas pela relação com o sujeito desejante (ou seja, por um sacrifício meramente subjetivo), mas pelo fato de que essa relação “depende do custo de um sacrifício que, para a outra parte, aparece como um valor a ser desfrutado ao passo que o seu próprio objeto aparece como um sacrifício” (PdG: 56). A troca econômica é um sacrifício de *segunda ordem, recíproco*, e também de *terceira ordem, objetivo*: “Assim os objetos adquirem uma reciprocidade da compensação que faz aparecer o valor de modo totalmente particular, como uma qualidade objetiva, inerente ao objeto” (PdG: 56). Com a troca, modifica-se o significado das coisas: “Enquanto o objeto é *negociado* – ou seja, enquanto o sacrifício que ele representa é determinado – seu significado parece ser muito mais algo externo aos contratantes do que se o indivíduo só sentisse o objeto em sua relação consigo mesmo (PdG: 56). Se, por um lado, o desejo subjetivo permanece aí “como a força motriz”, o valor *em sua forma objetiva*, por outro, não advém mais daí, mas da “compensação recíproca dos objetos entre si” (PdG: 56). Assim define Simmel a particularidade da economia, nesse estágio de desenvolvimento:

A economia guia o fluxo das avaliações através da forma da troca, criando de algum modo um domínio intermediário entre o desejo, que é a fonte de todo movimento que anima o mundo humano, e a satisfação do gozo, na qual elas desembocam. O específico da economia como uma forma particular de comunicação e de comportamento (*als einer besonderen Verkehrs- und Verhaltensform*) consiste – se não tememos uma expressão paradoxal – não no fato de que ela troque *valores* e sim de que *troque valores* (PdG: 57).

Em outras palavras: a especificidade da economia como *forma de vida* não está no fato de que nela circulem valores (para os indivíduos), mas na troca – ou melhor, em uma modalidade particular de troca – e em sua *objetividade* (na objetividade da troca). Com a economia monetária desenvolvida, o ser humano criou para si uma forma de permanecer nesse domínio intermediário “entre o desejo, que é a fonte de todo movimento que anima o mundo humano, e a satisfação do gozo, na qual elas desembocam” (PdG: 57) – em suma, uma forma de “morar numa ponte” (GmK: 189).

O desejo e o sentimento do sujeito, que constituem o início dos processos de valoração e formam o valor em seu estado subjetivo, de algum modo se mantêm: “Certamente, o significado que as coisas adquirem na e com a troca não está jamais totalmente separado de seu significado subjetivo imediato, decisivo na origem para o estabelecimento de uma relação” (PdG: 57). No entanto, o processo de troca econômica é um processo de abstração: promove-se aí uma *equivalência abstrata* entre os valores. Daí que ele possa ser comparado à geometria, que “tem como tarefa apenas

as relações de grandeza entre as coisas, sem incluir suas substâncias, que, apenas elas, fazem com que essas relações existam realmente” (*PdG*: 57). Na prática da troca econômica, o “processo objetivo, que muitas vezes governa também a consciência do indivíduo, abstrai o fato de que seu material é constituído de valores e adquire sua essência mais própria da *equivalência* desses valores” (*PdG*: 57).

Esse é, no entanto, para o Simmel da *Filosofia do dinheiro*, um processo de abstração que se dá igualmente em todos os domínios sociais. Seja na ciência, na ação prática ou no sentimento, “[a]s forças, as relações, a qualidade das coisas – das quais, em certa medida, nossa própria essência é também parte integrante – constroem objetivamente um todo unitário que tem de ser fracionado por nossos interesses em uma multiplicidade de séries autônomas ou motivos para que possamos lidar com ele” (*PdG*: 57). Essa é “uma das fórmulas em que se pode colher a relação do ser humano com o mundo”: “nessa unidade absoluta, nesse entrelaçamento geral das coisas, em que cada uma carrega a outra e todas têm os mesmos direitos, nossa prática, assim como nossa teoria, abstrai continuamente elementos singulares para fazer deles unidades e totalidades relativas (*PdG*: 58).

Na vida prática como na teórica, na prática do dinheiro como na filosofia do dinheiro, é apenas em sentimentos muito gerais que temos alguma ligação com a totalidade do ser. Em termos teórico-filosóficos, isso tem as implicações que Simmel desenvolve no prefácio do livro.¹⁵ Em termos práticos, isso significa que, do ponto de vista da filosofia do dinheiro, só podemos nos relacionar com o mundo na medida em que, em um processo de *abstração*, extraímos de sua totalidade certos elementos singulares que podem tanto operar (no âmbito teórico) como *símbolos* dessa totalidade (da vida), como ser (no âmbito da prática) formas com as quais podemos agir no mundo. Esses elementos particulares constituem, portanto, símbolos dessa totalidade que permitem tanto *pensá-la* quanto *agir* no interior dela:

só alcançamos uma relação com o mundo determinada em sua singularidade na medida em que, de acordo com as necessidades de nosso pensamento e de nossas ações, retiramos dos fenômenos abstrações dando a elas a autonomia relativa de um nexo puramente interno que a continuidade dos movimentos do mundo recusa a seu ser objetivo (*PdG*: 58).

O dinheiro é uma dessas abstrações, ele é o símbolo da “autonomia relativa de um nexos puramente interno que a continuidade dos movimentos do mundo recusa a seu ser objetivo” (*PdG*: 58). O sistema econômico – como outros tantos universos sociais – “é certamente fundado sobre uma abstração” (*PdG*: 58). Trata-se da abstração contida na “relação de reciprocidade da troca,

¹⁵ Cf. a discussão no capítulo 1 desta tese. Cf. também o capítulo 5.

sobre um equilíbrio entre sacrifício (*Opfer*) e ganho” (*PdG*: 58) – embora o desenvolvimento no qual se realizam de fato essa relação de reciprocidade da troca, esse equilíbrio, esteja “inseparavelmente fundido a seus fundamentos e a seus resultados: os desejos e os gozos”, respectivamente (*PdG*: 58). Tal processo se dá, no entanto, como desejo por desejo e como gozo contínua e progressivamente protelado ou insuficiente: no puro gozo do puro meio, como é desenvolvido no capítulo sobre teleologia.

Como afirmado anteriormente, na *Filosofia do dinheiro*, o domínio econômico é pensado do mesmo modo que os outros domínios sociais: estuda-se a esfera autônoma da economia, mas os resultados dessa investigação são estendidos para todos os âmbitos sociais. Em cada um deles, dá-se igualmente um processo de abstração; daí que a economia como “forma de existência” ou “forma de vida” não se distinga nesse aspecto dos “outros domínios em que dividimos a totalidade dos fenômenos de acordo com nossos interesses” (*PdG*: 58).¹⁶ A abstração é vista, no livro de 1900, como uma parte constitutiva dos processos gerais de valoração e constituição de domínios sociais particulares no âmbito da vida espiritual, isto é, cultural. Tal como Simmel o vê, contudo, o resultado – no caso da economia e dos outros – é uma “abstração real” (*PdG*: 57); ela se dá por meio da (e na) “vivacidade da interação” (*PdG*: 91). A economia, como tais outros domínios, é o lugar da relatividade característica da própria sociedade, seja em qual de suas formas. Ver o dinheiro como símbolo da vida cultural e, com isso, das formas de vida significa vê-las como inseridas nesse processo (mais claro e radical na economia) de abstração, na medida em que “o fazer humano, no interior de *toda* província anímica, conta com abstrações” (*PdG*: 57).

Isso significa que esse processo de abstração dado na economia, uma “forma de existência [que] não se distingue dos outros domínios em que dividimos a totalidade dos fenômenos de acordo com nossos interesses” (*PdG*: 58), não é aqui visto como problemático. Trata-se de uma forma de vida, uma forma de existência, ou ainda, uma forma da socialização que nessa qualidade, como a própria sociedade, é constituída pela relatividade e, assim, constitui um universal que contém, no entanto, uma “vivacidade concreta” (*PdG*: 91). Certas consequências paradoxais dessa forma de existência, no entanto, serão objeto central de análise para Simmel no capítulo seguinte da *Filosofia do dinheiro*, dedicado à noção de *ação* – o implica ver a ação humana *a partir* das análises sobre o dinheiro.

Simmel equipara, na forma econômica do valor, a objetividade do valor do objeto com sua “validade para o sujeito em geral”:

O que é determinante para a objetividade do valor econômico e que delimita o campo econômico

¹⁶ Isso se modificará nos escritos posteriores de filosofia da cultura e de filosofia da vida (cf. o capítulo 4 e os seguintes).

como autônomo é o fato de sua validade ser fundamentalmente independente do sujeito individual. O fato de termos de dar um objeto por outro demonstra que esse objeto é algo que possui valor não apenas para mim, mas também em si mesmo, ou seja, também para outra pessoa (*PdG*: 58-9).

Essa equivalência (“que só ganha consciência e interesse na troca”) não apenas encontra na forma econômica do valor uma de suas mais claras justificativas, mas também a objetividade dada pela forma econômica do valor representa, na *Filosofia do dinheiro*, a forma mais clara do universal, o mais significativo símbolo da totalidade da vida concebida como *interação*.

A troca econômica pressupõe “uma medição objetiva de avaliações subjetivas” (*PdG*: 59), mas não no sentido de uma anterioridade no tempo, pois esta medição tampouco poderia existir sem a troca econômica: uma pressupõe a outra, “de tal forma que ambas se constituem no mesmo ato” (*PdG*: 59). Assim, o “fato de que entre si eles [os objetos] sejam *iguais* constitui um momento objetivo que não é inerente a nenhum desses elementos e nem está fora deles” (*PdG*: 59): a economia enquanto forma da relatividade não consiste nem pode ser compreendida – assim como a própria sociedade – nem em seus elementos singulares (os indivíduos) nem como algo que lhes é externo (tal como em conceitos abstratos de sociedade). Embora esse processo de “abstração real” se dê, para o Simmel de 1900, em todos os domínios sociais, a economia é o seu exemplo mais claro: ela abstrai os conteúdos (subjetivos) dos quais ela se origina, a ponto de *parecer* completamente independente em relação a tais elementos, embora continue ligada a eles.

TIPOS DE INTERAÇÃO: TROCA E TROCA-SACRIFÍCIO

A troca, para Simmel, é uma categoria mais ampla do que a troca econômica (troca-sacrifício), à qual ela não pode ser reduzida. Para o autor da *Filosofia do dinheiro*, a “maioria das relações dos seres humanos entre si podem ser vistas como troca” (*PdG*: 59); isso faz da troca “a mais pura e a mais desenvolvida (*gesteigert*) interação que constitui a vida humana, na medida em que esta pretenda adquirir matéria e conteúdo” (*PdG*: 59), isto é, na medida em que ela se concretize.¹⁷ A *interação*, por sua vez, constitui um conceito ainda mais amplo do que o de troca; ela possui validade também fora da esfera das relações sociais, aparecendo mesmo em ações que aparecem como unilaterais, constituídas pela atividade de um sujeito e a passividade de outro:

Em primeiro lugar, deixamos muitas vezes de ver o quanto isso, que à primeira vista parece uma

¹⁷ Mas isso significa, então, que *não são todas* as relações humanas que se constituem como troca: não basta haver uma relação (*Beziehung*) entre seres humanos para que haja troca. É nisso que se baseia a distinção simmeliana entre *troca* e *interação*.

ação realizada de maneira meramente unilateral, compreende na verdade uma interação: o orador diante do auditório, o professor diante da turma, o jornalista diante do público, parecem ser o líder solitário, aquele que a todos influencia; na verdade, todos nós, na mesma situação, sentimos a reação determinante e condicionante da massa aparentemente passiva; para os partidos políticos, vale a palavra: “Sou seu líder, devo, portanto, segui-los”; um eminente hipnotizador disse recentemente que na sugestão hipnótica – portanto o caso mais claro de pura atividade, de um lado, e de total passividade, de outro – há um efeito, difícil de ser descrito, do hipnotizado sobre o hipnotizador, sem o qual não se alcançaria tal resultado (*PdG*: 59).

“Toda interação deve ser considerada uma troca” (*PdG*: 59) – com essa afirmação, Simmel parece igualar os dois conceitos. “Cada conversa, cada amor (mesmo quando ele é respondido por sentimentos de outro tipo), cada jogo, cada olhar mútuo” (*PdG*: 59), todas essas modalidades de interação devem *ser vistas como* troca. Entretanto, *não são todas* as relações humanas que se constituem como troca: não basta haver uma relação (*Beziehung*) entre seres humanos para que haja troca. É nisso que se baseia a distinção simmeliana entre *troca* e *interação*.

E quando a diferença parece se constituir no fato de que, na interação, damos aquilo que não temos e, na troca, aquilo que temos – ela não se sustenta. Em primeiro lugar porque o que ocorre (*ausübt*) na interação, aquilo que está em jogo nela, é sempre “a própria energia (*Energie*), a entrega (*Hingabe*) de sua própria substância” (*PdG*: 60). Em segundo lugar porque a troca, por sua vez, não tem a ver simplesmente “com um objeto que o outro possuía antes” (*PdG*: 60). Como visto, Simmel considera a troca em termos a princípio não só objetivos, como também subjetivos, emocionais. Não se trata (somente ou sempre) da troca de objetos, mas da aquisição, da produção, do surgimento de novos sentimentos – que, como tais, não poderiam ser “posse” prévia de nenhum dos participantes da troca. Como o valor equivale subjetivamente a um desejo a ser satisfeito, a troca significa assim que cada um dos sujeitos sinta, entre o antes e o depois da troca, um ganho em termos de sentimento, um “reflexo sentimental, que [...] não possuía antes” (*PdG*: 60). E isso se dá em ambos os lados da relação: em toda troca, os participantes sacrificam um valor – isto é, sacrificam algo em termos emocionais, um “reflexo sentimental”, sacrificam-se emocionalmente – para adquirir um valor maior – também, necessariamente, pensado em termos emocionais. Como isso se dá com *todos* os participantes da troca, esta não pode, evidentemente, ser pensada como uma troca entre coisas antes possuídas que apenas trocam de “mãos”, passando de um sujeito a outro, e vice-versa. Nesse caso, o valor total envolvido na transação permaneceria o mesmo. No entanto, na medida em que todos os participantes obtêm um ganho de valor, tem-se como resultado de que, na troca, “a soma de valor seja maior depois que antes” (*PdG*: 60). Isso significa que “damos mais ao outro do que nós mesmos possuíamos” (*PdG*: 60), e o outro nos dá mais do que ele mesmo possuía.

Na troca há um aumento de valor; logo, uma *criação* de valor.¹⁸

A distinção entre interação e troca, portanto, tem que ter outro fundamento. Diz Simmel: “Certamente, interação é o conceito mais amplo e troca, o mais restrito; só que nas relações (*Verhältnissen*) humanas a interação emerge, de maneira preponderante, em formas que permitem considerá-la como troca” (*PdG*: 60). A interação, conceito mais amplo, significa em termos humanos “o destino natural, que a cada dia se compõe de um contínuo de ganhos e perdas, de fluxos [*Zufließen*] e de refluxos [*Abströmen*] dos conteúdos vitais” (*PdG*: 60). A troca, conceito mais restrito, designa esse processo a partir do momento em que ele se torna “espiritualizado”, isto é, *cultural*, na medida em que agora interação ou troca entre um conteúdo vital e outro ocorre de maneira consciente.

A troca é, portanto, interação *espiritualizada*, a interação entre consciências. As interações se tornam troca na medida em que os “fluxos e refluxos de conteúdos vitais” se realizam não somente entre corpos, mas entre seres conscientes. Não se trata aqui meramente do fato de que esse processo *pode* se tornar consciente; a troca é a interação no sentido de um contínuo fluxo e refluxo de elementos vitais, a contínua substituição de um conteúdo vital por outro. A troca não é portanto definida pela substituição de um objeto *material* por outro, mas pelo tipo de relação que se estabelece entre dois seres – uma relação de tipo consciente ou espiritual.¹⁹

No contexto da *Filosofia do dinheiro*, como vimos, a vida é interação. É com a troca, porém, que a vida se torna *vida espiritual*. O que, nos termos kantianos utilizados por Simmel neste contexto, significa:

O mesmo processo de síntese espiritual (*geistig-synthetische Prozeß*) que da vizinhança dos objetos (*aus der Nebeneinander der Dinge*) cria sua interdependência (*ein Mit- und Füreinander schaff*); o mesmo eu que, percorrendo internamente os dados sensíveis, dá a eles a forma de sua própria unidade – capturou, com a troca, o ritmo naturalmente dado de nossa existência e organizou seus elementos em uma conexão significativa (*PdG*: 60).

Esse conceito de troca não deve, entretanto, ser confundido com o de *troca econômica*, a qual constitui somente uma de suas formas. E é pela noção de *sacrifício* que a troca econômica é caracterizada. Embora, cumpre notar, o sacrifício possa também estar presente nas outras formas de

¹⁸ Ao menos essa é a *intenção*, o *anseio* dos participantes da troca. A bem dizer, não é possível garantir que um sacrifício *se pague*.

¹⁹ Em verdade: a troca não precisa, na conceitualização de Simmel, dar-se entre mais de uma consciência. Afinal, pode haver troca entre um sujeito e o mundo. A troca entre duas consciências é uma etapa ulterior desse processo, quando este se torna relação social.

troca, é na troca econômica onde ele mais predomina: “é sem dúvida a troca de valores econômicos que escapa menos à coloração do sacrifício” (*PdG*: 60). Fica assim claro o caráter relativamente particular das conceitualizações anteriores a respeito do desejo como sacrifício: elas concernem sobretudo uma modalidade de troca e, portanto, também uma modalidade específica de relação social: a troca econômica.

É preciso ressaltar a especificidade da troca econômica, distinguindo-a desse modo da categoria mais abrangente da troca, para que se torne possível conceber outras modalidades de troca, não redutíveis à forma econômica da troca. Assim, por exemplo, “quando trocamos amor por amor” – na medida em que se trate efetivamente de amor e não de *outra* modalidade de troca, mesmo que simultânea à troca amorosa –, como afirma Simmel, “não sacrificamos nada de útil” (*PdG*: 60): não há renúncia, não há obstáculo a ser superado, não sacrificamos nenhum valor, nenhum “reflexo subjetivo” em troca de outro. Isso não significa que tais elementos não possam estar presentes ou sejam mesmo constitutivos de certas formas de relação amorosa: o ensaio simmeliano sobre a coqueteria, uma “forma de manifestação” do amor, demonstra exatamente o contrário.²⁰ O conceito de troca amorosa, entretanto, não é em si constituído pela noção de sacrifício: no amor, “não saberíamos o que fazer com toda a energia interna aí manifestada” (*PdG*: 60); a energia gerada pela relação não se torna ou é visto como uma utilidade, algo que pudesse ser oferecido como sacrifício em troca de outra coisa. Quando entregamos essa energia, isso não se dá na forma de um sacrifício, de uma renúncia necessária à obtenção de outra coisa, e vice-versa: não se entrega aí nada que valha como utilidade para a outra pessoa. Logo, de um lado a energia gerada pelo amor, recebida por meio dessa forma de troca, não é nada de *útil*; de outro, aquilo que damos quando tal energia é oferecida ao outro não é o *sacrifício* de nenhuma utilidade. E o que recebemos não nos aparece como um valor no sentido definido anteriormente, como algo que, para obtermos, precisamos ofertar um sacrifício, uma renúncia.²¹ Nem o que ofertamos nos aparece como um sacrifício *para* obter algo.

Assim também, quando partilhamos conteúdos espirituais na conversa (*Wechselrede*), “nem por isso estes não diminuem” (*PdG*: 60). A conversa como forma de troca em sentido abrangente não pode ser concebida como a oferta de um conteúdo *em troca* de outro, na medida em que se compreende esse “em troca” como um jogo de soma zero (um no qual, ao oferecer algo, e só na medida em que ofereço algo, recebo algo outro em troca). No amor e na conversa, não há “escassez”: uma coisa não se dá em sacrifício de outra coisa. Em ambos os casos, aquilo que se possui, e que se oferece na troca, *não deixa de nos pertencer*. Logo, não é preciso renunciar a ele. O amor

²⁰ Cf. o excurso “A economia lúdica do amor”.

²¹ Essa dimensão pode, no entanto, tida como um componente essencial do que por vezes se denomina “amor-paixão”. Não abordarei esse tópico aqui.

e a conversa, assim concebidos, não exigem que sacrifiquemos algo que possuímos. Finalmente, em um terceiro caso considerado pelo autor, também “quando oferecemos ao ambiente a imagem de nossa personalidade, acolhendo em nós a dos outros, não diminuimos de modo algum na troca a posse que temos de nós mesmos” (*PdG*: 60).²²

Desse modo, como visto, em toda troca há, para Simmel, um “acréscimo de valor” (*Wertvermehrung*): tem-se, ao final, sempre mais valor total do que antes – de uma maneira ou de outra, todos os participantes da troca sempre passam a possuir ao final mais valor do que antes. No entanto, a diferença de todas essas trocas (amor, conversa, apresentação da personalidade) em relação à troca econômica é que, nelas, “o acréscimo de valor não se dá mediante um balanço de ganhos e perdas” (*PdG*: 60). Simmel considera ainda duas outras possibilidades de troca para além daquelas dadas nos termos de um “balanço de ganhos e perdas”: de um lado, pode ocorrer que somente o fato de se poder dar (*hingeben*) uma contribuição (nos termos de Simmel, de poder oferecer um sacrifício) já seja sentido como um ganho, “de modo que sentimos a retribuição (*Erwiderung*) como um – a despeito de nossa própria doação (*Gabe*) – presente não merecido” (*PdG*: 60-61). Como os termos de Simmel já indicam, esse é justamente o tipo de troca realizado na dádiva, em sua figura ou representação mais altruísta – embora, de um ponto de vista objetivo, *externo aos sujeitos*, o que aconteça possa ser visto *como se se tratasse de* uma troca econômica, um sacrifício em troca de outro. Há objetivamente *como que* troca econômica, mas subjetivamente a troca não é percebida assim – o que faz toda a diferença: na medida em que isso efetivamente se dê, isto é, que se sinta “por si só já um ganho somente poder dar essa contribuição” (*PdG*: 60), ganha-se aqui nas duas frentes: na doação *e* na retribuição.²³

Há ainda outra modalidade de troca não redutível à oposição e ao cálculo entre ganhos e perdas: aquela na qual “a contribuição de cada parte [...] se situa muito além dessa oposição” entre ganho e perda (*PdG*: 60). Simmel, entretanto, não chega a desenvolver essa afirmação. Em que sentido pode haver troca sem que haja ganho *ou* perda? A dádiva é, como vimos, concebida como uma espécie de troca de ganho-ganho – ao passo que na troca econômica se trata de uma perda (sacrifício) por um ganho (desejo). Talvez se possa dizer que Simmel não desenvolve, aqui, em que

²² O leitor poderá reconhecer nesse terceiro exemplo a modalidade ou o conjunto de interações que, décadas depois, Erving Goffman indicaria pelo nome de “representação do eu na vida cotidiana” (Goffman, 1959).

²³ Concebida em termos negativos, a dádiva é assim troca econômica *interrompida* – justamente pela ausência do dinheiro como mediador. Daí que os momentos da doação e da retribuição possam aparecer como dois atos isolados de doação (sentidos ambos, pelo doador como pelo receptor, como ganhos). “Na medida em que dou dinheiro por um objeto que quero consumir, encaixo-o no vazio do movimento de valor que se estabelece com meu consumo, ou melhor, que poderia se estabelecer. As formas primitivas de mudança de propriedade, o roubo e o presente (*Geschenk*), não permitem, em função de sua essência, o suplemento da continuidade; com elas, interrompe-se a cada vez, poder-se-ia dizer, o nexo lógico na linha ideal do fluxo econômico. Segundo seu princípio, só a troca entre equivalentes consegue estabelecer esse nexo e, segundo a realidade, só o dinheiro pode eliminar essa desigualdade irremovível na troca natural e preencher o hiato de cada linha que se estabelece com a eliminação do objeto a ser consumido” (*PdG*: 129-30).

consistiria essa modalidade de troca porque, para que seja possível efetivamente concebê-la, teríamos que aguardar a elaboração da última filosofia da vida do autor. Em todos esses casos, de todo modo, não há a obtenção de um objeto do desejo em troca de um sacrifício: pois em nenhum deles é possível estabelecer uma troca *de* uma coisa *por* outra. Na conversa intelectual, não se perde os conteúdos intelectuais que se oferece – embora seja possível aí ver nos conteúdos trocados, recebidos e oferecidos, algo de útil. A conversa intelectual pode assim também ser entendida segundo o esquema da dádiva: um jogo de ganha-ganha. Assim também com a apresentação do eu, na qual “não diminuimos de modo algum na troca a propriedade que temos de nós mesmos” (*PdG*: 60).

O amor, no entanto, envolve outro tipo de troca não econômica. Ao passo que conversa intelectual e da apresentação do eu envolvem ainda um acréscimo (mútuo) em utilidade, embora isso ainda não envolva a exigência em troca de um sacrifício, o amor implica necessariamente uma *falta de utilidade*: “não saberíamos o que fazer com a energia interna aí manifestada”, diz Simmel (*PdG*: 60). Assim também, “dando esse amor, não sacrificamos [...] nada de útil”, “salvo as consequências sobre nossas atividades externas (*äußeren Betätigungsfolgen*)” (*PdG*: 60), isto é, exceto as condições e consequências externas do amor para nossas outras atividades. O amor como forma de troca pode ter algum tipo de utilidade para outras atividades, assim como pode ter como condição sacrifícios externos; ele não *se define*, porém, pela utilidade e pelo sacrifício. Na noção de troca econômica, ao contrário, o sacrifício é central: “a troca econômica – quer se trate de substâncias, ou de trabalho, ou da força de trabalho investida em substâncias – significa sempre o sacrifício de um bem que poderia ser útil de outra maneira” (*PdG*: 61).

ECONOMIA E TROCA-SACRIFÍCIO

A economia é portanto interação e, mais especificamente, uma forma específica de interação – a troca, ou seja, interação espiritual – e, mais ainda, uma forma particular de troca: a troca-sacrifício (*aufopfernder Tausch*) (*PdG*: 61). A essa ideia, entretanto, diz Simmel, pode-se levantar a mesma objeção dirigida contra a equiparação do valor econômico com o valor de troca (*Tauschwert*). Pois mesmo o indivíduo isolado tem a necessidade de estimar os meios de produção e os produtos e avaliar se vale a pena desgastar uns (além de sua própria energia) para obter os outros.²⁴ Surge, também aí, “um conceito de valor independente de toda troca” (*PdG*: 60), na medida em que se estabelece uma relação mais ou menos precisa entre os gastos (na produção) e os resultados (os

²⁴ Nas palavras de Simmel: “Mesmo o mais isolado lavrador, assim se diz – que não compra e não vende –, tem de avaliar (*abschätzen*) seus produtos e meios de produção, ou seja, formular um conceito de valor independente de toda troca, para que a relação adequada entre suas despesas e suas receitas possa ser estabelecida” (*PdG*: 61).

produtos). Só que para Simmel este fato acaba demonstrando aquilo que deveria contradizer: “Pois toda ponderação (*alle Bewegung*) se um determinado produto justifica um determinado dispêndio de trabalho ou de outros bens é, para o sujeito econômico, igual à a valoração dada na troca [sacrifício, A.B.], daquilo que se entrega (*hingibt*) em relação àquilo que se recebe” (*PdG*: 61).

Isso se dá, segundo Simmel, porque a troca é uma forma de relação, mas não algo externo aos indivíduos, nem mesmo precisa se dar entre indivíduos.

Em relação ao conceito de troca, vamos encontrar frequentemente aquela confusão de pensamento que consiste em se falar de uma relação como se fosse alguma coisa externa aos elementos com os quais joga. A troca significa apenas um estado ou uma transformação no interior de cada um dos elementos, mas nada que pudesse existir *entre* um e outro no sentido da colocação espacial de um objeto que se encontra entre outros dois objetos. Se subsumimos sob o conceito de “troca” os dois atos ou transformações de estado que se verificam na realidade, não estamos longe de imaginar que, na troca, acontece algo próximo ou para além do que aconteceu em um ou em outro dos contratantes – é como se a substancialização conceitual do conceito de “beijo” que, efetivamente, é algo que se “troca”, nos levasse a considerar o beijo como algo que estivesse em algum lugar fora de ambos os lábios, fora de seus movimentos e sentimentos. Do ponto de vista de seu conteúdo imediato, a troca é apenas a dupla ocorrência, com uma relação causal, de que um sujeito agora tem algo que antes não tinha e, por isso, não tem algo que antes possuía. O lavrador isolado, que deve fazer certos sacrifícios para obter determinados frutos, se comporta da mesma forma que aquele que faz uma troca: só que seu contratante não é um segundo sujeito dotado de vontade, mas a ordem natural e a regularidade das coisas que, justamente como outro ser humano, não satisfaz nossos desejos sem sacrifício. As avaliações que determinam seus atos são, em geral, as mesmas que na troca. Para o sujeito econômico como tal é certamente indiferente investir na terra substâncias ou forças de trabalho que possui ou dar a outro ser humano, se o resultado da doação é o mesmo. Esse processo subjetivo de troca entre sacrifício e ganho que se desenvolve na alma do singular não é certamente algo de secundário ou imitado em relação à troca entre indivíduos, mas, ao contrário; o processo de troca entre doação e aquisição no interior do indivíduo é o pressuposto fundamental e, ao mesmo tempo, a substância essencial de qualquer troca bilateral. Essa última é uma simples subcategoria da primeira, isto é, uma doação causada pela exigência de um outro, embora possa, com o mesmo resultado para o sujeito, ser provocado pelas coisas e seus mecanismos naturais. É extremamente importante operar essa redução do processo econômico àquilo que acontece realmente, ou seja, àquilo que acontece na alma de cada sujeito econômico. Não nos devemos deixar enganar pelo fato de que o processo de troca é recíproco, condicionado pelo mesmo processo em um outro sujeito: a economia natural ou, por assim dizer, solipsista, provém da mesma forma fundamental que a troca recíproca, qual seja, do processo de equiparação entre dois processos

subjetivos no interior do indivíduo; não se leva em conta se o estímulo deriva da natureza das coisas ou da natureza humana, se é uma economia puramente natural ou de troca (*PdG*: 61-62).

“Todos os sentimentos de valor provocados [*ausgelöst werden*] por objetos que podemos obter só podem ser alcançados, geralmente, através da renúncia a outros valores” (*PdG*: 63). Note-se como não se trata de uma afirmação a respeito de *todos* os sentimentos de valor, mas de um tipo particular de sentimento de valor, aquele que é provocado por objetos passíveis de serem obtidos. É apenas essa forma de sentimento de valor que pode ser alcançada mediante a abdicação de outros valores. É de *troca-sacrifício* que se trata aqui, então, e dos sentimentos de valor envolvidos nessa modalidade de troca. A teoria simmeliana do valor é uma teoria do valor-sacrifício – de visada mais ampla que a de Marx (que só se aplica ao universo econômico em sentido estrito) mas, ao mesmo tempo, não se trata de uma teoria *geral* do valor. É uma teoria de um tipo de valor particular engendrado numa forma particular de relação (com a natureza externa ou a natureza de outros sujeitos).

Mais adiante, Simmel caracteriza o tipo de renúncia envolvido na troca-sacrifício. Para o autor, ela

não se dá apenas como um trabalho indireto para nós mesmos que aparece como trabalho para os outros e, sim, como trabalho direto, efetuado diretamente segundo nossos próprios objetivos. Desta forma, fica suficientemente claro que a troca é tão produtiva e criadora de valores quanto aquilo que chamamos de produção (*PdG*: 63).

E mesmo a produção não é entendida por Simmel como produção material (como criação de matérias e forças novas), mas como o transporte de matérias e forças dadas “do domínio da realidade para o domínio dos valores” (*PdG*: 63). O autor continua: “Esse deslocamento formal no interior do material dado, portanto, realiza a troca entre os homens, assim como com a natureza – chamada de produção –, ambas pertencendo ao mesmo conceito de valor” (*PdG*: 63). A troca econômica não é, portanto, apenas *um* entre tantos conceitos envolvidos na economia – em outras palavras: não é equivalente à “circulação” no sentido da economia política, em oposição à produção –, mas é *o* conceito da economia enquanto forma de relação, enquanto forma de vida. A circulação econômica é troca-sacrifício *tanto quanto* a produção econômica é troca-sacrifício. Isso significa que *ambos* os momentos (circulação e produção no sentido da economia política) contêm os momentos de circulação e produção, são troca *e* produção. Na produção econômica, também se trata de “investir” seu desejo, como se diz, de desejar algo que resiste e portanto é um valor, e de oferecer um sacrifício em troca da obtenção desse objeto do desejo, desse valor (isto é: de fazer algo passar “do

domínio da realidade para o domínio dos valores”). Na troca como na produção (pois troca é produção, produção é troca), “trata-se de receber bens pelo preço de outros bens que damos em troca, de tal maneira que o estado final nos garanta um ganho de sentimentos de satisfação em relação ao estado anterior à ação” (*PdG*: 63). O conceito de valor é, portanto, o mesmo para ambas (troca e produção): “em ambos os casos trata-se de preencher o espaço tornado vazio pela cessão de um objeto mediante um objeto de maior valor e só com esse movimento o objeto, antes estreitamente ligado a um eu com necessidades e satisfações, se separa e se torna um valor” (*PdG*: 63).²⁵

Simmel vê então a troca-sacrifício como a forma mais abrangente de relação com o mundo – daí, talvez, o fato de que, a partir deste ponto, ele passe a tratar essa forma específica de troca, a troca-sacrifício, simplesmente como “a troca” (em geral); o mesmo ocorre com o valor-sacrifício, que passa a ser tratado como “o valor” (em geral). Sobre o grau em que a troca e o valor (sacrifício) dominam a vida prática dos sujeitos, diz o autor:²⁶

A esse nexos profundo entre o valor e a troca, [nexo, A.B.] que faz com que não apenas esta seja condicionado por aquele, mas também aquele por esta, já aponta a igualdade da abrangência [*die Gleichheit des Umfanges*] com a qual ambos fundamentam a vida prática. Nossa vida está tão determinada pelos mecanismos objetivos que regem as coisas que é impossível na realidade dar um passo ou pensar algo sem atribuímos valor a essas coisas e sem dirigirmos nossos atos em função desses valores. Nossos atos mesmos se dão a partir do esquema de troca [sacrifício, A.B.]: da satisfação das necessidades mais baixas à obtenção dos mais altos bens intelectuais e religiosos é preciso sempre introduzir um valor para conseguir um valor (*PdG*: 63).

A troca-sacrifício é aqui até mesmo explicitamente valorizada. “Que o valor se apresente a nós como resultado de um sacrifício demonstra bem a infinita riqueza que nossa vida deve a essa forma fundamental” (*PdG*: 64). O problema é que Simmel aqui iguala *um tipo de relação* (em que um elemento se opõe, contradiz, *barra* o outro) como sinônimo de relação em geral. O sacrifício aparece como conceito fulcral da vontade, da moralidade (religiosa), do pensamento e, finalmente, das relações sociais. Essa é uma consequência fundamental do ponto de partida do livro: considerar a

²⁵ Daí que o conceito simmeliano de troca seja relevante para a economia atual, na qual esses dois momentos com frequência se misturam.

²⁶ A interligação entre troca e valor é tão originária que, para Simmel, não é possível distinguir qual é a causa (o ponto de partida) e qual é o efeito (a consequência). E isso por dois motivos: “Seja porque não podemos separá-los nos processos fundamentais que constituem a unidade de nossa vida prática, unidade que não conseguimos agarrar como tal imediatamente e, por isso, diferenciamos nesses dois momentos; seja porque entre ambos aconteça um processo jamais terminado, de tal modo que cada troca reenvie a um valor e um valor, por sua vez, a uma troca” (*PdG*). O que interessa a Simmel, entretanto, “é o caminho da troca para o valor; pois o contrário nos parece mais conhecido e óbvio” (*PdG*).

vida a partir do dinheiro. A filosofia simmeliana do dinheiro tal como exposta no livro de 1900, como se nota, compartilha de pressupostos fundamentais do racionalismo ocidental: experiência, moralidade, pensamento e relações sociais devem ser concebidos antes de tudo (em termos descritivos tanto quanto valorativos) em termos de sacrifício.

O esforço para reduzir ao mínimo o sacrifício e o sentimento doloroso que o acompanha nos faz crer que apenas seu completo desaparecimento dará à nossa vida o supremo valor. Mas desse modo deixamos de ver que o sacrifício nunca é uma barreira externa e sim a condição inerente ao próprio objetivo e ao caminho em direção a ele. A unidade enigmática de nossa relação prática com as coisas, nós as decompomos em sacrifício e ganho, obstáculo e realização, e na medida em que a vida, em seus diferentes estádios, separa muitas vezes ambos no tempo, esquecemos que se nosso objetivo se oferece a nós sem esses obstáculos a serem vencidos, ele não seria mais o mesmo objetivo. A resistência a ser ultrapassada por nossa força dá a eles a possibilidade de se pôr à prova; o pecado, cuja superação eleva a alma à salvação, assegura essa “felicidade no céu” que não é concedida a quem, desde o início, está ligado ao que é justo; toda síntese exige o princípio analítico simultaneamente atuante que entretanto a negue (porque sem isso não seria a síntese de vários elementos e sim uma unidade absoluta) e, igualmente, toda análise exige uma síntese, em cuja de cuja superação (*Aufhebung*) ela [síntese] se constitui (pois ela [síntese] reivindica sempre um certo co-pertencimento (*Zusammengehören*) sem o qual ela seria apenas ausência de relação (*Beziehungslosigkeit*): mesmo a mais amarga inimizade significa mais conexão do que a simples indiferença, a indiferença [significa mais conexão] mais do que um simples desconhecimento mútuo. Em suma, o contramovimento que erige o obstáculo e cuja superação significa o sacrifício é, muitas vezes (talvez sempre, do ponto de vista das relações elementares), o pressuposto positivo do próprio objetivo. O sacrifício, portanto, não pertence de modo algum à categoria do não-dever-ser, como a superficialidade e a avidez gostariam de nos fazer acreditar. E não é apenas a condição de valores singulares, mas, no interior do domínio econômico que aqui nos interessa, a condição do próprio valor; não apenas o preço que se deve pagar por um valor singular já estabelecido, mas sim aquele através do qual se pode chegar a um valor (*PdG*: 64-65).

Se na troca econômica, na troca-sacrifício, “o valor do ganho não vem, por assim dizer, pronto, mas cresce no objeto desejado, em parte ou mesmo no todo, na medida do sacrifício que lhe é exigido” (*PdG*: 67), Simmel identifica aí uma possível contradição: “Esses casos frequentes e importantes para a teoria do valor parecem encobrir uma contradição: como se deixassem chegar a nós o sacrifício de um valor por coisas que, em si mesmas, não têm nenhum valor para nós. Ninguém abandona racionalmente um valor sem, ao menos, obter um valor do mesmo nível, ao contrário, só em um mundo às avessas um objetivo pode alcançar o seu valor através do preço que

temos de pagar por ele. [...] Não há dúvida que, no momento da troca, do oferecimento do sacrifício, o valor do objeto trocado estabelece o limite mais alto que pode alcançar o objeto abandonado” (*PdG*: 67-68). Simmel explica os casos desviantes da seguinte maneira:

Qualquer impressão contrária repousa sobre o equívoco do valor percebido pelo sujeito como verdadeiro com aquele atribuído ao objeto de troca segundo uma outra avaliação aparente, que passa por objetiva. Assim, em tempos de necessidade, alguém pode dar uma jóia por um pedaço de pão porque esse, nas condições dadas, tem mais valor do que aquela. Mas é preciso *sempre* uma determinada circunstância para dar a um objeto um sentimento de valor, pois qualquer sentimento desse tipo é constituído por todo um complexo multiforme de sentimentos que está em contínuo fluxo, adaptação e transformação; se essas circunstâncias são únicas ou relativamente duradouras importa, fundamentalmente, muito pouco. O fato de o faminto abandonar a jóia prova indiscutivelmente que, para ele, o pão tem mais valor (*PdG*: 68).

Isso é o que ocorre na troca econômica, ao menos do ponto de vista da “consciência imediata”. Veremos a seguir como muitas vezes o valor se origina psicologicamente dessa maneira aparentemente ilógica. Uma vez estabelecido, subsiste igualmente para esse valor, assim como para um valor constituído de outro modo qualquer, a necessidade psicológica de obtê-lo por um bem positivo que seja pelo menos da mesma grandeza que aquela do bem negativo representado pelo sacrifício realizado. Na troca econômica em estado puro,

o sacrifício não apenas aumenta o valor do objetivo, mas o constitui ele mesmo, por si só. E, antes de mais nada, o prazer de confirmar a força necessária para vencer as dificuldades, muitas vezes também o prazer da contradição que se exprime nesse processo. O desvio necessário para a obtenção de determinadas coisas é muitas vezes a oportunidade, outras a causa, de senti-las como valor (*PdG*: 69).

A ideia de que é o sacrifício realizado para obter um determinado objeto ou ganho que determina o seu valor é exemplificado por Simmel ainda pela coqueteria nas relações amorosas e eróticas,²⁷ pela experiência estética e do sublime representada pela escalada dos Alpes,²⁸ pelo prazer

²⁷ “Nas interrelações humanas, e é o caso mais frequente e mais manifesto das relações eróticas, observamos como a reserva, a indiferença ou a recusa, inflamam o desejo apaixonado de vencer os obstáculos e nos impulsionam a esforços e sacrifícios cujo objetivo, sem essas resistências, certamente muitas vezes não nos pareceria digno” (*PdG*: 69).

²⁸ “Para muitas pessoas, o rendimento estético das grandes escaladas aos Alpes não teria grandes interesses se não exigisse o preço de esforços e perigos extraordinários que lhe conferem inflexão, força de atração e consagração” (*PdG*: 69).

do colecionador²⁹ e, finalmente, pela ação moral que implica a renúncia de prazeres imediatos.³⁰ Assim, as coisas que têm valor (inclusive as “ações humanas [que] têm a maior honra e estima”) “são sempre aquelas que revelam, ou ao menos parecem revelar, o máximo de profundidade, de gasto de energia, de concentração prolongada de todo o ser, portanto também de renúncia, de sacrifício a tudo que está fora, de abandono da idéia subjetiva pela objetiva” (*PdG*: 69-70).

Desse modo, a “mobilidade e a inesgotável capacidade de combinação de nossos conteúdos anímicos fazem com que, muitas vezes, a importância de uma conexão seja atribuída pura e simplesmente a sua inversão” (*PdG*: 70). Os objetos da troca econômica se constituem como objetos do desejo tanto por conta de sua “atração”, quanto – sobretudo na troca econômica, e tanto mais quanto mais ela se desenvolve, quanto mais troca-sacrifício ela é – por sua “repulsão” (mesmo que “esses podem ser casos extremos ou excepcionais” [*PdG*: 70]). Dessa perspectiva, isto é, do ponto de vista do desejo e, mais especificamente, do desejo realizado na troca econômica,

O valor específico daquilo que obtemos sem vencer dificuldades ou como dom de um acaso feliz, nós o sentimos apenas como sob a base do significado daquilo que foi alcançado com dificuldades, na medida de um sacrifício – é o mesmo valor, mas com sinal negativo, e esse é o primeiro a partir do qual – e não o inverso – se pode deduzir o outro (*PdG*: 70).

E é esse processo de inversão que está na base da *passagem da vida como interação para a troca econômica (troca-sacrifício) como forma particular de interação*.

²⁹ “O encanto das antiguidades e curiosidades não é diferente; se não adere a eles nenhum interesse estético ou histórico, esse é substituído pela simples dificuldade de lhes obter: eles têm exatamente o valor de seu custo, o que parece então secundariamente que custam aquilo que valem” (*PdG*: 69).

³⁰ “Além disso: no plano moral, o mérito significa que, para realizar um ato moralmente desejável, foi preciso primeiramente combater e sacrificar instintos e desejos opostos. Se um tal ato acontece sem nenhum custo, como o resultado natural de impulsos irrefreáveis, não lhe seria, não importa o quão objetivamente desejado seja seu conteúdo, atribuído um valor moral subjetivo no mesmo sentido. Só o sacrifício de bens, sobretudo desses bens inferiores que são portanto tão sedutores, permite alcançar o mais alto do mérito moral, tão mais elevado quanto mais sedutoras as tentações e tão mais profundo e extenso o sacrifício” (*PdG*: 69).

3. Teleologia

3.1 A posição teleológica do dinheiro: do meio à ferramenta

TELEOLOGIA E CAUSALIDADE

A condição para o dinheiro, no contexto das discussões do terceiro capítulo da *Filosofia do dinheiro*, são as *séries de finalidade*. Para caracterizá-las, Simmel inicia empregando a “grande oposição de toda história do espírito” entre as orientações causal e teleológica do pensamento, não exatamente à pura relação deste com os conteúdos da realidade, mas a uma diferença, anterior e originária, no interior de nossas motivações práticas (*PdG*: 254): a diferença entre o impulso (*Trieb*), um processo causal linear (“empurrado por trás”), e a ação teleológica, que se orienta pela ideia de seu resultado (“puxada pela frente”). Essa diferença é essencial para Simmel por dois motivos. Primeiro, porque parece haver um *conflito de competência entre causalidade e teleologia* no interior de nossa ação. Pois enquanto na ação por impulso não há nenhuma identidade de conteúdo entre a constituição psicológica que aparece como causa da ação e o seu resultado, na ação teleológica o conteúdo – *conceitual*, por um lado, e *perceptível* (*anschaulich*), por outro – de causa e efeito coincidem. No entanto, ele acaba por concluir que, como na ação teleológica a causa da ação é, na verdade, o correlato físico da ideia (*Vortellung*), e não o conteúdo da ideia – os dois devendo ser considerados completamente em separado –, esse conteúdo só deve ser levado em conta quando se torna energia, força real; portanto, causa e resultado são totalmente separáveis. A identidade de ambos os conteúdos ideais nada tem a ver com uma causalidade real – e assim a rigidez, o caráter estrito da ligação causal não sofre a menor interrupção. Com isso se resolve o conflito de competência entre causalidade e teleologia no interior da ação humana: a ação teleológica não escapa à causalidade, mas está submetida a ela tanto quanto a ação por impulso. Essa distinção é importante porque com ela o autor estabelece dois sentidos de causalidade: um, geral, que abrange os dois tipos de ação, e outro, estrito, que se aplica apenas à ação motivada pelo impulso.

No entanto, há outra razão, mais profunda, para que a diferença entre teleologia e causalidade seja essencial para os propósitos de Simmel neste ponto: trata-se da possibilidade de estabelecer a oposição entre uma vontade impulsiva (*triebhafter Wille*) e uma vontade conforme a fins (*zum Zweck geleiteter Wille*). O ponto central aqui é que a ação conforme a fins é o que faz a nossa existência entrar no domínio do *espírito*. Pois se na ação determinada de modo causal (no sentido estrito) pelo impulso todo o processo se mantém encerrado no interior do sujeito, com a tensão e a

pressão iniciais terminando assim que se transformam em energia tendo como consequência a ação do ser humano, no interior da ação teleológica, por sua vez, o significado do agir humano é a *interação* que se estabelece entre sujeito e objeto: o processo da ação guiada pela consciência da finalidade *visa ao resultado* objetivamente determinado do fazer e alcança a sua conclusão por meio da *reação desse resultado* sobre o sujeito, assim como da *reação do sujeito* sobre o resultado.

Trata-se, vale notar, não meramente de uma interação, mas de uma interação de tipo específico. Pois embora como seres naturais nós estejamos em constante interação com a natureza, isso ocorre, segundo Simmel, de modo completamente coordenado. Só no agir conforme a fins o eu se diferencia como personalidade dos elementos naturais que estão fora e dentro dele, e é apenas então, com base nessa separação entre um espírito com vontade e uma natureza vista como puramente causal, que se torna possível uma *unidade de alto nível* entre ambas, expressada no que o autor chama de “curva dos fins” (*PdG*: 293). Isso porque, enquanto todo contato ocasional ou mecânico (isto é, impulsivo) com as coisas apresenta exteriormente sempre o mesmo esquema a cada vez repetido, na ação conforme a fins esse contato será atravessado e unificado pela *unidade da consciência*. Dá-se, neste caso, o que se pode chamar de uma *interação espiritualmente unificada*.

Cabe notar, ainda, como essa diferença de princípio – que se apresenta no interior de cada ser humano – entre ação natural e ação cultural também se manifesta, segundo Simmel, com algumas atenuações, entre o ser humano de cultura (*Kulturmensch*) e o ser humano natural (*Naturmensch*). Mas isso não significa que a ação conforme a fins consista necessariamente em uma ação estritamente egoísta. A ação conforme a fins abrange um espectro mais amplo do que o de ação egoísta, pois significa, de modo mais geral, o *entrelaçamento consciente* de nossas energias subjetivas com uma existência objetiva, um entrelaçamento que se traduz em um duplo modo de a realidade *alcançar* ou *estender-se* ao sujeito: primeiro, como *antecipação* de seu conteúdo (sob a forma de *intenção subjetiva*), e segundo, no *efeito retroativo* de sua realização (sob a forma de um *sentimento subjetivo*).

CARÁTER MEDIADO DA FINALIDADE

Isso significa que uma finalidade é sempre *mediada*. Pois se uma finalidade implica uma modificação no interior de um ser objetivo – um mundo autônomo que nos confronta e oferece obstáculos à realização das nossas ações –, ela só pode ser realizada através de um fazer que *intermedeia* (*vermittelt*) o estabelecimento interno de uma finalidade com essa existência que lhe é exterior; em outros termos, nossa ação é uma *ponte* sobre a qual o conteúdo da finalidade (*Zweckinhalt*) passa de sua “forma psíquica” (*psychischen Form*) para a “forma da realidade” (*Wirklichkeitsform*). E para realizar essa passagem, para erguer essa ponte, é preciso um meio.

A finalidade está desse modo “ligada por sua própria essência à existência de um meio”

(PdG: 294), o que faz com que ela (e seu correlato psíquico, a ação conforme a fins) se diferencie tanto do puro mecanismo (e seu correlato psíquico, o impulso) quanto da ação divina. Nenhum destes é *dependente do meio* tal como o é a ação conforme fins. A ação baseada no impulso, de um lado, porque nela a energia de cada momento se descarrega no momento *imediatamente* seguinte sem, em seguida, dirigir-se a um outro – trata-se de algo que se pode chamar de uma “interação mecânica” ou “coordenada”, *binária*, em oposição à “interação entrelaçada” ou “espiritualmente unificada”, *ternária*, da ação conforme fins. Já na ação divina não há propriamente interação (PdG: 294-5). A ação humana consiste na superação de obstáculos que se colocam pela existência de um intervalo temporal ou objetivo entre a vontade do pensamento e sua realização. Esse intervalo, esses obstáculos não podem existir para um deus: sua vontade já é imediatamente a realização do que foi pretendido (*die Realität des Gewollten*). Assim, para deus não há meio (e portanto não há finalidade), mas tampouco pode haver “interação” com o mundo (como no mecanismo): a vontade divina *já é* o mundo. A interação é um fato “natural”, interno ao mundo, que não se aplica à relação entre este e deus. Se a ação por impulso é binária e a ação conforme a fins é ternária, a ação divina é *unitária*.

Vimos como o característico da ação conforme a fins não é ser apenas uma interação (porque isso a ação por impulso também é), mas sim uma interação entre *sujeito* e *objeto*. Trata-se de uma interação entre um eu com vontade pessoal e uma natureza que lhe é exterior. Isso implica, entre vontade e satisfação, tanto uma *ligação* quanto uma *separação*, o que implica que a finalidade é um *conceito relativo*. A finalidade pressupõe sempre um fim que lhe é estranho, em cuja transformação ela se constitui: em outras palavras, para existir finalidade é preciso que a vontade não contenha em si mesma sua realização, é preciso haver obstáculo à sua satisfação. A ação conforme a fins é, desse modo, dupla e, em sua efetivação, nós nos damos conta de que o meio também é duplo: “nele, sentimos bem perto [por um lado] a *resistência do ser externo à alma em nós mesmos* e [por outro] a energia dirigida que a supera” (PdG: 296); e é nesse ponto, além disso, que o próprio processo se torna consciente de si mesmo, reflexivo: “cada uma delas [a resistência sentida em nós e a energia dirigida a superá-la, A.B.] se torna consciente e adquire sua essência específica por meio da outra” (PdG: 296). A ação conforme a fins e o meio, embora distintos, têm portanto a mesma natureza: são ambos mecanismos duplos, de ligação e separação, que se interpenetram continuamente para formar uma curva cujos começo e fim se encontram na alma, e que conduz do espírito ao espírito. O meio é algo que, sendo *externo* à finalidade, constitui um *prolongamento* dela.

Até aqui, o autor tratou das condições psíquicas da ação conforme a fins. Após essas considerações relativas ao meio e sua interpenetração com a finalidade, no entanto, é efetuada, ou melhor, *indicada* a transição lógica – contida na passagem da ação para o meio – de uma filosofia *da ação*, objeto até aqui do capítulo, para uma filosofia *da cultura*. Simmel afirma: “O número médio de

elos dessa curva, no interior de um estilo de vida determinado, demonstra o conhecimento e domínio da natureza, assim como a amplitude e refinamento desse modo de vida. Aqui começam as complicações sociais que culminam com a criação do dinheiro” (*PdG*: 296). A frase antecipa o percurso da argumentação que virá a seguir. Contudo, até chegar ao ponto que ela indica será preciso passar por certas etapas argumentativas, que começarão a ser desenvolvidas no item seguinte.

AS SÉRIES TELEOLÓGICAS E OS ESTÁGIOS DO DESENVOLVIMENTO CULTURAL

Dando sequência à argumentação, Simmel afirma a existência de uma *interação* entre cadeia teleológica e cadeia causal, entre *prática e teoria*. A série determinada por um fim – isto é, uma cadeia teleológica – depende do conhecimento do nexos causal que existe entre seus membros (elos); e a finalidade, por sua vez, fornece o estímulo psicológico para procurar os nexos causais. A cadeia teleológica encontra sua possibilidade lógica na cadeia causal e esta encontra seu interesse, sua possibilidade psicológica na vontade de finalidade. Existe, além disso, uma simultaneidade entre o aprofundamento da consciência causal e o da consciência teleológica. Dito isso, chegamos a formulações que nos aproximam do terreno de uma filosofia da cultura propriamente dita. Passa-se, então, do argumento individual sobre como se dá a consciência de finalidade, ou geral, a respeito das relações entre consciência e causal e consciência teleológica, para abordar o desenvolvimento desses dois tipos de consciência do ponto de vista e no interior de uma totalidade cultural.

Nesse contexto, e a partir da constatação de que podemos atingir fins mais numerosos e mais essenciais com séries compostas de muitos elementos do que com séries menores, o autor distingue duas condições culturais – chamadas, no artigo de 1889, de “condição primitiva” e “condição cultivada” (*PsyG*: 49). Na primeira, onde o conhecimento das causalidades naturais é muito restrito, existe por isso igualmente uma limitação na capacidade de atingir e de colocar fins a si mesmo: pois onde a série curta não for suficiente, ou se renuncia ao desejo, ou não se chegará nem mesmo a formulá-lo. Já na segunda condição cultural, na qual o conhecimento mais refinado da causalidade permite a redução do número de elementos pela descoberta de nexos mais imediatos, de caminhos mais curtos, opera-se uma inversão da relação natural: ao passo que em condições culturais primitivas as necessidades elementares são satisfeitas ainda através de séries mais simples, sendo preciso, para atingir as necessidades mais elevadas, fazer rodeios ao longo de muitos elementos, a civilização de técnica avançada dispõe para estas últimas necessidades de modos de fabricação mais simples e diretos, enquanto a manutenção das exigências fundamentais da vida esbarra com dificuldades que têm de ser vencidas por meios cada vez mais complexos. O desenvolvimento

cultural tende, assim, ao prolongamento das séries teleológicas para o que está objetivamente próximo e ao encurtamento delas para o que está objetivamente longe.

A FERRAMENTA COMO MEIO POTENCIALIZADO E O DINHEIRO COMO SEU EXEMPLO MAIS PURO

Chegamos assim ao importante conceito de *ferramenta*. A ferramenta é tanto um objeto exterior, de eficácia puramente mecânica (um objeto *sobre o qual* agimos), quanto um objeto *com o qual* agimos. Neste último sentido, ela é uma extensão do corpo e da alma e significa a introdução, entre o sujeito e o objeto, de uma instância que ocupa uma *posição intermediária* – não apenas em termos de espaço e tempo, mas também de *conteúdo*. Ela faz isso, porém, de maneira diferente da que se dá na forma primeira da curva teleológica, em que nossa ação provoca reações em um objeto externo e estas, por sua vez, culminam no efeito desejado: neste último caso, o objeto apenas *sofre* a ação humana; já a ferramenta não apenas recebe a ação, mas também *age*. Ela é simultaneamente passiva e ativa; é, por assim dizer, ao mesmo tempo parte do sujeito e parte do objeto. A ferramenta é o meio *potencializado*: sua função e sua existência são, desde sempre, determinadas pelos fins, diferentemente do que ocorre no processo teleológico primário, em que as existências naturais só posteriormente são colocadas a serviço dos fins. Em outras palavras: os fins são *internos* à ferramenta, enquanto os objetos da ação teleológica primária têm uma relação de *exterioridade* com respeito aos fins que motivam a ação sobre eles. Se neste último caso o fenômeno dos fins encontra seu *limite* no corpo humano, na ferramenta os fins são *prolongados* para além deste corpo, o momento subjetivamente determinado se alonga em relação ao objetivamente determinado. A ferramenta é assim – para usar um termo que Simmel não emprega aqui, mas sim em textos posteriores dedicados ao assunto – *espírito objetivado*: formada exclusivamente por nossos poderes e devotada inteiramente a nossas finalidades. Assim sendo, ela não tem a autonomia relativa que o fim possui, nem a exterioridade que os outros meios têm em relação a nossa vontade.

Simmel enfatiza, além disso, a abrangência de seu conceito de ferramenta. Esta não atua apenas fisicamente, não diz somente respeito à produção material, mas também a condições e aspectos espirituais ou acontecimentos imateriais. Neste último caso, ela inclusive adquire uma forma *mais pura*, dado que não precisa se conformar à particularidade de uma *matéria* que é intrinsecamente estranha às finalidades humanas. É, neste caso, inteiramente um produto da nossa vontade. O conceito de ferramenta estende-se assim às instituições sociais, como o Estado, as formas jurídicas do contrato, do testamento, da adoção, e também ao culto religioso – que constituem, segundo Simmel, o tipo mais característico dessa segunda espécie de ferramenta, na medida em que

permitem ao indivíduo alcançar os fins para os quais nunca seriam suficientes suas meras capacidades pessoais.

E dentre todas as instituições sociais, o dinheiro constitui a forma mais pura da ferramenta. Enquanto as formações do Estado e do culto estão tão próximas de seus fins específicos que os obtêm em si mesmas, fazendo com que muitas vezes o sentimento se oponha a seu caráter de ferramenta – segundo o qual seriam meios em si mesmos privados de valores, vivendo apenas da vontade que age por trás – e as entenda como um fim moral último, o dinheiro está muito longe de um tal ofuscamento de seu caráter de meio. O dinheiro não tem nenhuma ligação de conteúdo com os fins singulares que ele nos ajuda a alcançar. Ele é completamente indiferente em relação aos objetos porque se separa deles no momento mesmo da troca. Pois o que o dinheiro proporciona não é a posse do objeto, mas a troca dos objetos entre si; sua essência está na troca, e portanto, em algo que é em si vazio de conteúdo. Ele se torna, com isso, o meio absoluto: porque, por um lado, possui total determinação teleológica e recusa toda determinação proveniente de outras séries; ao passo que, por outro, se limita, no confronto dos fins, a ser um meio puro e uma ferramenta, não lesado em sua essência por qualquer fim singular e se apresentando às séries finais como um ponto de passagem totalmente indiferente.

Na antropologia simmeliana, o homem é assim caracterizado como um animal “que produz ferramentas” na mesma medida em que é um animal “que se coloca fins”, o dinheiro sendo a expressão mais decisiva disso (*PdG*: 302). Para Simmel, a ideia de meio caracteriza a posição do ser humano no mundo. Ele e sua forma avançada, a ferramenta, são o *símbolo* do tipo humano: contendo toda a *grandeza da vontade humana* e o mesmo tempo *a forma que a limita*, o meio responde à necessidade prática de distanciar de nós os fins com séries intermediárias intercaladas, o que estaria na origem da ideia de futuro – do mesmo modo como a capacidade da memória teria engendrado o passado –, produzindo para o sentimento vital do ser humano sua forma: a de se pôr na linha divisória entre passado e futuro, com sua extensão e sua limitação. O dinheiro, sendo o meio por excelência, o meio em sua realidade mais pura, aquele meio *concreto* que coincide completamente com o conceito *abstrato* de meio, encarna, acentua e sublima a posição prática do ser humano (“o ser indireto” [*PdG*: 303]) em relação aos conteúdos de sua vontade, de sua potência e de sua impotência em relação a eles. E nisso reside, para Simmel, o enorme significado do dinheiro para a compreensão dos motivos fundamentais da vida.

Vemos assim como, da ação conforme a fins até o meio, do meio à ferramenta e da ferramenta ao dinheiro, cada elo dessa cadeia contém, desenvolve, expressa e simboliza, de modo mais elevado e mais puro, o significado e as potencialidades inscritas nos elos anteriores. A ação finalista, o meio, a ferramenta, o dinheiro simbolizam para Simmel, de maneira cada vez mais

característica, aquilo que é *propriamente humano*.

O “PLUS-VALOR” DO DINHEIRO

Feito esse percurso, Simmel passa a abordar as consequências do dinheiro, enquanto meio acima de qualquer finalidade específica, para duas constelações sociológicas distintas.³¹ Isto é: tendo estabelecido as determinações que permitem “reconhecer a essência do dinheiro através das relações internas e externas que têm nele sua expressão, seu meio e seus resultados” (*PdG*: 304) (tal como havia sido anunciado como objetivo de toda a parte analítica do livro), trata-se então de indicar as interações dessa essência do dinheiro com certas formações sociais. Na primeira delas – que indica com especial imediatidade em quais realidades práticas aquele *caráter abstrato do dinheiro* se transpõe –, Simmel irá analisar em que medida o dinheiro, enquanto possibilidade de todos os valores, pode se tornar o valor de todas as possibilidades. Trata-se de abordar quais as consequências da essência do dinheiro (determinada por sua posição no interior do conjunto de fenômenos relativos à finalidade) para as relações sociais em termos de desigualdade entre quem entra com dinheiro ou com mercadoria ou trabalho nas transações; e entre ricos e pobres.

Simmel inicia indicando como a ferramenta potencializa uma característica já presente no meio. Trata-se do fato de que, depois de o fim ter criado um pensamento do meio, *o meio engendra o pensamento dos fins*. Ou seja, não há uma relação causal linear ou unívoca entre fim e meio, mas uma interação circular entre os dois. Na ferramenta, esse fenômeno assume uma forma *crônica*: pois enquanto o meio em sua forma habitual e simples se esgota totalmente na realização do fim, perdendo sua força e seu interesse como meio depois de prestado o serviço, é da essência da ferramenta persistir para além de sua utilização singular, ou ser chamada a prestar um número de serviços que não pode ser previsto antecipadamente. Ademais, isso passa a ser um fator de valorização da ferramenta: ela aparece como mais importante e valiosa se pode eventualmente prestar serviço a um maior número de fins, quanto for maior o círculo de possibilidades envolvido; e, na mesma medida em que isso acontece, a ferramenta tem de se tornar mais indiferente, mais descorada, mais objetiva diante de qualquer singular e à maior distância de qualquer fim específico. É exatamente o que ocorre com um tipo específico de ferramenta: o dinheiro.

Não tendo nenhuma ligação com qualquer fim singular, o dinheiro encontra seu fim na totalidade dos fins. Ele é aquela ferramenta em que a possibilidade de seus usos imprevistos chega a um máximo e que, por isso, atinge *o maior valor* a que poderia chegar. A riqueza do dinheiro consiste

³¹ Dessas, será analisada neste texto apenas a primeira, relativa ao “plus-valor” (*Wertplus*) do dinheiro e suas consequências sociais. A segunda dessas constelações consiste na ligação do dinheiro com as personalidades desvinculadas do círculo social.

justamente em sua pobreza: ele é uma forma vazia, capaz de ser preenchida com os conteúdos mais diversos, por isso não conhece repouso e é, por assim dizer, *a forma da mudança*. Por essa vantagem, o valor de uma dada soma de dinheiro é igual ao valor de qualquer objeto singular cujo equivalente constitui, mais o valor da liberdade de escolha entre um número indeterminado de objetos parecidos – um *plus* para o qual quase não há analogia, mesmo aproximada, no círculo das mercadorias ou do trabalho. Trata-se, aqui, do que Simmel chama de um “plus-valor” (*Wertplus*) do dinheiro, e que se refere à oportunidade de escolha que o dinheiro, enquanto meio abstrato, proporciona.

Esse valor a mais (*Wertplus*) do dinheiro que assim se forma aparece mais profundamente fundado e aumentado quando consideramos a decisão na qual essa possibilidade de escolha (*Wahlchance*) se torna mais aguda na realidade. Quando o bem compete com suas utilizações – isto é, quando a massa de um determinado bem é suficiente ou mais que suficiente a todos os seus usos possíveis –, ele é avaliado de acordo com seu uso menos valioso; já no caso em que os usos competem pelo bem, o mais valioso se torna o padrão de valor para todos os bens. Em parte alguma isso aparece de modo mais pleno e efetivo do que no dinheiro. Assim, o valor do dinheiro corresponde ao mais alto interesse *geralmente* existente que deve ser coberto com base no *quantum* da soma disponível. Isso se aplica não apenas às mercadorias simultaneamente oferecidas, mas também ao *momento* em que pode ser usado. A série dos bens concretos se desdobra entre dois extremos, modificando seu valor nas mais variadas gradações: em um caso, o bem pode ser consumido naquele instante, mas não depois (por exemplo, um peixe); no outro, pode ser consumido depois, mas não naquele momento (por exemplo, uma pele comprada no verão para ser usada no inverno). Quanto mais um objeto usado como meio de troca reúne em si os dois fatores de aumento do valor, mais qualidade de dinheiro possui. Pois o dinheiro como meio puro representa justamente a *síntese máxima* desses dois fatores.

Desse valor específico do dinheiro, de sua total falta de relação com todas as particularidades das coisas e dos movimentos, de sua rejeição total a qualquer fim próprio, da abstração de seu caráter de meio, deriva a superioridade daqueles que dão dinheiro sobre aqueles que fornecem a mercadoria. Simmel cita vários exemplos do que chama de “princípio do acréscimo” (*PdG*: 309), que beneficia aquele que entra com o dinheiro na transação: a liberdade de uso do dinheiro dá ao comprador uma vantagem para a qual a “gentileza” de sua contraparte é o equivalente. E embora o contrário pareça acontecer na “gorjeta”, de acordo com Simmel é o mesmo traço fundamental do sistema da vida que se expressa aqui, até de maneira mais pura: o de que em qualquer relação está em vantagem aquele a quem importa menos o conteúdo da ligação. Aquele que obtém menos que o outro da relação é compensado por este através de algum tipo de concessão. Assim se estabelece a

justiça: como a medida do desejo corresponde à medida de satisfação, é justo que a forma da relação conceda àquele que deseja menos intensivamente alguma vantagem especial. Por isso, a vantagem de quem dá o dinheiro não é nada injusta: sendo na transação de mercadoria por dinheiro aquele que deseja menos, então o equilíbrio entre ambos só se torna possível porque aquele que deseja mais intensivamente concede a ele uma vantagem para além da equivalência objetiva dos valores de troca. Torna-se com isso evidente como, neste ponto, Simmel se defronta com um problema que, de maneira bastante diferente, Marx também buscou responder: o de como uma troca justa pode produzir desigualdade.

SUPERADDITUM DA RIQUEZA

Chegamos, então, ao conceito de adição suplementar da riqueza. Trata-se da ideia de que o rico desfruta de vantagens que ultrapassam aquilo que ele pode obter concretamente com seu dinheiro. O comerciante negocia com ele de maneira mais sólida e mais barata do que com os pobres; todos, mesmo aquele que não lucra com sua riqueza, o tratam com mais gentileza do que os pobres; em torno dele paira uma esfera ideal de inquestionável preferência. Disso resulta que é concedido ao rico todo tipo de pequenos privilégios que nada têm a ver com o valor realmente pago, e que constituem uma espécie de suplemento grátis, negado ao consumidor de produtos mais baratos, sem que ele tivesse – o que é de certo modo mais duro – direito de reclamar de uma vantagem objetiva.

Esses “juros de usurário da riqueza” (*PdG*: 316), essas vantagens que ela proporciona a seu possuidor sem que para isso ele tenha de gastar mais, estão, de acordo com Simmel, ligados à forma dinheiro do valor. Pois tudo isso é expressão ou reflexo daquela liberdade sem limites de uso que marca o dinheiro em relação a todos os outros valores. Assim, o rico não age apenas por meio do que faz e sim também do que *pode* fazer: muito além do que realmente lhe permitem suas receitas e do que os outros lucram com isso, a fortuna é cercada por uma gama ilimitada de possibilidades de uso, como um corpo astral que se estende para além de suas dimensões concretas. A *pura potencialidade* que o dinheiro apresenta, na medida em que é um simples meio, se condensa em uma *representação unificada do poder e do significado* que age em benefício de seu possuidor como *poder e significado concretos*.

E é da natureza dessa adição suplementar aparecer com tanto mais força quanto maior a possibilidade e liberdade de escolha possível de sua utilização, em função da situação global de seu possuidor. Simmel apresenta então a lei da limitação do preço de consumo, que tem a seguinte consequência: nas mãos dos pobres, os meios financeiros não são “meios” no mesmo sentido puro e

abstrato dos ricos porque o objetivo penetra, por assim dizer, nesses meios dando-lhes uma cor especial, dirigindo-os. Para o pobre, o dinheiro tem mais cor do que para o rico; na mão do pobre o dinheiro é, por assim dizer, menos dinheiro, ele como que perde uma parte daquelas propriedades que Simmel analisou anteriormente. O autor mostra então como isso conduz a outros tipos de adição suplementar, como aquela que vai resultar em uma plutocracia na ocupação dos cargos públicos, e o *superadditum* psicológico, por meio do qual o dinheiro, para aqueles que o possuem a tal ponto de não precisarem se preocupar com ele, pode justamente potencializar a singularidade e o gozo dos objetos.

Por fim, Simmel aponta uma característica oposta do dinheiro, que se expressa, por exemplo, no caráter *blasé* daqueles que o possuem em grande quantidade, e que indica o significado incomparável do dinheiro para a história do espírito prático: com ele, pode ser alcançada a diminuição mais extrema da particularidade e unilateralidade de toda formação empírica. Assim, o fato trágico de o conceito mais alto dever pagar a amplitude de sua aplicação com um vazio crescente de seu conteúdo encontra no dinheiro sua contrapartida (*Gegenbild*) prática perfeita, tornando-se com isso uma potência real que pode ser vista como algo que serve ou que domina o ambiente espiritual em que se encontra. O *superadditum* da riqueza não é, assim, nada além de uma manifestação singular do que Simmel chama de “essência metafísica do dinheiro” (*PdG*: 322), em virtude da qual ele ultrapassa qualquer uso singular de si mesmo e, por ser um meio absoluto, realiza a possibilidade de todos os valores como o valor de todas as possibilidades.

3.2 Metempsicose do fim último: tipos psicológicos de conduta teleológica

O CRESCIMENTO PSICOLÓGICO DO MEIO RUMO AO FIM

Simmel inicia o segundo item do capítulo 3 explicitando um pressuposto que antes aparecera como evidente e que diz respeito a um fato do sentimento de valor: trata-se da ideia de que o dinheiro é valioso (*wertvoll*) para nós porque é o *meio de obtenção de valores*. No entanto, essa ideia, antes dada como óbvia, é agora colocada em dúvida, pois é igualmente possível levantar o pensamento contrário: de que maneira o dinheiro pode ter valor para nós, se é *apenas o meio* para a obtenção de valores? “Pois não parece de modo algum logicamente necessário que a tonalidade do valor sobre a qual repousa a finalidade última de nossa ação se transmita aos meios que, em si e sem um lugar na série teleológica, seriam completamente estranhos ao valor” (*PdG*: 292).

Essa transferência de valor com base em conexões puramente externas se funda numa forma geral dos nossos movimentos espirituais – a *expansão psicológica das qualidades*: “Quando uma série objetiva de objetos, forças, acontecimentos contém um elemento que suscita em nós reações subjetivas determinadas [...] então, parece, esse valor não apenas adere a seu suporte imediato, mas deixamos que também os outros elementos da série, não tão notáveis, compartilhem dele” (*PdG*: 292). Onde uma pluralidade de pessoas e coisas se apresenta, mediante alguma ligação, como unidade, o sentimento de valor suscitado por um elemento singular desse todo impregna, por meio da raiz comum do sistema, igualmente os outros elementos, que são em si alheios a esse sentimento. É nesse ponto que Simmel conecta a filosofia da finalidade desenvolvida neste terceiro capítulo e a filosofia do valor apresentada nos dois capítulos anteriores: “Justamente porque nada tem a ver com a estrutura das coisas, mas possui seu domínio intransponível para além dela, o sentimento de valor não se atém estritamente a seus limites lógicos e se desenvolve com uma certa liberdade por cima das relações objetivamente justificadas” (*PdG*: 293). Se há em si algo irracional no fato de que os pontos relativamente altos relativos da vida anímica colore seus momentos contíguos que não alcançam em si aquelas qualidades, isso revela, para Simmel, a riqueza da alma, sua necessidade internamente determinada de desfrutar das significações e valores uma vez percebidos também de acordo com a medida completa de sua ressonância interna nas coisas, sem perguntar ansiosamente pela razão legítima de acordo com a qual cada uma poderia reivindicar sua parte.

A mais racional e evidente de todas as formas de tal expansão das qualidades é a da série das finalidades. Objetivamente, entretanto, também esta não parece incondicionalmente necessária;

pois a significação que um meio em si indiferente obtém pelo fato de que realiza uma finalidade com valor (*wertvollen*) não precisa de modo algum consistir em um valor em seguida transferido, mas sim poderia ser uma categoria própria que poderia muito bem ter emergido da extraordinária frequência e importância dessa configuração.³² Só que, na realidade, a expansão psicológica captura as qualidades de valor e deixa subsistir apenas a diferença segundo a qual se pode designar o valor da finalidade última como absoluto e o do meio como relativo. Absoluto – no sentido prático, aqui em questão – é o valor das coisas no qual um processo da vontade se detém definitivamente: um objeto é relativamente valioso quando o sentimento de seu valor está condicionado à realização de um valor absoluto. A oposição entre valor absoluto e valor relativo *não coincide*, assim, com a oposição entre valor objetivo e valor subjetivo. Na verdade, a posição entre valor absoluto e relativo pode se estabelecer tanto no interior dos posicionamentos de valor (*Wertsetzungen*) subjetivos quanto nos posicionamentos de valor objetivos. Valor e finalidade, desse modo, são apenas aspectos diferentes de um mesmo fenômeno; a representação objetiva (*Sachvortellung*) que no sentido teórico-sentimental é um valor, no sentido prático-volicional é uma finalidade.

Mas são energias anímicas muito diferentes as responsáveis pela criação dos valores e finalidades absolutos e dos valores e finalidades relativos. Enquanto os absolutos são estabelecidos por um ato espontâneo da vontade, o valor relativo de um meio só pode ser reconhecido mediante o conhecimento teórico. Um depende do caráter, da disposição anímica, do interesse; o outro nos é apontado pela natureza das coisas (desse modo, no interior do campo teleológico, pelo menos: no primeiro passo somos ainda livres, no segundo já somos escravos). Mas essa oposição – entre as forças anímicas responsáveis pelo estabelecimento do valor absoluto das finalidades e do valor relativo dos meios – não impede que o mesmo conteúdo passe de uma categoria a outra.

No entanto, a consciência da finalidade não constitui um processo puramente ideal, mas um que consome força orgânica e intensidade de consciência. Há, assim, um aspecto *econômico* da consciência de finalidade: trata-se do que Simmel chamou, em textos anteriores, de “princípio de economia de energia” (*Prinzip der Kraftersparnis*) (*PsyG*: 51). Pois se o fim último estiver presente na consciência, uma determinada quantidade de energia será consumida, energia que é retirada do trabalho com os meios. A prática mais conforme aos fins é, portanto, a total concentração de nossas energias no estágio seguinte da série dos fins. Ou seja, não se pode fazer nada melhor para o fim

³² Encontramos aqui um exemplo importante do modo de exposição simmeliano na *Filosofia do dinheiro*. Mostrando como havia certos pressupostos não explicitados nos argumentos anteriores, Simmel expõe as *condições* destes últimos; o percurso do livro caminha assim em direção a um *desenvolvimento* dos argumentos, mas também a um *aprofundamento* dos mesmos. Seu desenrolar é ao mesmo tempo a sua fundamentação cada vez mais profunda, e isso pode ser considerado um elemento dialético no modo de exposição do livro: à medida que o argumento caminha para frente – ou para cima –, ele também caminha *para baixo*. As insuficiências e as contradições surgidas a cada ponto da argumentação, empurrando-nos para frente, levam-nos também *para trás*, isto é, para a consideração de pressupostos *que já estavam em vigor desde os momentos iniciais da argumentação*, mas que não haviam aparecido como tais, não haviam sido identificados e tematizados.

último do que tratar o meio que o conduz como se fosse ele mesmo o próprio fim. Há, portanto, uma não coincidência entre a distribuição dos *acentos psicológicos* e a *articulação lógica*: enquanto para esta o meio é algo totalmente indiferente e todo acento recai sobre o fim, a finalidade prática exige psicologicamente a inversão direta dessa relação. Esse fato aparentemente tão irracional é, no entanto, fundamental para o desenvolvimento da cultura. Pois isso que Simmel chama de a “metempsicose do fim último” (*PdG*: 298) – algo como a migração da alma de um corpo para outro ou, mais propriamente, uma transferência de valor – tem de acontecer de modo tanto mais frequente e profundo quanto mais complexa for a técnica da vida. Ela constitui desse modo um elemento de irracionalidade necessário e inerente ao processo de racionalização da técnica da vida. O interesse que os homens devem dedicar necessariamente à técnica, para desenvolvê-la e assim também a cultura, concentra a tal ponto as suas forças que os objetivos *reais* escapam totalmente à sua consciência.

Essa metempsicose, essa “pré-datação” (*PdG*: 298) do fim último, é realizada de maneira mais ampla e radical pelo dinheiro. E isso se intensifica na medida em que o dinheiro adota cada vez mais o caráter puro de meio. À medida que seu valor como *meio* cresce, cresce também seu *valor* como meio, a tal ponto que ele passa a valer simplesmente como valor e a consciência dos fins se detém definitivamente nele. A polaridade interna na essência do dinheiro – ser um meio absoluto e por isso mesmo se tornar psicologicamente para a maioria dos seres humanos um fim absoluto – faz dele um *símbolo* no qual os grandes reguladores da vida prática se solidificam. É assim que a dupla exigência, aparentemente contraditória, que brota da mais profunda interioridade na qual a alma conforma sua relação com a vida – segundo a qual devemos, por um lado, considerar a vida como se cada um de seus momentos fossem fins últimos, e, por outro, ver cada um como passagem e meio a patamares mais altos –, essa dupla exigência encontra uma realização, por assim dizer, irônica no dinheiro, a mais exterior das formações do espírito.

DIFERENTES PAPÉIS TELEOLÓGICOS DO DINHEIRO

O acontecimento decisivo para a “metempsicose” do dinheiro enquanto valor absoluto, segundo Simmel, é a grande virada do interesse econômico da produção primitiva para a empresa industrial, e é com base nessa passagem que vai ser diferenciada a posição que o dinheiro assume na época moderna e na Grécia clássica. Antes ele servia ao consumo, mas agora também serve à produção. Essa mudança tem uma enorme importância para o *papel teleológico do dinheiro*, que é, segundo Simmel, “o índice fel da economia” (*PdG*: 300): pois outrora também o interesse econômico em geral estava voltado muito mais para o consumo do que para a produção. O trabalho

no âmbito dos “povos naturais” acontece quase exclusivamente em função do consumo imediato, e não de *uma posse que seria um estágio para novas aquisições*. É por isso que os esforços e ideais da Antiguidade, que Simmel caracteriza como socialistas, vão em direção à organização do consumo e não da produção. O interesse das massas estava em ter uma vida imediata, em ter o suficiente para sobreviver. E as prescrições morais dos gregos relativas ao domínio econômico não dizem respeito quase nunca às aquisições. Isso se harmoniza totalmente com a opinião de Aristóteles e Platão sobre o dinheiro, visto apenas como um mal necessário (isto é, há uma diferença no *sentido* do dinheiro, que expressa uma diferença entre duas *formas de organização econômica*): pois onde a tônica de valor se dá no consumo, o dinheiro revela seu caráter indiferente e vazio de modo particularmente claro, pois é confrontado imediatamente com o fim último da economia; como meio de produção, ele se distancia de tal fim, está cercado de outros meios, diante dos quais possui um significado totalmente outro.

Essa diferença no sentido do dinheiro, por sua vez, remete de acordo com Simmel às *decisões últimas do espírito das épocas*. Por um lado, a vida como o preenchimento de uma série temporal com conteúdos fixos e permanentes, e um apego ao conceito de substância. Por outro, a visão moderna, que vislumbra a unidade da vida no jogo de forças e na sucessão, ordenada por leis, de momentos de conteúdos diversos, isto é, o que Simmel vai chamar de uma “unidade dinâmica”. Por um lado, a continuidade da existência como algo substancial baseado na propriedade da terra e se realizando nela. Por outro, a visão moderna fundada no dinheiro com sua natureza fluida e que representa a igualdade da essência justamente na multiplicidade mais movente. Isso interage, por sua vez, com o fato de que, enquanto para os gregos o futuro aparecia como algo incalculável, o comércio baseado no dinheiro requer sempre uma visão de longo prazo e opera com a possibilidade de calcular o futuro.³³ E assim, para os gregos os meios e os fins da economia não estão tão separados quanto mais tarde e, por isso, não adquiriram uma vida psicológica própria e o dinheiro não se tornou um valor autônomo.

CONSEQUÊNCIAS PSICOLÓGICAS DA POSIÇÃO TELEOLÓGICA DO DINHEIRO

Sendo o dinheiro o maior e mais completo exemplo da intensificação psicológica dos meios sobre os fins, Simmel dedica-se agora à clarificação da relação entre meio e fim último com o

³³ A posse como um estágio para novas aquisições e a visão de longo prazo operando com a possibilidade de calcular o futuro são dois dos traços mais importantes indicados por Weber como característicos do espírito econômico moderno. A diferença é que, enquanto Weber vê esse modo de vida como resultante, em grande medida, da influência de seu principal portador, o protestantismo ascético, Simmel os vê a partir da interação entre a crescente influência e purificação do dinheiro, por um lado, e a visão de mundo moderna, por outro.

objetivo de discernir o significado do dinheiro no desenvolvimento social. Trata-se de uma indagação sobre os limites da análise dos fins internos à nossa consciência: afinal, mesmo aqueles que são considerados, em um ponto da análise, como os fins últimos não podem mostrar-se depois apenas meios para outros fins, e assim por diante, até o infinito? O primeiro dado a ser considerado é que a forma de representação do fim último não pode ser preenchida por nenhum conteúdo definitivo. Pelo contrário, o princípio heurístico, regulador, das séries teleológicas é justamente que nenhum fim singular de nossa vontade pode ser visto como fim último, pois cada um deixa aberta a possibilidade de se tornar apenas uma etapa em direção a um fim mais elevado. O fim último é somente uma função ou uma exigência, um conceito que exprime o fato de que a via da vontade e da valoração humana conduz ao infinito. Nessa perspectiva, a elevação do meio à dignidade de fim último passa a aparecer como muito menos irracional: pois que os meios se tornem fins se justifica pelo fato de que, em última instância, também os fins são apenas meios. Nas séries infinitas de vontades possíveis, agarramos apenas, das ações em desenvolvimento e das satisfações, quase arbitrariamente, um momento para designá-lo como fim último, em relação ao qual tudo o que vem antes é somente meio, enquanto um observador objetivo ou nós mesmos mais tarde devemos colocar os fins verdadeiramente eficazes e válidos ainda além.

Simmel por isso fala de uma “tensão extrema” entre a *relatividade* dos nossos esforços e o *caráter absoluto* da ideia de fim último: de um lado, as “infinitas séries de vontades possíveis, ações em desenvolvimento e satisfações”, de outro, o fato de que, a partir dessa série infinita, “nós capturamos quase arbitrariamente um momento para designá-lo como fim último, para o qual tudo o que veio antes seria apenas um meio” (PdG: 304). E é nesse ponto de extrema tensão que o dinheiro se torna significativo, é precisamente dessa tensão – a mais extrema que há – que o dinheiro extrai o seu significado. O dinheiro é um símbolo do fato de que “os valores que aspiramos e sentimentos se revelam finalmente como meios e provisoriiedades” (PdG: 304). Sendo, por um lado, expressão e equivalente do valor das coisas, mas, por outro, puro meio e ponto indiferente de passagem, ele simboliza precisamente que até os valores mais desejados podem se revelar, finalmente, como meios provisórios. Os valores mais absolutos revelam-se temporários, os fins revelam-se meros meios para outros fins. Se o dinheiro é um símbolo disso – aliás, também a expressão mais clara, *mais radical* disso –, é porque ele mesmo, de um lado, atua como “a expressão e o equivalente do valor das coisas” (isto é, como absoluto) e, de outro, como “um mero meio e um estágio provisório e indiferente” (isto é, como relativo). A razão fundamental para a posição do dinheiro é a de que ele é “o meio absoluto que é elevado à significação psicológica de um fim absoluto” (PdG: 307). Com a elevação do meio absoluto que é o dinheiro à condição de fim absoluto dos esforços de inúmeras pessoas, ter-se-ia então a prova evidente de que conceder a um momento teleológico o valor de um

meio ou de um fim é somente uma questão de ponto de vista.³⁴ Aqui também, a essência do dinheiro é iluminada precisamente ali onde ele se mostra *mais contraditório*. Na medida em que é a cristalização da relatividade dos valores econômicos, o dinheiro é o símbolo mais poderoso e mais imediato de que “a relatividade das coisas é o único absoluto” (*PdG*: 307). Mesmo assim, ele pode, inversamente, tornar-se psicologicamente um valor absoluto, “porque não precisa temer sua dissolução na relatividade, em função da qual muitos valores, desde sempre substanciais, não conseguiram manter sua pretensão ao absoluto” (*PdG*: 307). Desse modo, “Na medida em que o absoluto da existência [...] se dissolve em movimento, relação, desenvolvimento, estes entram no lugar daquele também para as nossas necessidades de valor” (*PdG*: 307).

O dinheiro é assim o exemplo maior e mais acabado da elevação psicológica dos meios a fins últimos. E sua significação como tal se torna mais visível por meio da investigação mais detida da relação geral entre meios e fins. A determinação teleológica da ação coloca necessariamente a definição de seus “fins últimos” no infinito. Desse modo, “cada ponto alcançado é experimentado apenas como um estágio transitório para um definitivo posto além” (*PdG*: 303) (tanto “no campo do sensível”, pois cada satisfação é seguida por uma nova necessidade, quanto “no campo do ideal, porque suas exigências não são cobertas por nenhuma realidade empírica” [*PdG*: 303]).

Já mencionei antes uma série de motivos que escondem de nós mesmos o verdadeiro fim de nossas ações, de modo que nossa vontade caminha de maneira totalmente diversa da que nos parece. Mas se é legítimo perguntar sobre os fins internos à nossa consciência – onde estão os limites dessa interrogação? Se a série teleológica não se encerra com o último elemento momentaneamente conhecido, não está aberta então a via para sua construção ao infinito, não é por isso absolutamente necessário não ficar satisfeito com nenhum fim derradeiro, ao qual nossas ações conduzem, e procurar, em vez disso, para cada um, uma justificativa posterior em um fim para além desse? Além do mais, nenhum ganho ou situação obtida proporciona aquela satisfação definitiva logicamente ligada ao conceito de fim derradeiro, ao invés disso, cada ponto alcançado é percebido apenas como passagem em direção a um estado definitivo posto além – no campo do sensível, porque está em um fluxo permanente que a cada gozo coloca uma nova necessidade, no campo do ideal, porque suas exigências não são cobertas por nenhuma realidade empírica (*PdG*: 303).

O fim último simboliza o fato de que mesmo os valores mais desejados e mais significativos podem enfim se revelar como meios provisórios. Conceder a um momento teleológico o valor de um meio ou de um fim é, desse modo, apenas uma questão de ponto de vista:

³⁴ Note-se como este argumento estabelece uma relação *dialética* com a análise anterior a respeito da “metempsicose” de meios em fins, dado que em certa medida a contradiz, pondo em questão um de seus pressupostos.

E à medida que o meio mais sublimado da vida se torne para um número infinito de pessoas o fim mais sublimado da vida, temos a prova evidente de que dar a um momento teleológico o valor de um meio ou de um fim é somente uma questão de ponto de vista – uma prova tão decisiva que demonstra a tese com um rigor de um exemplo escolar. (*PdG*: 304)

O fim último como que parece flutuar acima da sequência teleológica, no entanto “comportando-se em relação a elas como o horizonte em relação às vias terrestres que sempre vão em sua direção mas que mesmo depois de um longo percurso não o têm mais próximo do que no começo” (*PdG*: 304). Ele tem o estatuto apenas de “uma função ou uma demanda”. Como conceito, o fim último é nada mais que a condensação do fato que ele a princípio parecia anular: “que a via da vontade e da valoração humana conduz ao infinito, que nenhum ponto atingido pode evitar, mesmo que, por assim dizer, visto do ponto de partida possa parecer definitivo, que, visto a posteriori, ele valha apenas como simples meio” (*PdG*: 304). É inerente à lógica da teleologia que mesmo aquilo que, num instante, aparece como fim último possa ser visto, no momento seguinte, como mero meio para outro fim, mais distante. *É próprio da teleologia, em suma, transformar tudo em meio.* Ela não oferece nenhum descanso. Daí que o dinheiro seja um símbolo tão poderoso dela.

Dada sob as condições da relação entre um sujeito e um objeto – tal como formuladas no capítulo da *Filosofia do dinheiro* sobre o valor e a troca, e que são, em suma, as condições do *desejo* –, a teleologia é por definição infinita (como o próprio desejo, no qual ela se funda). Assim como o desejo só se origina a partir de um obstáculo ao gozo imediato – um obstáculo que se interpõe entre sujeito e objeto e que cria a divisão entre sujeito e objeto –, a satisfação do desejo no mesmo passo elimina o desejo, e portanto exige, para sua própria continuidade, outros obstáculos a serem superados. Assim também com a teleologia (cujos fins são estabelecidos pelo desejo). Do ponto de vista teleológico, portanto, “[e]m última análise, os fins são somente meios” (*PdG*: 303). O que está em questão aqui, em verdade, não é o fato de o fim derradeiro ser inatingível, e sim o fato de essa forma de representação não poder ser preenchida por nenhum conteúdo.

As séries teleológicas, enquanto alcançam algo de realizável sobre a terra, não apenas não atingem sua concretização, mas não podem, segundo sua estrutura interna, permanecer imóveis e, ao invés de um ponto fixo que cada uma parece possuir em seu fim derradeiro, elas apresentam apenas esse princípio heurístico, regulador: que nenhum fim singular de nossa vontade é visto como um fim derradeiro, pois cada um deixa aberta a possibilidade para se tornar uma etapa em direção a um fim mais elevado. O fim derradeiro é, por assim dizer, apenas uma função ou uma exigência; como conceito, não é nada além da condensação do fato que ele, desde sempre, parecia suprimir: que a via da vontade e da valoração humana conduz ao infinito, que nenhum ponto atingido pode evitar,

mesmo que, por assim dizer, visto do ponto de partida possa parecer definitivo, que, visto a posteriori, ele valha apenas como simples meio. Assim, a elevação dos meios à dignidade do fim derradeiro entra em uma categoria muito menos irracional. No caso singular, certamente, a irracionalidade não pode ser descartada, mas o conjunto das séries teleológicas contém uma outra essência além de suas partes limitadas: que os meios se tornem fins se justifica pelo fato de que, em última instância, também os fins são apenas meios. Nas séries infinitas de vontades possíveis, agarramos apenas, das ações em desenvolvimento e das satisfações, quase arbitrariamente, um momento para designá-lo como fim derradeiro, em relação ao qual, tudo o que vem antes é somente meio, enquanto um observador objetivo ou nós mesmos mais tarde devemos colocar os fins verdadeiramente eficazes e válidos ainda além, sem que esses estejam por isso assegurados contra um mesmo destino. (*PdG*: 303-4).

DEUS E O DINHEIRO

O ápice do desejo por dinheiro corresponde, de acordo com Simmel, às épocas em que perderam força tanto a satisfação mais simples dos interesses vitais singulares, quanto a religião como fim último da existência. E contribui para isso o fato de que o dinheiro, como meio absoluto e ponto de união de inúmeras séries finais, possui em sua forma psicológica relações importantes com a ideia de deus, na medida em que ambos representam em alguma medida uma coincidência dos opostos (*coincidentia oppositorum*, na expressão de Nicolau de Cusa). Há uma similaridade entre a transcendência própria ao deus do monoteísmo, ser supremo que aparece como “a meta e a intersecção de todos os interesses particulares”, e o dinheiro, “valor que se apresenta como a unidade abrangente e o ponto focal comum de todas as sequências de fins” (*PdG*: 307). Assim, os sentimentos despertados pelo dinheiro têm, segundo Simmel, uma semelhança psicológica com os sentimentos despertados por deus. Nos seus termos, trata-se de uma “semelhança formal e psicológica entre a mais alta unidade econômica e a mais alta unidade cósmica” (*PdG*: 305). O dinheiro se coloca facilmente como fim último; para muitos, ele encerra definitivamente as séries teleológicas dando a elas uma medida de unificação de interesses, de elevação abstrata, de soberania sobre os detalhes da vida, que diminui a necessidade de procurar a intensificação dessas satisfações na instância religiosa. Tudo isso se refere ao fato de o dinheiro ser o meio absoluto que se eleva ao significado de um fim absoluto. Se o único absoluto é a relatividade das coisas, o dinheiro é o símbolo mais forte e mais imediato. Pois ele é a relatividade dos valores econômicos em substância e, por isso mesmo, pode se tornar um fim absoluto, não temendo sua dissolução na relatividade – ao contrário de valores desde sempre substanciais, que não conseguem manter sua pretensão ao absoluto. O dinheiro pode ser absoluto justamente porque ele é inteiramente relativo. Na medida

em que o absoluto da existência se dissolve em movimento, relação, desenvolvimento, estes últimos tomam o lugar do primeiro em relação a nossas necessidades de valor. E o valor psicologicamente absoluto do dinheiro é um exemplo perfeito desse tipo histórico, isto é, da dissolução do absoluto em movimento e relação.

TIPOS PSICOLÓGICOS DE CONDUTA TELEOLÓGICA

Como vimos, para Simmel a troca econômica não é apenas um mecanismo de coordenação das interações específico ao âmbito restrito do sistema econômico, do mercado; ela é, de maneira mais ampla, uma *forma de vida*. Trata-se de uma forma de socialização que, como também já vimos, tem como seus pressupostos as categorias do desejo e do valor. No entanto, como caracterizá-la? Os contornos particulares dessa forma de vida – apresentados, fora da *Filosofia do dinheiro*, nos seus ensaios que analisam diversos fenômenos, econômicos e não econômicos, da cultura moderna – são agora desenvolvidos por Simmel a partir de vários tipos de conduta individual em relação ao dinheiro, que em seu conjunto constituem, ao mesmo tempo, uma *psicologia* do dinheiro (segundo sua proposta de 1889) e também uma apresentação das propriedades fundamentais do dinheiro (segundo a proposta do livro de 1900, exposta em seu prefácio). Com a análise dos tipos psicológicos do ganancioso, do avaro, do esbanjador, do pobre por ideal, do cínico e da pessoa *blasé*, são apresentados assim não somente os traços fundamentais da posição do dinheiro como puro meio – especialmente em sua possibilidade de se converter em um fim último –, mas também como o meio monetário, enquanto símbolo da vida (moderna), se manifesta em certos modos de conduta individual e desenha, assim, de forma mais concreta os contornos de uma determinada forma de vida. Cada um desses fenômenos aparece “em sua manifestação específica e mais pura somente em certo grau da economia monetária” (*PdG*: 308); daí constituírem fenômenos privilegiados para abordar tanto o significado do dinheiro em si quanto suas consequências para as formas de vida.

INTERESSE OBJETIVO (COLECIONADOR, POSSE DA TERRA)

Quando o caráter do dinheiro como fim último excede aquela intensidade considerada apropriada na cultura econômica da qual ele faz parte, então, afirma Simmel, emergem os fenômenos da cobiça e da avareza.

Sublinho expressamente a dependência desses conceitos das respectivas relações econômicas, porque

a mesma medida absoluta de paixão na aquisição e manutenção do dinheiro pode ser totalmente normal e adequada ou pertencer a uma categoria hipertrofiada, segundo um determinado significado do dinheiro ou outro. Em geral, o limite onde começa a avidez por dinheiro propriamente dita estaria num patamar muito alto em uma economia monetária desenvolvida e vivaz, mas relativamente baixo, numa economia mais primitiva, enquanto com a avareza se dá o contrário: quem em situações apertadas e economicamente pouco movimentadas é considerado parcimonioso e racional no dispêndio de dinheiro, parece avarento em situações maiores de rápido volume de negócios, de ganhos e despesas fáceis (*PdG*: 308).

A cobiça e a avareza compartilham o mesmo fundamento: a valoração do dinheiro como um fim *absoluto*. Como todos os fenômenos que têm sua origem no dinheiro, ambos representam estágios específicos do desenvolvimento de tendências gerais, cujos níveis mais elevados ou mais baixos se tornam visíveis também com referência a outros conteúdos.

Certas motivações presentes na cobiça e na avareza se manifestam, por exemplo, também na “mania psicológica por acumulação” de pessoas que “acumulam coleções preciosas de todos os tipos, sem extrair dos próprios objetos gozo algum, frequentemente sem mesmo se importar com eles depois” (*PdG*: 308). Trata-se de um prazer pela pura acumulação, isto é, uma interrupção da cadeia teleológica no estágio da *posse* de objetos – os quais, no entanto, na medida em que ocorre tal interrupção, não são acumulados para serem utilizados, mas meramente pela posse em si. “Não é o reflexo subjetivo do ter, por cuja causa em geral se adquire e possui, que porta aqui o valor, mas sim é o fato totalmente objetivo, acompanhado por nenhuma consequência pessoal, de que essas coisas justamente estão em sua posse, é que é valioso para tais personalidades” (*PdG*: 308).

Essa “mania psicológica por acumulação” de coisas que entretanto não são utilizadas – um fenômeno também “muito comum em formas mais restritas e menos extremas” – “costuma ser tratado simplesmente como egoísmo, com cujas formas habituais ela partilha o lado negativo, a exclusão de todos os outros da posse própria; no entanto, ela se diferencia desta por meio de uma nuance” (*PdG*: 308-309). Simmel fala, então, da necessidade de se reconhecer uma terceira motivação para nossas ações, além do egoísmo e do altruísmo. Trata-se de “uma motivação impessoal”, um “interesse objetivo” em que certos eventos ou coisas se realizem ou não, independente das suas consequências para o sujeito humano: “É importante para nós que domine no mundo uma harmonia, uma ordenação segundo ideias, um significado – que de modo algum precisa caber nos esquemas usuais da ética ou da estética – e nós nos sentimos requisitados a contribuir para isso, sem contudo sempre perguntar se isso redundará em prazer ou vantagem para alguma personalidade, para o eu ou para o tu” (*PdG*: 309). Desse modo, “em muitos casos a consciência dos fins se atém a uma realidade objetiva e não deriva seu valor primariamente de seus

reflexos subjetivos” (*PdG*: 309).

No campo religioso, as três motivações esclarecem particularmente aquelas que aqui estão em questão. O cumprimento dos mandamentos religiosos pode se dar por razões puramente egoístas, seja grosseiramente, por medo ou esperança, seja, de modo mais fino, pela boa consciência que esse cumprimento traz consigo. Pode ser também de natureza altruísta: o amor a deus, a devoção a ele nos fazem obedecer a seus mandamentos, assim como satisfazemos os desejos de um ser amado porque sua alegria e sua satisfação constituem o mais alto valor de nossa vida. Finalmente, podemos ser movidos pelo sentimento do valor objetivo de uma ordem universal na qual a vontade do princípio supremo se prolongue sem resistências na vontade de todos os elementos singulares, a relação concreta entre deus e nós pode exigir essa obediência como sua expressão adequada ou como sua consequência intimamente necessária, sem que se introduza nessa motivação qualquer resultado para nós mesmos, nem a alegria e a satisfação divinas (*PdG*: 309).

Em geral, essa motivação impessoal de que fala Simmel aparece em combinação com motivações pessoais; ela é “um fato psicológico que entra então nas mais variadas combinações com séries de finalidades de coloração pessoal” (*PdG*: 310). O colecionador, que “que veda suas preciosidades aos outros sem gozar delas ele mesmo, mas entretanto vela e valoriza sua posse da maneira mais ciumenta” (*PdG*: 310), colore seu egoísmo com uma mistura de valoração impessoal, objetiva, suprassubjetiva. “Em geral, no entanto, o sentido da posse é ser fruída, e nós contrapomos a isso não apenas os objetos dos quais se desfruta sem desejá-los, como as estrelas, mas também aqueles cujo valor é fundamentalmente independente de toda fruição subjetiva, tal como a beleza, a ordenação e a significação do cosmos parecem não ter necessidade de serem desfrutados para persistirem em seu valor” (*PdG*: 310). Desse modo, se em geral posse implica prazer com a posse, esses dois outros casos mencionados indicam como pode haver satisfação sem posse e nem posse, nem satisfação.

O colecionador nutre – junto com motivações egoístas às quais se liga o ciúme que ele sente em relação aos objetos que possui – uma espécie de valoração do objeto em si, a despeito das satisfações subjetivas que seu uso poderia proporcionar. Seu prazer está apenas na mera posse de um objeto que, no entanto, em geral não foi produzido para ser meramente possuído, mas sim para passar da posse a um certo tipo de usufruto. O usufruto do colecionador, entretanto, reside na própria posse. No caso de tais “pessoas possessivas”, a posse é certamente necessária, mas ela não se estende a suas consequências subjetivas regulares (o usufruto do produto possuído), mas é experimentada como um objetivo válido por si mesmo, sem tais consequências. Aqui não é a qualidade do objeto que é o portador genuíno do valor; antes, a verdadeira motivação é a sua posse,

a forma da relação que o sujeito estabelece com o objeto. O valor real, no qual a sequência teleológica chega ao fim (termina), está nessa forma: e esta consiste na posse pelo sujeito, a qual existe como um fato objetivo. Trata-se da *forma da posse*.

Tem-se aí um processo no qual, a partir da própria relatividade do valor, cristaliza-se um valor econômico absoluto. Trata-se de uma “disrupção da sequência teleológica antes de seu retorno ao sujeito” (*PdG*: 310). Daí que Simmel fale em “motivação impessoal”, uma motivação não por um objeto, mas por uma *forma de relação* com os objetos. Ao passo que a sequência teleológica “razoável” (como dizia Simmel no artigo de 1889) vai do sujeito ao objeto e retorna então ao sujeito – ao modo de uma satisfação que o objeto proporciona, enfim, ao sujeito –, a disrupção da sequência teleológica faz com que esta se interrompa, por assim dizer, na passagem do sujeito ao objeto, sem voltar deste ao sujeito na forma de uma satisfação (ao menos, não na forma de uma satisfação “razoável”). A satisfação não é extraída do círculo teleológico, mas de sua interrupção no momento objetivo: daí a ideia de uma “motivação suprassubjetiva”, de um “interesse objetivo”.

Simmel ilustra esse processo com o caso da propriedade da terra. O valor desse tipo de propriedade independe do fato de ela produzir para seu proprietário um “ganho subjetivo em termos de utilidade” (*PdG*: 310). Seu valor não é completamente criado por “fatores de valor especificáveis” (tais como seu rendimento, o maior grau de segurança das posses imóveis, o poder social ligado à terra etc.) (*PdG*: 310-311). “Mas para além disso, liga-se a ela muitas vezes um certo valor ideal e o sentimento de que é em si valioso que a pessoa tenha essa relação de domínio sobre a terra, de que ela possua com esse fundamento da existência humana uma relação tão estreita e, por assim dizer, tão implicada com o eu” (*PdG*: 311). A posse da terra desse modo possui e garante uma certa dignidade que a distingue de outros tipos de posse, mesmo se a utilidade que resulta destes é igual ou maior para o proprietário.

Isso explica o fato de que a propriedade da terra tenha sido com frequência reservada para sacrifícios “que são em geral realizados apenas por um ideal objetivo” (*PdG*: 311). Há assim “um elemento de valor absoluto” como que implicado no significado da propriedade fundiária: “ela é acompanhada – ou pelo menos era acompanhada – da ideia de que é muito valioso ser um proprietário de terras, mesmo quando esse valor não se expressa em uma utilidade” (*PdG*: 311).³⁵ Possuir um valor absoluto significa, portanto, definir-se para além das determinações da troca econômica, da utilidade ou, no vocabulário propriamente simmeliano, em termos de desejo.

Constituir um valor relativo significa ser buscado, antes de tudo, por conta do rendimento e

³⁵ Simmel exemplifica: “A ligação com a posse da terra pode adquirir uma coloração religiosa que se aproxima, por exemplo, da melhor época da Grécia. A alienação da posse da terra é vista como uma falta não apenas em relação às crianças, mas também em relação aos ancestrais, pois quebra a continuidade familiar; justamente a dificuldade de aumentá-la favorece sua função como suporte da unidade familiar supra-individual, consagrada pela religião” (*PdG*: 311)

das satisfações proporcionadas; ser um valor absoluto, no entanto, corresponde a possuir, acima de seu papel na economia monetária, “uma importância específica em e para si” – “porque nem sempre podia ser convertida em dinheiro ou tributada por seu valor monetário” (*PdG*: 311). A propriedade fundiária era na Idade Média um valor absoluto (ou ao menos, muito mais do que na economia moderna), porque ela *não possuía equivalente*. Ela era, por isso, o termo final da cadeia teleológica, um fim último. “Os bens mobiliários podiam ser trocados, mas a propriedade imóvel era, *cum grano salis*, algo incomparável, era simplesmente o valor, o fundamento imóvel sobre o qual se realizava o próprio movimento econômico e que, em si, estava além desse movimento” (*PdG*: 311). Ele constituía o “valor que constituía o fundamento de todos os outros valores” (*PdG*: 312). Nela, “o movimento do valor havia chegado ao fim, aqui se havia alcançado o ponto extremo e definitivo no campo econômico” (*PdG*: 312). Ele é, como a cova dos leões, o lugar ao qual “para onde se dirigem todos os rastros mas de onde não sai nenhum: um *símbolo* do “absoluto todo-abrangente e da eternidade do princípio sobre o qual se fundava a igreja” (*PdG*: 312).

DINHEIRO COMO IDEAL OBJETIVO ÚLTIMO (COBIÇA E AVAREZA)

A elevação (*Auswachsen*) dos bens em um fim último cujo valor absoluto ultrapassa aquele de uma mera fruição de seus benefícios é um processo representado mais clara e decisivamente na avareza e na cobiça. Elas são duas “degenerações patológicas do interesse pelo dinheiro” que “cada vez mais compreendem em si todos os outros casos do mesmo tipo” (*PdG*: 312). Ao tornar-se um fim último, o dinheiro não tolera “nem que os bens que em si não são de natureza econômica existam como valores coordenados, definitivos”: o dinheiro não se contenta em seu somente outro fim último da vida como outros; “não lhe basta se colocar, como outro fim derradeiro da vida, ao lado da sabedoria e da arte, do significado e da força pessoal, da beleza e do amor, mas na medida em que ele faz isso, ele ganha a força para subordinar aqueles outros como meios para si” (*PdG*: 312). Isso vale ainda mais para os bens econômicos – até porque não faz sentido algum mantê-los como valores incomparáveis:

Essa reorganização acontece muito mais no caso dos bens econômicos propriamente ditos, cuja persistência absoluta, como se fossem valores incomparáveis, tem de parecer insensata na medida em que se pode obtê-los em troca de dinheiro e acima de tudo: tão logo a total possibilidade de exprimir seu valor em moeda lhes privou de seu significado individual, alheio ao domínio neutro da economia pura (*PdG*: 312-313).

É o caráter abstrato do dinheiro, “a distância de qualquer gozo singular em si e para si” (PdG: 313), que serve de base para uma “satisfação objetiva” no dinheiro, na “consciência de um valor que ultrapassa em muito a utilidade singular e pessoal” (PdG: 313). O dinheiro não possui uma finalidade, no sentido de que qualquer outra ferramenta possui uma finalidade em termos de sua utilização útil; mesmo assim, ele constitui uma finalidade última para aqueles que têm cobiça por dinheiro. Para o avarento, o dinheiro se mantém fora dessa esfera pessoal, é um “tabu para ele mesmo” (PdG: 313). Para ele, o dinheiro é objeto de um tímido respeito. O avarento, segundo uma analogia simmeliana, “ama o dinheiro como se ama uma pessoa altamente admirada que nos faz felizes simplesmente por sua existência e pelo fato de a conhecermos e estarmos com ela, sem que nossa relação com ela como um indivíduo assuma a forma de uma fruição concreta” (PdG: 313). Na medida em que, desde o início, o avarento conscientemente renuncia ao uso do dinheiro como um meio para qualquer satisfação específica, ele coloca assim o dinheiro a uma distância intransponível em relação a sua subjetividade, uma distância que ele, entretanto, constantemente tenta superar por meio da consciência de sua posse.

O dinheiro corporifica, de um lado, a satisfação completa: por meio dele, todas as satisfações podem ser alcançadas. De outro lado, o dinheiro é, em si, *a forma abstrata da satisfação*: ele não contém nele mesmo satisfação alguma, exceto a satisfação de prover (outras) satisfações. Na avareza, ambos os momentos – os aspectos positivo e negativo da satisfação – atingem sua oposição mais extrema um em relação ao outro porque o dinheiro, (1) como o meio *absoluto*, fornece possibilidades ilimitadas de satisfação, e ao mesmo tempo, (2) como um *meio* absoluto, deixa a satisfação completamente intocada durante o estágio de sua posse não utilizada. Sob esse aspecto, “o significado do dinheiro coincide com o do poder (*Macht*)”: como este último, o dinheiro é “uma mera capacidade (*Können*), que reúne os encantos (*Reize*) de um futuro apenas subjetivamente antecipável na forma de um presente objetivamente dado” (PdG: 313).

Quer o dinheiro signifique poder (*Macht*), capacidade (*Können*) ou possibilidade (*Möglichkeit*), esses significados compartilham dois motivos que, segundo Simmel, são em geral apenas insuficientemente separados. Em um primeiro caso:

Quando alguém alega ‘poder’ (*können*) fazer algo, isso não significa de modo algum apenas a antecipação mental de um acontecimento futuro, e sim um estado já real (*schon wirklichend Zustand*) de forças em tensão, de coordenações físicas ou psíquicas, de um estoque de elementos dados orientado de maneira determinada; quem ‘pode’ (*kann*) tocar piano se diferencia, mesmo quando não toca, de alguém que não toca, de modo algum apenas em um momento futuro, quando tocará e o outro não,

mas sim já no momento presente por uma constituição bem concreta e presente de seus nervos e músculos” (*PdG*: 314).

Já num segundo caso, esse “estado de capacidade (*Zustand des Könnens*), que em si nada contém do futuro, conduz entretanto agora [...] à realidade do ‘possível’ somente por meio do reencontro com certas outras condições cujo aparecimento não podemos, por certo, saber de antemão” (*PdG*: 314). Ambos os momentos, o de incerteza (2) e aquele sentimento ou conhecimento de uma força ou de um estado já existente (1), constituem assim para Simmel os polos constitutivos da capacidade (*Können*), entre os quais se situam outros fenômenos intermediários, que se apresentam em múltiplas combinações:

[...] a começar por: eu posso tocar piano – onde o momento de realidade prepondera e a insegurança sobre as condições demandadas para além dele [desse momento, A.B.] é mínima, até: o próximo lance de dados pode dar todos os nove – onde as condições exigidas, dadas e conhecidas são, naquele instante, minoritárias em relação aos outros momentos necessários a seu bom resultado, mas totalmente incertos (*PdG*: 314).

O caráter de meio do dinheiro atua de tal maneira que faz ele surgir na forma abstrata de gozos que não se goza, de fruições das quais não se desfruta. De modo que a apreciação de sua posse, na medida em que o dinheiro se mantenha sem ter sido gasto, possui uma coloração de objetividade, o dinheiro se reveste com “aquele fino encanto (*Reiz*) da resignação, que acompanha todos os fins últimos objetivos e reúne a positividade e a negatividade do gozo em uma unidade peculiar, não mais possível de ser expressa em palavras” (*PdG*: 313).

O dinheiro implica desse modo uma inversão do que é mais comumente dado nas outras capacidades. Neste último caso, “em geral o grau de solidez e de indubitabilidade contido no ‘poder’ (*Können*) reside no que está dado e é efetivo no presente, porém tudo o que é futuro é incerto” (*PdG*: 314). As capacidades são concretas, estão dadas concretamente em um estado presente e dado – no caso daquele que sabe tocar piano, um estado corporal. Mas as condições futuras, que não dependem desse estado presente, são – com toda condição futura – muito mais incertas. Com o dinheiro acontece o inverso: o estado atual é, como tal, completamente destituído de relevância, mas essa mesma nulidade é o que lhe possibilita reduzir enormemente a incerteza do futuro. “Aqui, essa capacidade (*Können*) que por assim dizer se coagulou no dinheiro e virou substância representa uma combinação única” (*PdG*: 314). O dinheiro é a propriedade nula e irrelevante que, no entanto, contém em si uma gama irrestrita de possibilidades.

O que se realmente possui nele, restringindo-se ao instante da posse, é igual a zero; aquilo que é decisivo para que ele se desenvolva em um resultados valiosos se situa, de fato, fora dele. Mas a certeza de que essa etapa ulterior também vá se materializar no momento certo é muito grande (PdG: 314).

Para Simmel, desse modo, a “tonalidade específica da capacidade (*Können*) se agudiza no dinheiro da maneira mais extrema” (PdG: 315). A capacidade, como característica geral do ser humano, encontra na forma monetária sua configuração mais paradoxal, isto é, aquela na qual os dois extremos da capacidade se mostram *simultaneamente* em seus dois polos mais extremos: de um lado, o dinheiro é uma “mera capacidade”, uma capacidade *nula*, na medida em que “o presente que temos em mãos” deriva seu significado totalmente de um futuro que, por definição, não se tem como conhecer; de outro, ele é também “capacidade efetiva”, “no sentido de uma certeza total sobre a possibilidade da exequibilidade desse futuro” (PdG: 315).

TENSÃO ENTRE DESEJO E REALIZAÇÃO

As ambiguidades do poder do dinheiro, os paradoxos do dinheiro como “capacidade” tornam compreensível, em alguma medida até mesmo razoável (embora, por outro lado, também incompreensível e irrazoável) o fenômeno da cobiça. Na cobiça, a certeza da satisfação (um dos polos que constituem tanto a categoria da capacidade como o conceito correlato de poder) se intensifica aqui ainda mais “pela particularidade da relação entre desejo (*Wunsch*) e realização (*Erfüllung*) que o dinheiro possui comparado aos outros objetos de nosso interesse” (PdG: 315). É o caso, então, de entender a particularidade que essa relação assume no caso do dinheiro.

Para tanto, Simmel distingue parte da distinção entre duas *concepções* de desejo que corresponderão, na sequência do argumento do autor, a duas *modalidades* de desejo. Há de um lado uma concepção *negativa* da felicidade, que a concebe segundo a ideia de que as “consequências subjetivas de um desejo alcançado constituem [...] sempre o exato complemento do estado de falta (*Entbehrungszustand*) que o fez surgir” (PdG: 315). Toda felicidade nessa perspectiva só pode ser uma felicidade negativa, a mera supressão de um estado de sofrimento causado pela falta; desse ponto de vista, a “falta de um objeto [...] é como um buraco que sua posse preencheria completamente, de modo que tudo ficaria como antes do desejo” (PdG: 315). Aqui, “a coisa desejada não deve oferecer outra satisfação a não ser sua posse e essa limitação do desejo não é apenas uma ilusão passageira” (PdG: 315). Desejo e realização, falta e posse do objeto são, dessa perspectiva, *comensuráveis*: o segundo aparece como “exato complemento” do primeiro.

A essa concepção, no entanto, Simmel contrapõe outra, segundo a qual “a realização de

nossos desejos não é somente a supressão de um estado negativo por um correspondente positivo, acrescido de um sentimento correlato de felicidade” (*PdG*: 315). A felicidade deve então ser concebida de modo *positivo*, como o surgimento de algo novo, e não mero espelho da falta (a falta com o sinal invertido). Para tanto, deve-se considerar o fato de que a relação do desejo com sua realização “é infinitamente diversa, dado que o desejo quase nunca leva em conta todos os aspectos do objeto, ou seja, de seu efeito sobre nós” (*PdG*: 315). Há portanto uma *incomensurabilidade* fundamental entre o objeto do desejo (isto é, o que o objeto “significava para nós sob a categoria da possibilidade, do querer ter” [*PdG*: 315]) e o objeto enfim alcançado (isto é, aquilo que o objeto efetivamente significa para nós, uma vez possuído). Na medida em que essa incomensurabilidade é inevitável, a posse sempre nos “desilude”, para o bem (como surpresa) ou para o mal (como frustração). Nesse processo, “toma-se consciência da alteridade do possuir (*das Anderssein des Habens*) como uma alteridade efetiva, mesmo que desacompanhada de qualquer sentimento [subjetivo]” (*PdG*: 315).

Para Simmel, mais uma vez, o dinheiro assume aqui uma posição particular. De um lado, ele “leva ao extremo a incomensurabilidade entre o desejo e seu objeto” (*PdG*: 315): o dinheiro é “algo totalmente indeterminado, a partir do qual um desejo, contanto que este seja racional (*rationel*), não pode de modo algum ser satisfeito”, uma indeterminidade “que, de acordo com sua essência completamente vazia, escapa a qualquer autêntica relação conosco” (*PdG*: 315). Vazio, o dinheiro não pode oferecer, nele mesmo, nenhuma satisfação “racional” àquele que se esforça para adquiri-lo. Daí que, para Simmel, se o desejo não for além do dinheiro, em direção a uma meta concreta, tem-se uma “desilusão mortal” – tal “como ocorre inúmeras vezes quando a riqueza monetária apaixonadamente desejada como uma felicidade indiscutível se revela, uma vez obtida, como o que ela é verdadeiramente: como um puro meio que, transformado em finalidade, não pode sobreviver à sua obtenção” (*PdG*: 316). Há então “a mais terrível discrepância entre desejo e realização” (*PdG*: 316). De outro lado, porém, o dinheiro pode *anular* essa mesma discrepância, “tão logo o caráter psicológico de finalidade do dinheiro se consolida na duração e a cobiça se torna um estado crônico” (*PdG*: 316). Com efeito, nesse caso, “quando a coisa desejada não deve (*soll*) garantir absolutamente nada além de sua posse, e [quando] essa restrição do desejo não é apenas uma auto-ilusão passageira, aí também se se previne contra toda desilusão” (*PdG*: 316).

Existe assim uma incomensurabilidade (“às vezes trágica, às vezes cômica” [*PdG*: 316]) entre desejo e realização, incomensurabilidade que consiste na previsão – sempre insuficiente – do que o objeto de desejo pode produzir para nós, para além de sua mera posse. Da perspectiva do avaro, entretanto, as coisas se passam de maneira diferente:

Para o avaro, o dinheiro não presta nenhum serviço além de sua mera posse. Conhecemos muito bem o dinheiro como tal, tanto quanto conhecemos qualquer outro objeto; porque, a saber, não há nada nele a ser conhecido, então ele nada pode esconder de nós. Como uma coisa absolutamente sem qualidades, ele não pode abrigar em seu seio aquilo que o mais miserável dos objetos pode: surpresa ou decepção. Aquele portanto que deseja verdadeira e definitivamente apenas o dinheiro está em segurança em relação à surpresa ou à decepção (*PdG: 316*).

E isso porque o dinheiro, como qualquer outro objeto de desejo e também *mais* do que qualquer outro, está inevitavelmente submetido à “universal inadequação humana segundo a qual aquilo que é conquistado parece diferente daquilo que é almejado” (*PdG: 316*). O dinheiro oferece o exemplo de maior incomensurabilidade entre desejo e realização, entre objeto desejado e objeto possuído; o maior exemplo do fato de que a “posse sempre nos ‘desilude’, para o bem ou para o mal” (*PdG: 316*). Mas ele *também* – à diferença dos outros objetos – indica como a “falta de um objeto [...] é como um buraco que sua posse preencheria completamente, de modo que tudo ficaria como antes do desejo” (*PdG: 316*). O dinheiro é o maior exemplo da felicidade positiva e da felicidade negativa, das modalidades positiva e negativa de desejo. Assim, diz Simmel, se “desejamos compreender os destinos humanos segundo o esquema das relações entre desejo e seu objeto, devemos dizer que, dependendo do ponto de chegada da série dos fins, o dinheiro é o objeto mais inadequado, mas também o mais adequado a nosso desejo (*Begehren*)” (*PdG: 316*). O dinheiro é o objeto mais *inadequado* do nosso desejo – segundo um conceito positivo de felicidade. Mas é também o mais *adequado* a nosso desejo – a partir de um conceito negativo de felicidade e à condição de que a série teleológica “se detenha definitivamente na posse do dinheiro” e com isso “essa insuficiência, segundo a qual aquilo que é conquistado parece diferente daquilo que é almejado [seja] totalmente eliminada” (*PdG: 316*).

O PODER DO DINHEIRO COMO MEIO ABSOLUTO

A posição particular do dinheiro, com sua capacidade de anular, ao menos aparentemente ou em certas condições crônicas, a incomensurabilidade da relação entre desejo e realização, leva Simmel então a falar do *poder* (*Machtcharakter*) do dinheiro como meio absoluto. Embora esse poder surja como mais sensível e inquietante “onde a economia monetária ainda não penetrou completamente e nem é um dado óbvio e onde o dinheiro mostra sua força coercitiva em circunstâncias que, segundo sua própria estrutura, não lhe obedecem” (*PdG: 317*), de outro lado, porém, o poder do dinheiro atinge seu momento mais alto de potência justamente em culturas

monetárias mais desenvolvidas. Para o autor,

isso se deve com certeza ao fato de uma quantidade infinita de objetos, antes totalmente desconhecidos, se encontrarem ali à sua disposição; mas eles estão, desde sempre, prontos a lhe obedecer; não se chega nunca àquele atrito com que todos os tipos e modos de valoração das relações mais naturais se contrapõem à natureza do dinheiro, que lhes é heterogênea, e cuja superação aguça particularmente a consciência de poder (*PdG*: 317).³⁶

Como os tipos antagônicos de possibilidades que o dinheiro encarna lhe conferem um sentimento de poder sublimado exatamente *antes* de ser gasto – o “momento fecundo” se imobiliza, por assim dizer, nele –, a avareza é uma forma da vontade de potência que ilumina o caráter do dinheiro como meio absoluto, no qual a capacidade permanece somente capacidade e não se transforma em resultado, em fruição. Materializa-se na avareza, como afirma Simmel, o mesmo tipo de capacidade abstrata que também se manifesta na tendência da velhice à tirania e no fato de pessoas de altos cargos demonstrarem muitas vezes uma mania doente de “influência” (*PdG*: 317). Isso não significa que todo avarento esteja ocupado em imaginar todos os prazeres que estão à sua disposição, todas as possibilidades atraentes de utilização do dinheiro. A forma mais pura da avareza é, antes, aquela em que a vontade não vai além do dinheiro e não o considera, nem mesmo na fantasia, como um meio para outra coisa, e sim sente o poder que ele representa justamente como dinheiro não gasto, como um valor definitivo que satisfaz totalmente. Para o avarento, todos os outros bens se situam na periferia da existência e de cada um deles parte um raio que leva sem equívoco em direção a seu centro, o dinheiro, e seria desconhecer todo esse sentimento específico de gozo e de poder se invertêssemos essa direção para reenviá-los do objetivo final à periferia. Se o poder que reside nesse centro fosse transformado no gozo de coisas concretas, ele se perderia como poder.

Assim, convertido em fim em si – graças a seu modo característico de colocar em *tensão* e mesmo assim *manter* certas oposições fundamentais da experiência humana –, o dinheiro significa um caso de *interrupção* da cadeia teleológica; cobiçado ou desfrutado como posse antes mesmo de ser

³⁶ Diz Simmel ainda: “Como o dinheiro é o valor dos valores, um conhecedor da vida indiana chama o banqueiro do vilarejo, aquele que empresta dinheiro, de *the man of all men in the village*; seu nome indiano significa: *the great man*! Vale ressaltar que quando, no século XIII, grandes quantidades de capital reapareceram, o capital era um meio de poder que a massa da população ainda desconhecia e a cujo efeito ainda se juntava o suplemento psicológico do inaudito e, por assim dizer, do supra-empírico. Para além do fato de que, à época, a igreja e o povo consideravam os negócios com dinheiro como condenáveis [...], a exploração de um poder tão místico e imprevisível, como o do capital, aparecia como algo moralmente preocupante, como um abuso violento. [...] Donde o fato de o povo mais humilde, desde a Idade Média até o século XIX, considerar o surgimento de grandes fortunas como algo não muito justo e seus proprietários como personalidades meio inquietantes: sobre a origem das fortunas dos Grimaldi, dos Médici, dos Rothschild foram difundidas as mais maliciosas histórias de terror e não apenas no sentido de sua ambiguidade moral, mas de maneira supersticiosa, como se houvesse um poder demoníaco em jogo” (*PdG*: 317-8).

gasto, no dinheiro há como que uma imobilização, uma interrupção do movimento que se cristaliza como “momento fecundo” (*PdG*: 318) – o qual consiste, na definição que Simmel lhe daria anos depois, em um momento contendo a totalidade do movimento, “ao conduzir o movimento para a imaginação a partir de seu estado atual rumo a seu futuro” (*Rembr*: 315).

DINHEIRO: PODER SUPREMO E SERVIDÃO DA SERVIDÃO

Assim como em relação às oposições entre desejo e realização, e entre capacidade e incapacidade, ou poder e impotência, o dinheiro também contém em si os polos mais extremos da dominação e da servidão. Por meio dele, desenvolvem-se “relações e conformações que, nas mais variadas combinações, satisfazem a esses dois impulsos complementares” (*PdG*: 318). Se de um lado o dinheiro confere o maior dos poderes, ao mesmo tempo “a indignidade da avareza parece expressa exhaustivamente por um poeta do século XV: quem serve ao dinheiro é ‘o escravo de seu escravo’” (*PdG*: 318). A avareza, assim, por um lado, “possui o sentimento de poder mais sublimado” (*PdG*: 318) oferecido pelo dinheiro; por outro, ela igualmente “contém a forma mais sublimada, poder-se-ia dizer, mais caricata da submissão interior na medida em que nos faz ajoelhar diante de um meio indiferente como diante de um fim supremo” (*PdG*: 318).

Em cada um desses fenômenos, o dinheiro mostra a “sua essência de oferecer a nossas aspirações antagônicas uma apresentação de si ao mesmo tempo a mais pura e a mais decisiva” (*PdG*: 319). Para Simmel, portanto, no dinheiro

o espírito criou para si a conformação (*Gebilde*) de maior envergadura que, agindo por assim dizer como energia pura, impele os polos daquele [espírito] em direções tanto mais contrárias quanto mais unitariamente – isto é, como mero dinheiro, renunciando a qualquer determinidade particular – ele se apresenta (*PdG*: 319).

Daí que a forma monetária seja um símbolo tão significativo da cultura moderna, de suas formas de vida e de pensamento. Na perspectiva da *Filosofia do dinheiro*, o dinheiro é o símbolo da vida espiritual, especialmente desta em seu estágio moderno. O dinheiro é onde os polos antagônicos se apresentam mais se acirrados e, ao mesmo tempo, da maneira mais unitária – a qual, todavia, se manifesta *em máxima tensão*. O dinheiro é a *coincidentia oppositorum* (*PsyG*: 64; *GmK*: 191; *PdG*: 305), mas sua unidade não é harmoniosa como a divina, e sim tensa, acirrada: ele é o lugar e a fonte, a expressão e a causa de *contradições formando uma unidade cujos polos todavia não se resolvem*.³⁷ Todas

³⁷ Daí que se tenha podido afirmar que em Simmel há “dialética sem conciliação” (Landmann, 1968). Essa expressão

as figuras psicológicas delineadas por Simmel na *Filosofia do dinheiro* – assim como aquelas contidas em seus ensaios sobre fenômenos de sua época, eles também informados por sua sociologia da modernidade centrada no dinheiro –, toda a miríade de análises psicológicas da modernidade realizadas pelo autor podem ser lidas como manifestações dessa tensão máxima, de uma unidade dilacerada e, na medida em que é encarada como resultado inevitável do desenvolvimento geral da cultura, trágica.

ESBANJAMENTO

A tipologia psicológica apresentada na *Filosofia do dinheiro* visa expor instâncias que têm sua origem na “posição do dinheiro, na medida em que ela intensifica seu caráter para além de mera mediação, rumo a um interesse autônomo” (*PdG*: 321-2). Após as duas instâncias da avareza e da cobiça (ambas *positivas* na medida em que nelas o dinheiro se torna ele mesmo um valor absoluto), Simmel passa então a abordar a metempsicose do dinheiro – isto é, o modo pelo qual ele, para além de seu papel de puro meio, assume o caráter de um interesse autônomo – a partir de uma instância *negativa*: o esbanjamento, ou dissipação.

“O esbanjamento é, segundo mais de uma perspectiva, mais assemelhado à avareza do que parecem revelar as oposições entre esses dois fenômenos” (*PdG*: 322). Ambas, avareza e esbanjamento, como todos os fenômenos abordados por Simmel em sua tipologia psicológica apresentada neste contexto, encontram sua principal condição enquanto fenômenos patológicos, excessivos, no dinheiro em seu estágio mais desenvolvido. A avareza, de seu lado, é em grande medida um fenômeno próprio à economia monetária desenvolvida: “onde a transformação dos valores em dinheiro, que se pode conservar ilimitadamente, não é factível, ou pelo menos não é natural, encontra-se raramente uma avareza verdadeira na sua acumulação” (*PdG*: 322) – “a acumulação avarenta de valores não é compatível com a natureza deles, com a capacidade de conservação muito limitada dos produtos agrícolas” (*PdG*: 322). Isso porque, ao passo que o dinheiro moderno pode ser mais facilmente guardado, o mesmo não se dá, por exemplo, com bens como as sacas de cacau que serviam de moeda para os mexicanos antigos, que “não podiam ser preservados em segredo e reservados por longos períodos e, assim, impediam uma atitude avarenta” (*PdG*: 322). Daí que, onde quer que produtos agrícolas sejam imediatamente produzidos e consumidos, prevaleça com frequência uma certa generosidade, “especialmente em relação a convidados ou aos necessitados” (*PdG*: 322). Desse modo, onde não há dinheiro em toda a sua potência, as “condições naturais” impõem limites à acumulação de valores – limites que, com o dinheiro, se fazem muito

sintética do pensamento simmeliano, no entanto, só se aplica adequadamente à perspectiva da *Filosofia do dinheiro*. Como se mostrará adiante, o mesmo não se pode dizer de seus últimos escritos de filosofia da vida.

menos presentes; daí o fato de que ele “convida muito mais à acumulação” (*PdG*: 322). Graças a seu caráter impalpável e por isso ilimitado, o dinheiro – ao contrário dos outros bens, por sua própria natureza limitados – não apenas *facilita* mas também *convida* à sua acumulação. Isso ocorre tanto mais quanto mais dinheiro ele é, ou seja, quanto mais desenvolvida seja a economia monetária, quanto mais ampla e irrestrita seja a circulação dos bens por meio do dinheiro. Daí que atitudes em geral assumidas como modos gerais de conduta independentes de certas condições históricas (tais como a avareza e o esbanjamento) encontrem de fato seu significado em uma economia monetária desenvolvida, onde o dinheiro tornou-se o meio predominante das trocas econômicas.

Assim como uma economia natural é incompatível com a acumulação avarenta de valores – pois, dada a capacidade de conservação muito limitada dos produtos agrícolas, não é factível a transformação dos valores em dinheiro, que se pode conservar ilimitadamente –, ela também limita a possibilidade e a atratividade do esbanjamento. O consumo esbanjador (*verschwenderische Konsumtion*) e o desperdício leviano (*leichtsinnige Vergeudung*) no interior do mesmo têm, para além da destruição insensata, seu limite na capacidade de absorção do próprio sujeito e dos outros sujeitos. O importante, no entanto, é que o esbanjamento de dinheiro compreende um sentido totalmente diferente em relação ao desperdício de objetos concretos: este último significa que o valor é simplesmente destruído para as séries de finalidade razoáveis (*vernünftig*) do indivíduo, ao passo que o primeiro implica que ele é convertido de modo inadequado (*in unzweckmäßiger Weise*) em outro valor. O tipo do esbanjador na economia monetária – o único a constituir um fenômeno significativo do ponto de vista da filosofia do dinheiro – não é aquele que distribui seu dinheiro *in natura* de modo insensato, mas aquele que o utiliza para despesas insensatas, isto é, não adequadas a suas possibilidades. Segundo Simmel:

O prazer do esbanjamento – que deve ser claramente diferenciado daquele que se tem com o gozo fugaz dos objetos, com a vaidade de ostentá-los, e daquele que se obtém com a alternância entre sua aquisição e sua utilização –, esse prazer que concerne muito mais à pura função do esbanjamento, sem levar em conta seu conteúdo substancial e seus fenômenos concomitantes, se liga então ao momento em que se efetua o gasto de dinheiro para não importa que objeto. O encanto desse momento de esbanjamento ultrapassa a avaliação apropriada do dinheiro, por um lado, e a dos objetos, do outro (*PdG*: 322).

Isso destaca particularmente a posição do esbanjador no que diz respeito à sequência das finalidades: o dinheiro é quase tão essencial para ele quanto para o avarento, mas sob a forma do gasto e não da posse. Seu sentimento de valor se conforma ao momento em que o dinheiro passa a outras formas de valor e isso com uma tal intensidade que, para obter o gozo que se produz nesse

momento, ele está disposto a desperdiçar todos os valores mais definitivos. Ou seja, a indiferença em relação ao valor do dinheiro, que constitui a essência e o encanto do esbanjamento, *só pode se realizar com base no pressuposto de que esse valor seja sentido e apreciado*: para falar à maneira de Simmel, embora o esbanjamento se caracterize pelo *gasto* de dinheiro, ele só pode se constituir como gasto de *dinheiro*. Ele é constituído *ao mesmo tempo* pela desvalorização do dinheiro (a indiferença em relação ao valor monetário) e pela valorização do dinheiro (o pressuposto de seu valor). O esbanjamento é desse modo o *desinteresse* em relação ao dinheiro que tem como seu pressuposto o *interesse* no dinheiro.

Em suma, é o valor monetário que institui a possibilidade infinita do esbanjamento; esta depende portanto da indiferença do dinheiro, da qual ela é expressão. Daí que ela ultrapasse a valoração dos objetos obtidos, pois seu prazer é o puro prazer do gasto *de dinheiro*; colocando-se assim para além dos limites “naturais” estabelecidos pela mera aquisição de objetos. Por outro lado, “o encanto desse momento de esbanjamento ultrapassa a própria valoração do dinheiro” (*PdG*: 323). Pois aqui a finalidade central não é ganhar dinheiro (como no caso do cobiçador), nem acumular dinheiro (como no avaro), mas gastar dinheiro: o que pressupõe tanto a (existência da) indiferença do dinheiro – que institui a indiferença em relação ao conteúdo concreto dos objetos – quanto a indiferença em relação a essa indiferença (que é diferente de uma pura indiferença; pois “jogar fora o que é indiferente seria por si só completamente indiferente” [*PdG*: 323]; mas uma *negatividade* em relação à *positividade já instituída* do dinheiro) – que faz o prazer do esbanjador consistir no gasto, no ato de se desfazer do dinheiro.

O esbanjamento (como também nos casos da avareza e da cobiça), graças à “sua relação estreita com o dinheiro”, pode assim virar uma “mania” (como afirmava Simmel em 1889) ou um “vício” (como nomeia o livro de 1900) que alcança facilmente uma enorme aceleração, privando a pessoa que dela padece de qualquer critério *razoável* (*vernünftig*) de medida, porque falta-lhe a regulamentação dada pela capacidade de absorção diante de objetos concretos. Esse é o caráter paradoxal do esbanjamento, que o torna, como avareza e cobiça, expressão do caráter paradoxal do próprio dinheiro. O dinheiro é assim, a cada vez, a “síntese de duas determinações” opostas. Daí que Simmel fale de um *processo dialético*: pois o dinheiro se funda em oposições que ele, entretanto, reúne ao mesmo tempo em si. Com respeito ao caso específico do esbanjador, “justo o comportamento [negativo, A.B.] consciente e enfático em relação ao dinheiro, como em um processo dialético, se funda sobre seu próprio contrário, e é somente daí que pode advir algum sentido e encanto” (*PdG*: 323).³⁸ O esbanjamento não enfatiza o ponto principal – o objeto em si –,

³⁸ Simmel exemplifica: “E o caso também desse tipo de butique que encontramos aqui e acolá em grandes cidades, pois ao contrário daquelas que atraem a atenção com os preços baixos, elas se vangloriam, com uma certa autossuficiência, de trabalhar com os preços mais altos. Elas dizem assim que esperam o melhor público, aquele que não pergunta pelo preço. Vale observar aqui que o acento não é colocado no elemento principal e sim elevado ao primeiro plano o correlato negativo, que o preço não importa, e assim, inconscientemente, de novo a questão do

mas seu correlato negativo, isto é, a rejeição da ideia de que o preço tenha importância; desse modo, porém, ele paradoxalmente *coloca novamente o dinheiro no primeiro plano do interesse, ainda que de modo negativo*.

A DESMEDIDA DO DINHEIRO

O esbanjamento, como a avareza e a cobiça, é marcado assim por uma desmesura que encontra sua origem na própria desmedida do dinheiro, da qual ele é índice ou manifestação. O dinheiro fornece, em grau muito mais elevado do que os outros objetos, uma classe particular de prazeres: aqueles vinculados à *pura possibilidade*. Essa pura possibilidade que é buscada no esbanjamento, como na avareza e na cobiça, vai “em e por si mesma” ao infinito, na medida em que não encontra, como no gozo de objetos reais, “razões internas e externas de limitação” (*PdG*: 324). A desmedida do dinheiro funda a possibilidade de que ao tê-lo (na aquisição, na posse ou no gasto) como finalidade última da ação, isto é, ao transformar o puro meio em uma finalidade derradeira, essa desmedida seja transmitida *para a conduta individual*. Na medida em que o comportamento individual se volta para um puro meio – que extrai seu significado do fato de ser meio e, portanto, não pode possuir um significado por si mesmo –, ele se move necessariamente na ausência de qualquer medida, de qualquer regulação (“de qualquer critério razoável [*vernünftig*] de medida” [*PdG*: 324]), tal como a fornecida pelas limitações (tanto do sujeito como dos objetos) nos prazeres associados a objetos concretos. Voltados sobretudo ao dinheiro e extraindo seu sentido dele, os prazeres ligados às condutas do avaro, do ganancioso e do esbanjador não são em si mesmos – isto é, como tipos puros – submetidos a limitação alguma (tal como aquelas dadas pelos prazeres concretos) e são, portanto, desprovidos de qualquer possível “padrão razoável de medida” (*PdG*: 324). Na medida em que faltam “barreiras e entraves positivos e vindos de fora” (*PdG*: 325) – o que é característico do dinheiro –, condutas como as do avaro, do ganancioso e do esbanjador (que têm no dinheiro sua finalidade última) tendem a “irromper indiscriminadamente (*formlos*) e com uma violência crescente” (*PdG*: 325). O critério da ação, a medida de sua adequação, é dado nesses comportamentos pelo dinheiro – ao qual, por definição, falta entretanto qualquer limite ou medida.

Daí que o “vício do esbanjamento”, como na avareza e na cobiça, possa tão facilmente ganhar “um monstruoso crescimento em sua aceleração”: pois falta a ele “a regulação dada pela medida da capacidade de apropriação dos objetos concretos” (*PdG*: 325).³⁹ Ao contrário dos outros

dinheiro, se bem que com o sinal inverso, volta ao centro do interesse” (*PdG*: 323-4).

³⁹ Essa falta de critério, de medida, é mostrada de maneira exemplar pelas disputas por herança, com sua peculiar desmedida e acirramento. “Como não há aqui um trabalho ou uma medida objetiva para fixar a reivindicação do indivíduo, ninguém reconhece a priori as pretensões do outro, de modo que ninguém põe freios a sua própria pretensão e qualquer limitação imposta a ela é sentida como uma injustiça sem razão de ser” (*PdG*: 325).

objetos, o dinheiro tem a possibilidade de ser infinitamente adquirido, possuído e gasto. Não havendo nenhum critério interno ou externo no que se refere às relações monetárias de aquisição, posse ou gasto, tampouco pode haver limites para os comportamentos voltados exclusivamente para o dinheiro. Esse é o conteúdo particular aos vícios monetários. Graças ao dinheiro, apresenta-se mais clara e radicalmente a possibilidade de um prazer da *pura* aquisição, da *pura* posse, do *puro* gasto. Sendo ele mesmo ilimitado, desmedido, uma pura possibilidade, o dinheiro oferece com isso a oportunidade de prazeres puros, ilimitados, desmedidos, movendo-se na mesma velocidade de sua circulação.

Todos esses comportamentos exprimem da maneira mais clara, em seu próprio caráter paradoxal, os paradoxos que constituem o dinheiro em si mesmo, manifestado também naquele sentimento, característico para Simmel da época moderna, de simultânea *sobressaciação* – na medida em que o dinheiro permite a acumulação infinita de aquisições, posses e gastos – e *insatisfação* – pois essa infinitude se baseia na falta de “regulamentação dada pela capacidade de absorção diante de objetos concretos” e, portanto, na ausência de “qualquer critério razoável de medida” (*PdG*: 324). O desejo por dinheiro (seja como aquisição, como posse ou como gasto) e a atividade teleológica vinculada a esse desejo se dão, graças à própria “estrutura do objeto” monetário, em uma “ausência de relação interna entre o desejo e qualquer medida fornecida por seu objeto” (*PdG*: 325). A “ausência de princípios” característica de condutas como essas – na medida em que, nelas, não há absolutamente nenhuma razão para que as pretensões sejam restringidas – é o que fornece as maiores possibilidades à “desmesura interna do vício em dinheiro” (*PdG*: 325). Daí que, comparado a esse vício, todas “as outras paixões, mesmo as mais intensas, sempre pareçam ter algo de psicologicamente localizado” (*PdG*: 325).

Essa tendência à desmedida que reside no mero interesse monetário como tal pode também – segundo a hipótese levantada por Simmel – constituir a “raiz escondida” de um fenômeno peculiar às bolsas de valores:

o fato de que os pequenos especuladores de cereais, os *outsiders*, funcionarem quase exclusivamente à *la hausse* [especulem para provocar uma alta, A.B.]. Creio que o fato, logicamente inegável mas praticamente irrelevante, de que o lucro na especulação para baixo seja sempre limitado, embora não o seja na especulação para a alta, dá a esse último seu aspecto psicologicamente atrativo. Enquanto os grandes especuladores de cereais, para os quais se coloca realmente a questão do fornecimento dos produtos, calculam as chances de ambos os lados, para os especuladores de dinheiro, como exemplificado nos contratos a termo, a direção adequada é aquela que formalmente vai ao infinito (*PdG*: 325).

A forma monetária (*Geldform*) é sedutora, ela “atrai a representação do valor para a beira do abismo” (*PdG*: 325). “Pois, ao passo que onde ele [rendimento] aparece apenas como ‘valor de uso’, onde ele está em questão somente de acordo com seu *quantum* concreto imediato, a ideia de seu aumento [do rendimento] encontra antes um limite prudente (*besonnene*)” (*PdG*: 325), “a possibilidade e a antecipação do valor monetário se estende ao infinito” (*PdG*: 325-6). A desmedida do dinheiro funda a essência do esbanjamento e da avareza,

porque ambas recusam por princípio a delimitação do valor (*Wertbemessung*) que [é a única que] pode proporcionar à série dos fins um obstáculo e um limite, a saber, aquela [delimitação do valor] do gozo final dos objetos. Na medida em que o autêntico esbanjador – que não deve ser confundido com um epicurista ou alguém simplesmente frívolo, mesmo que em casos individuais todos esses elementos possam estar misturados – se torna indiferente em relação ao objeto uma vez que este está em sua posse, seu gozo (*Genießen*) é tomado pela maldição de não encontrar nem repouso, nem permanência; o instante de sua chegada contém em si, ao mesmo tempo, sua própria supressão (*Aufhebung*) (*PdG*: 326).

O esbanjador – como o avarento e o ganancioso – vive entre (falta de) repouso e (falta de) duração. Sem obter um, tampouco chega ao outro. Vive, por assim dizer, *suspense entre os dois*: a realização de seu desejo, de sua finalidade, representa a simultânea supressão do objeto último de seu desejo, de sua finalidade. A condição para o gasto de dinheiro é a posse do dinheiro – condição que, justamente, a própria atividade de gastar elimina no exato momento em que se realiza. O prazer da posse de dinheiro está ligado às possibilidades que ele oferece – as mesmas as quais, ao manter o dinheiro em sua posse, se recusa. A vida segue aqui, para Simmel, uma “fórmula demoníaca”: “cada momento alcançado desperta a sede de sua intensificação, uma sede que, contudo, não pode jamais ser saciada” (*PdG*: 326).

Embora Simmel chegue a falar em “síntese de duas determinações” para se referir a esse processo manifestado de maneira peculiar em cada um dos tipos psicológicos, não há propriamente síntese no sentido de uma *reconciliação* entre contrários: os opostos estão simultaneamente presentes, mas a resolução nunca é alcançada, pois um contrário anula e mantém o outro, *sem* fazer surgir um terceiro. É aí, no espaço entre um contrário e outro, que tais se comportamentos se mantêm: *saciação* é sinônimo de *mais sede*. Em cada um desses pontos intermediários nos quais a conduta se detém, a cadeia teleológica é interrompida antes de se completar, ou melhor, ela justamente *se completa ao permanecer incompleta*. O resultado é esse estado de simultânea satisfação e insatisfação, de saciação e mais sede, tantas vezes sublinhado pelo autor em seus ensaios sobre a vida moderna. A razão para isso está, como afirma o autor, na própria “estrutura do objeto”, isto é, a estrutura do dinheiro como

meio puro capaz de se tornar fim último: “pois todo esse movimento busca uma satisfação, decorrente de um fim último, no interior de uma categoria que, desde logo, recusa o fim para se limitar ao meio e ao momento pré-definitivo” (*PdG*: 326). Quando o fim último é também o meio mais puro, a realização desse fim derradeiro resulta afinal sempre apenas em um simples meio: o dinheiro “é tão somente a ponte para os valores definitivos, e não se pode morar numa ponte” (*GmK*: 189).

Essa relação de contradição em que dois opostos simultaneamente se negam e se afirmam, sem o surgimento de um terceiro, é estabelecida não apenas no interior de cada um dos tipos psicológicos, mas também na relação entre os dois tipos do avarento e do esbanjador: de um lado, há “a completa oposição dos resultados visíveis” (*PdG*: 326) de cada um – na medida em que posse e gasto anulam-se reciprocamente –;⁴⁰ de outro, há uma igualdade formal que aponta, em ambos tipos, para a mesma “falta de um fim substancial regulador que, na igual insensatez de ambas as tendências, sugere um jogo volúvel (*launenhaftes Spiel*) de uma a outra” (*PdG*: 326).⁴¹ Também entre avareza e esbanjamento, tem-se uma negação e uma simultânea afirmação do polo oposto, dois termos que se opõem do modo mais completo e ao mesmo tempo remetem um ao outro. Em suma: *jogo volúvel*. Para Simmel, “isso explica porque a avareza e o esbanjamento são encontrados muitas vezes na mesma pessoa, seja compartilhando com diferentes campos de interesse, seja em conexão com estados de alma variáveis em que a contração e a expansão se exprimem na avareza e no esbanjamento como sendo um só e mesmo movimento, simplesmente sob um outro signo” (*PdG*: 326).

DINHEIRO COMO “SÍNTESE DE DETERMINAÇÕES”

O dinheiro é, assim, “síntese de duas determinações” – síntese da qual se originam (*zurückgehen*) as “duas significações do dinheiro para nossa vontade” (*PdG*: 326), manifestadas respectivamente, de maneira oposta e simultânea, na avareza e no esbanjamento. De um lado, quanto mais urgente e geral é a necessidade por comida e vestimenta, mais o desejo por elas é limitado por natureza; logo, podem existir quantidades suficientes, particularmente daquilo que aparece como necessidade, que originalmente, portanto, é o que é mais intensamente desejado. Assim, quanto mais próximos os valores estão da nossa vida fundamental e quanto mais eles são

⁴⁰ A diferença entre os resultados remete à posição de cada um com relação à cadeia teleológica. Nas palavras de Simmel: “O avarento é o mais abstrato dos dois; sua consciência dos fins se detém a uma distância ainda maior do fim derradeiro; o esbanjador em todo caso se aproxima muito mais das coisas, interrompe o movimento direcionado a um fim racional (*rationelle*) em uma etapa sucessiva, para se aferrar a ele, como se ele fosse seu objetivo final” (*PdG*: 326).

⁴¹ Esse será também, veremos, o jogo da coqueteria.

condições de mera sobrevivência, quanto mais vigorosos, mas também tanto mais limitada em relação à quantidade, é a demanda direta e tanto mais provável é que o ponto de saciedade seja atingido em um estágio inicial. De outro lado, em contraste com nossas necessidades naturais, a demanda por bens de luxo é ilimitada. A oferta de luxos nunca excederá a demanda por eles. Por exemplo, metais preciosos, na medida em que são materiais para joias, possuem uma quantidade ilimitada de usos. Isso é resultado de sua superfluidade fundamental. Isso significa que, quanto mais distantes estão os valores em relação às necessidades primárias, tanto menos é sua demanda mensurada em termos de uma necessidade natural e tanto mais eles continuam a existir relativamente sem mudanças em relação a sua quantidade disponível.

Assim, a medida das nossas necessidades se move entre esses dois polos: ou é uma medida de *intensidade imediata* mas então certamente *limitada* pela natureza, ou é a necessidade de luxos, em cujo caso a *falta de necessidade* é compensada pelas *possibilidades ilimitadas para sua expansão*. Ao passo que a maior parte dos bens culturais exhibe uma certa mistura desses dois extremos, de modo que a aproximação a um corresponde a uma maior distância do outro, o dinheiro combina *o máximo de ambos*. Como ele serve para satisfazer as necessidades mais indispensáveis assim como as mais dispensáveis, ele associa a “intensa urgência ou desejo” com sua “extensiva ilimitude” (*PdG*: 327). O dinheiro carrega em si mesmo a estrutura da necessidade por luxos, na medida em que ele rejeita qualquer limitação no desejo por ele(s) – que seria possível apenas por meio da relação de quantidades definidas a nossa capacidade de consumir. Contudo, o dinheiro, diferente de um metal precioso usado como joias, não precisa compensar o desejo ilimitado por ele mediante uma distância maior com respeito às necessidades diretas, porque ele se tornou também o correlato das necessidades mais básicas da vida. Esse notável caráter duplo do dinheiro com respeito ao desejo por ele é apresentado de forma destacada pela avareza e pelo esbanjamento, dado que em ambas instâncias o dinheiro se dissolveu no *puro desejo por ele*. Ambas exibem o lado negativo do que também observamos como um lado positivo do dinheiro, a saber, que “o dinheiro aumenta o diâmetro do círculo no qual nossos impulsos psíquicos antagonistas florescem” (*PdG*: 327). O que a avareza exhibe, por assim dizer, na paralisia material, o esbanjamento revela na forma da fluidez e da expansão.

POBREZA COMO IDEAL ASCÉTICO

Ao passo que cobiça e avareza são manifestações *positivas* do dinheiro – na medida em que suas tendências coincidem com aquelas corporificadas na forma monetária –, e que o esbanjamento, por outro lado, representa uma primeira instância *negativa* com respeito à posição do dinheiro – pois seu gozo característico está, ao menos em parte, em desfazer-se do dinheiro –,

Simmel chama atenção agora para outro fenômeno negativo: a pobreza como fim em si (“a pobreza como valor definitivo, como uma finalidade vital que se satisfaz em si mesma” [PdG: 328]). Aqui, a interrupção da série teleológica se dá em uma etapa adiante: “o crescimento de um membro da série dos fins a um significado absoluto foi transplantado para uma direção totalmente diferente da cobiça e do esbanjamento” (PdG: 328). Ao passo que cobiça e esbanjamento “se detiveram no meio como fim derradeiro” (PdG: 328),⁴² a pobreza ou “permanece na ausência de meios” (PdG: 328), “ou se move para o lado que fica antes do fim derradeiro, na medida em que ela [pobreza] se apresenta como o *resultado* de séries teleológicas desviadas” (PdG: 328). A pobreza pode, em casos especiais, particularmente importantes para uma filosofia do dinheiro, como se verá, constituir ela também uma interrupção da série teleológica. Embora, como Simmel afirma, na qualidade de um caso *negativo*.

Paradoxalmente, a pobreza só aparece “como um meio totalmente positivo e indispensável, elevando-se à dignidade de um valor que é por si mesmo pleno de sentido e de validade” (PdG: 328), com a dominância da economia monetária. Só o caráter completamente abstrato do dinheiro pode fazer a pobreza aparecer, em oposição a ele, como um ideal ético. Aqui também, “a pobreza só aparece em sua manifestação específica e mais pura em um certo nível da economia monetária” (PdG: 328). Diz Simmel:

Em condições naturais ainda não determinadas pela economia monetária, quando os produtos do solo não figuram ainda como simples mercadorias, ou seja, imediatamente como valores monetários, não se chega tão facilmente à indigência absoluta do indivíduo: há pouco tempo ainda se vangloriava na Rússia que em distritos economicamente pouco desenvolvidos não se conhecia a pobreza individual (PdG: 328).

Interessa particularmente ao autor os casos em que a pobreza, em oposição ao dinheiro, “surge como ideal moral” (PdG: 328) – isto é, os casos em que a pobreza é uma escolha, na medida em que se “abomina [o dinheiro] como a pior das tentações, como o mal em si” (PdG: 328). Uma condição para tanto é o fato de que “sentimentos de humanidade e de simpatia em relação à pobreza” (PdG: 328) são menos frequentes em “condições de pura economia monetária” do que na “economia natural”. Tais sentimentos “aparecem mais facilmente nessas condições do que quando aquilo que falta ao pobre, aquilo que podemos lhe oferecer como ajuda, não é o que ele mais necessita imediatamente” (PdG: 328), quando o que se tem a lhe oferecer é somente dinheiro. “Em condições de pura economia monetária, a compaixão (*Mitgefühl*) tem de primeiro fazer um desvio

⁴² Isso ocorre mesmo no esbanjamento, no qual o dinheiro, como mero gasto e no próprio ato de se desfazer dele, permanece como fim último.

antes de atingir o ponto de seu verdadeiro interesse. E nesse desvio ela, muitas vezes, desvanece. A isso corresponde o fato de que, na prática, justamente as pessoas bondosas e piedosas preferem ajudar os pobres dando-lhes alimento e roupa e não dinheiro” (*PdG*: 328). O dinheiro, especialmente em condições nas quais ele predomina, implica um enfraquecimento dos sentimentos de simpatia e compaixão em relação à pobreza. Daí que, quando “a salvação da alma é sentida como um fim derradeiro, a pobreza aparece, em muitas doutrinas, como um meio totalmente positivo e indispensável, elevando-se à dignidade de um valor que é por si mesmo pleno de sentido e de validade” (*PdG*: 329).

Isso pode acontecer em diferentes elos das séries teleológicas e por diferentes motivos. Pode se dar, por exemplo, como uma “simples indiferença em relação aos prazeres terrestres e a qualquer interesse mundano” (*PdG*: 329). Daí a diferença entre o cristianismo primitivo e o comunismo moderno: ao passo que o primeiro podia se exprimir numa mera indiferença ao dinheiro (“não diretamente hostis e agressivos com os bens visíveis, mas simplesmente sem relação com eles” [*PdG*: 329]), no caso do segundo, dado nas condições de uma economia monetária desenvolvida, alguém “não pode, em todo caso, se deseja existir em uma época de circulação de dinheiro, permitir que sua consciência se desvie da obtenção de dinheiro. Por isso, onde reina a indiferença em relação a tudo que é externo, ela pode facilmente se transformar em verdadeiro ódio ao dinheiro” (*PdG*: 329). O cristianismo primitivo “nasce da indiferença em relação aos bens terrestres”; o moderno, “justamente de sua valorização extrema” (*PdG*: 329), segundo as inescapáveis condições da economia monetária desenvolvida. Este último deve portanto “assumir formas mais decididas e positivas, porque o dinheiro é continuamente encontrado mesmo no caminho para o indispensável e sua obtenção exige mais atenção e aplicação da vontade do que a consequente obtenção dos próprios meios de subsistência” (*PdG*: 329).

No entanto, o “caráter sedutor” do dinheiro é em certos casos um fator ainda mais decisivo.

Como está sempre pronto a ser usado, ele é a maior armadilha dos momentos de fraqueza, e como serve para obter tudo, oferece à alma, a cada vez, o que mais a seduz; e tudo isso é tão perigoso porque o dinheiro, na medida em que é apenas dinheiro em nossas mãos, é a coisa mais indiferente e inocente do mundo. Assim, o dinheiro se torna, para a maneira de sentir ascética, o verdadeiro símbolo do demônio que nos seduz com a máscara da candura e da ingenuidade; de modo que, para o diabo assim como para o dinheiro, a única segurança reside na absoluta distância, na recusa de qualquer relação, por menos perigosa que pareça. [...] Aqui – pelo menos com aquela discrição anêmica das almas que estão, de certo modo, paralisadas em *um* pensamento – o dinheiro se tornou objeto de medo e de horror, a pobreza um bem cuidadosamente guardado, uma peça preciosa no

catálogo dos valores dessa existência estranha a toda pluralidade e interesse do mundo. No dinheiro estava dado o valor *unitário*, recusá-lo significa recusar toda a *multiplicidade* do mundo (*PdG*: 331).

Mas é apenas com os primeiros monges franciscanos que a pobreza pôde tornar-se, pela primeira vez, um valor autônomo ou um correlato das necessidades interiores mais profundas. Embora o “movimento da Reforma, que nunca foi interrompido desde o século V, já houvesse proclamado a pobreza como exigência ideal para o religioso – porque assim teria cortado a secularização da igreja tanto em suas raízes, quanto em seu cume” (*PdG*: 331) (em “reação contra a terrível secularização da igreja italiana dos séculos XII e XIII”, em que “tudo estava baseado no dinheiro e podia ser obtido com ele” (*PdG*: 331)) –, a formação interior que culmina no valor absoluto da pobreza aparece de maneira mais puramente decisiva nos monges franciscanos.

Aqui também se tem uma contradição não resolvida. De um lado, a “pobreza tornou-se aqui um bem positivo que, por um lado, por assim dizer, mediava a aquisição dos mais altos bens fazendo, em relação a eles, o mesmo serviço que o dinheiro em relação aos desprezíveis bens terrenos; como ele, ela era o reservatório onde desembocava a série dos valores práticos e com a qual era novamente alimentada” (*PdG*: 331). A pobreza é, portanto, aqui um *meio* (e nisso, similar ao dinheiro). De outro lado, porém, a pobreza aparece como *fim último*, na medida em que ela

era diretamente um aspecto ou uma expressão do fato de que o mundo pertencia em um sentido mais alto, ou antes, no sentido mais alto, àquele que renuncia; ele não era propriamente alguém que renuncia mas com a pobreza possuía o extrato mais puro e mais fino das coisas, assim como o avarento com o dinheiro. Como diziam os monges budistas: “Vivemos na maior felicidade, nós que nada possuímos; a alegria é nosso alimento, como para os deuses no reino das luzes” – assim, os franciscanos eram classificados como *nihil habentes, omnia possidentes* [nada tendo, mas possuindo tudo]. A pobreza perdeu aqui seu caráter ascético [que possuía nos momentos anteriores, A.B.]: os bens interiores, dos quais ela era a condição negativa, descem em sua direção, a recusa ao meio, que vale no mundo como o representante de seus fins derradeiros, teve a mesma promoção a um valor definitivo (*PdG*: 332).

De modo que, como mostra esse exemplo, o “poder enorme e de grande extensão” do processo pelo qual o dinheiro, a partir de sua posição de mediador, foi elevado a um significado absoluto, não poderia aparecer mais claramente do que quando a própria *negação* de seu sentido alcança a mesma forma de sua afirmação (*PdG*: 332).

Retomemos o caminho feito até aqui por Simmel. Na avareza e na cobiça, a “redução ao valor de meio do dinheiro (*Reduktion auf den Mittelwert des Geldes*) à qual os valores específicos da vida são obrigados a se resignar” (*PdG*: 332) se manifesta na *ascensão* de um *novo* valor último: o próprio dinheiro. Na *cobiça* – marcada pela “ambição temerária por dinheiro” (*PdG*), isto é, no caso do “avarento que é mão-aberta quando espera, com isso, lucrar no ágio” (*PsyG*: 54) –, o valor do dinheiro, puro meio convertido em fim último, está ligado aos gozos de sua aquisição e, em especial, ao “jogo volúvel” entre as oposições inerentes à relação entre desejo e realização. Na *avareza* propriamente dita – onde o “avarento que não se separa por preço algum do que já adquiriu, mesmo com oportunidades de lucro mais atraentes” (*PsyG*: 54) –, o valor do dinheiro se liga sobretudo aos gozos da posse e ao “jogo volúvel” entre as oposições inerentes à categoria do poder. No *esbanjamento*, a desmedida do gasto espelha a própria desmedida constitutiva do dinheiro, cuja valoração subjaz ao ato de desfazer-se dele, num “jogo volúvel” desta vez entre valorização e desvalorização – ambas, todavia, internas ao dinheiro, pois há uma *ascensão* do dinheiro como novo valor último e *ao mesmo tempo* seu rebaixamento como um valor *já* antigo. Na *pobreza como ideal*, por sua vez, a “redução ao valor de meio do dinheiro” se revela pela constituição de um *novo* valor último (como na avareza e na cobiça), mas que não é mais o próprio dinheiro, e sim seu completo e simétrico oposto: a pobreza como um ideal moral marcado pela total ausência de qualquer traço da influência do dinheiro, isto é, um *novo* valor último *negativo* – e ao mesmo tempo totalmente *dependente* – em relação ao dinheiro. Por fim, Simmel fecha “o ciclo desses fenômenos que servem para esclarecer e a tornar transparente por meio de seus reflexos a essência do dinheiro” com o *cinismo* e na *atitude blasé*, “duas ocorrências quase endêmicas no ápice da cultura do dinheiro (*Geldkultur*)” (*PdG*: 332). Neles, finalmente, a “redução ao valor de meio do dinheiro” (*PdG*: 332) característica das “degenerações patológicas do interesse no dinheiro” (*PdG*: 312) se revela não na “na *ascensão* de um novo valor último”, mas sim no “*rebaixamento* de todos os *antigos* valores últimos” (*PdG*: 332-3, grifos A.B.).

No cinismo e na atitude *blasé* se completa a negatividade das séries teleológicas – que o dinheiro já havia trazido à tona no esbanjamento e no prazer com a pobreza (*Lust an der Armut*) – “na medida em que ela [negatividade] agora se apodera não apenas da individualidade dos valores que são meramente cristalizados no dinheiro, mas do [próprio] fato dos valores em geral” (*PdG*: 333). Ao passo que na cobiça e na avareza há um valor último *positivo*, isto é, o próprio dinheiro – nas formas da aquisição e da posse, as quais se apresentam também em formas não monetárias –, o esbanjamento e a pobreza como ideal se constituem como *negações* desse valor positivo cristalizado no dinheiro (seja como gasto de dinheiro, seja como oposição total ao dinheiro); uma negatividade que, em ambos os casos, embora de maneiras muito diferentes, implica um simultâneo *reconhecimento*

do valor do dinheiro. Cinismo e caráter *blasé*, por sua vez, manifestam uma negatividade mais ampla em relação à totalidade dos valores, ao *valor em si*.

Dito de outro modo, a “redução ao meio” operada pelo dinheiro se mostra, assim, de um lado, *positivamente* na avareza e na cobiça, e, de outro, *negativamente* no esbanjamento, no ideal de pobreza e também no cinismo e no caráter *blasé*. Na avareza e na cobiça, há o surgimento de um novo valor último, em substituição aos anteriores: na avareza, a posse de dinheiro; na cobiça, a busca de mais dinheiro. Em ambos os casos, o meio é elevado a fim último e positivado como fim em si. No esbanjamento, trata-se da tentativa de se desfazer a todo momento do meio monetário, de tentar fazê-lo cumprir suas promessas. O gasto, como etapa intermediária, é elevado a fim último, mas apenas como resultado desse processo. O caráter de meio do dinheiro é negado, mas, ao final, essa negação é consequência do próprio esforço em fazer valer as suas promessas, o seu valor como meio absoluto, que é portanto afirmado. No prazer com a pobreza, essa negatividade se manifesta com o surgimento de um valor último totalmente oposto ao meio monetário: ao dinheiro como valor geral abstrato é oposta a pobreza como valor concreto singular – como na cobiça e na avareza, mantém-se em vista um valor último, mas este agora não reside no próprio meio do dinheiro, e sim em sua completa ausência. Finalmente, no cinismo e no caráter *blasé*, a negatividade é total: o dinheiro é visto em sua pura abstração, indiferença e ausência de significado próprio, mas a ele não se contrapõe nada – nem mesmo a pobreza como ausência de dinheiro e rejeição total dele –; antes, se não se pode valorizar o dinheiro, nada mais tampouco pode ser valorizado. O caráter indiferente do dinheiro contagia todos os outros valores que podem ser por ele adquiridos, resultando em uma ausência completa de valores positivos. Há um nivelamento de todos valores ao valor do dinheiro.

Vejamos mais de perto. Com respeito ao cinismo, Simmel identifica uma “relação perversa” entre sua versão grega (“a filosofia da vida grega da qual [o cinismo moderno] deriva seu nome”) e a moderna (*PdG*: 333). No cinismo da Antiguidade, a abolição de todas as diferenças entre os valores outrora reconhecidos *se fundava* na afirmação de um valor incondicional, de “um ideal de vida totalmente positivo: a força incondicional da alma e a liberdade moral do indivíduo” (*PdG*: 333). Todos os outros valores se apresentariam, para o sábio, como completamente indiferentes – não apenas “*em comparação* com aquele valor absoluto”, mas especialmente pelo fato de que é justo *nessa indiferença* que se revelaria a existência desse valor absoluto (*PdG*: 333). A abolição de todas as diferenças de valores, a indiferença em relação a todos os valores particulares – “se alguém é mestre ou escravo, se alcança a satisfação de suas necessidades de maneira estética ou não, se tem uma pátria ou não, se cumpriu ou não as tarefas familiares” (*PdG*: 333) – tem sua origem, para o cínico antigo, na afirmação de um “ideal de vida totalmente positivo”, de um “valor incondicional” (*PdG*:

333) que se manifesta pela indiferença em relação a todos os outros valores.

Para o cínico moderno, entretanto, o fim último desapareceu:

Na mentalidade que designamos hoje como cínica, me parece decisivo que mesmo para ela não exista diferença de nível entre valores; tudo o que geralmente é muito estimado, tem apenas um significado, o de ser rebaixado ao nível mais baixo, enquanto o fim derradeiro moral, positivo e ideal, desse nivelamento desapareceu. O que para os descendentes paradoxais da sabedoria socrática era simplesmente um meio ou um resultado secundário, tornou-se aqui o centro e por isso mesmo mudou completamente de significado (*PdG*: 333).

Esse “estado de ânimo” do cínico moderno encontra um elemento mais que eficaz na “capacidade do dinheiro de reduzir os valores mais altos, assim como os mais baixos, de maneira igual, a uma única forma de valor, levando-os assim ao mesmo nível fundamental, apesar de toda sua diversidade quantitativa e qualitativa” (*PdG*: 334).

Em nenhum outro domínio geral, o cínico encontra uma justificativa tão triunfante quanto no caso do dinheiro onde os bens mais finos, ideais e pessoais não apenas estão acessíveis a todos aqueles que possuem a quantia necessária, mas – bem mais característico – continuam proibidos àqueles mais dignos se estão desprovidos de meios; os movimentos do dinheiro provocam as combinações mais insensatas entre os valores pessoais e os valores concretos (*PdG*: 334).

Daí que, para Simmel, os “viveiros do cinismo são, por isso, os lugares de grande circulação, especialmente a Bolsa, onde o dinheiro está presente em grandes quantidades e troca de dono facilmente” (*PdG*: 334).

Quanto mais aqui o próprio dinheiro se torna o único centro de interesse, quanto mais vemos a honra e as convicções, o talento e a virtude, a beleza e a salvação da alma se verem postas em risco por ele, tanto mais se desenvolve um estado de ânimo debochado e frívolo em relação a esses mais altos bens da vida, que estão à venda pelo mesmo valor que os bens do mercado local e desse modo, afinal, recebem também um “preço de mercado”. O conceito de preço de mercado para valores que, por sua natureza, recusam qualquer estimação externa a suas próprias categorias e ideais é a objetivação acabada daquilo que o cinismo apresenta como reflexo subjetivo (*PdG*: 334).

No cinismo, há assim um nivelamento da diversidade do *valor* das coisas. Na atitude *blasé*, por sua vez, há um nivelamento da *diversidade* do valor das coisas. O cínico moderno não percebe os *valores diversos* (*Verschiedenwertigkeit*) das coisas: todos os valores são igualados a nada. Já a pessoa *blasé* é

incapaz de perceber a *diversidade na natureza* (*Verschiedenartigkeit*) das próprias coisas. Daí que o *blasé* seja, na sequência dos fenômenos de manifestação da “redução de todos os valores da vida a um mero meio”, o último a ser apresentado: na atitude *blasé*, aquela “redução” se mostra em sua mais radical negatividade.

A atitude *blasé* é a “expressão pessoal” do fato de que “a posição central do dinheiro fixa o interesse sobre aquilo que elas [as coisas] têm em comum por oposição a seus [respectivos] níveis individuais de desenvolvimento” (*PdG*: 334). O cínico ainda apresenta uma reação *ativa* com relação aos valores, “mesmo se no sentido perverso de encontrar no movimento descendente dos valores um certo encanto vital (*Lebensreiz*)” (*PdG*: 335). A pessoa *blasé*, por sua vez, não vê diferença alguma entre os valores, ela “sente todas as coisas em uma tonalidade uniformemente baça e cinza, não valendo a pena se deixar mobilizar por nenhuma reação, especialmente da vontade” (*PdG*: 335). O cínico rebaixa *ativamente* todos os valores, ele encontra um certo “encanto vital”, embora “perverso”, no nivelamento de todos os valores. Já o *blasé* é *passivamente* indiferente a todos os valores; sua percepção encontra-se “mortificada” em relação às diferenças de valor. O cinismo se constitui como uma *reação* às diferenças de valores; o caráter *blasé*, como uma *ausência total de reação* às diferenças de valores. Nas palavras de Simmel:

A nuance decisiva aqui portanto não é a desvalorização das coisas em geral [como no cinismo, A.B.], mas a indiferença em relação a suas diferenças específicas, pois é delas que brota precisamente toda a vivacidade do sentir e do querer (*die ganze Lebhaftigkeit des Fühlens und Wollens*) que é recusada à pessoa *blasé*. Torna-se necessariamente *blasé* aquele cuja convicção íntima é dominada pelo fato de que é possível obter todos as possíveis diversidades da vida com a mesma soma de dinheiro (*PdG*: 335).

Se “toda a vivacidade do sentimento e da vontade” brotam justamente das “diferenças específicas” entre as coisas, a indiferença em relação a tais diferenças, vinculada na pessoa *blasé* à indiferença do dinheiro em relação a tais especificidades, só pode resultar numa correspondente “mortificação” do sentimento e da vontade. Tal vivacidade, que é recusada ao *blasé*, é aqui – no contexto da *Filosofia do dinheiro* – ainda compreendida como oferecida pelas “diferenças específicas”, pelas qualidades particulares das coisas. No esquema simmeliano do livro de 1900, esse é o horizonte “razoável” da ação humana: *o gozo das qualidades particulares das coisas*. Aí está o parâmetro da *razoabilidade* das séries teleológicas, da racionalidade das ações humanas. Daí advém também “toda a vivacidade do sentir e do querer”. É isso, no entanto, o que é perdido – a cada vez de maneira diferente – nos fenômenos em que se manifesta aquela “redução de todos os valores da vida a um mero meio”.

Em consonância com sua análise das “degenerações patológicas do interesse no dinheiro” (*PdG*: 312), dos “fenômenos que iluminam a essência do dinheiro por meio de seus reflexos” (*PdG*: 332), Simmel enfatiza a relação circular do caráter *blasé* com a economia monetária. Tanto os “estímulos que recebemos das coisas (*Reize der Dinge*) [...] são a causa das atividades práticas realizadas para sua obtenção”, quanto, inversamente, “o modo e a medida dos esforços que elas exigem determinam muitas vezes a profundidade e a vivacidade da atração (*Lebhaftigkeit ihres Reizes*) que elas exercem sobre nós” (*PdG*: 335). As excitações proporcionadas pelas coisas podem, desse modo, conduzir a um embotamento dos sentidos, tal como é característico da atitude *blasé*. Simmel reconhece com isso que o modo de aquisição do objeto, o caminho que conduz a ele, altera a própria natureza do objeto – “não apenas o objetivo determina o caminho, mas também o caminho determina o objetivo” (*PdG*: 335). Simmel diz ainda:

Todas as individualizações do esforço, todas as complicações do caminho, todas as exigências particulares colocadas pela aquisição do objeto são transferidas para ele como particularidades de seu ser e de sua relação conosco, são investidas nele como estímulo (*Reize*); inversamente, quanto mais a obtenção do objeto se faz de maneira mecânica e indiferente em si, tanto mais ele parece sem cor e sem interesse (*PdG*: 335).

Daí que “a aquisição de objetos com dinheiro, sempre igual, já que não reserva a nenhum deles um modo particular de obtenção, deve necessariamente tornar esse objeto indiferente e isso, obviamente, de maneira tão mais radical quanto maior é o número dos objetos aos quais a riqueza estende essa redução prática da diferença de valores” (*PdG*: 335). De um lado, *o objetivo determina o caminho* e “os gozos exaustivos (*erschöpfende Genüsse*) contam como a causa da atitude *blasé* [...] na medida em que todos os estímulos (*Reize*) muito fortes privam os nervos de qualquer capacidade de reação” (*PdG*: 335); de outro, *o caminho determina o objetivo* e a própria mediação da economia monetária, situada entre as coisas e os nossos desejos por elas, levam também à “ausência de percepção do sentido e do valor das coisas” (*PdG*: 335) típica do *blasé*.

Mesmo quando nos encontramos na situação de não poder comprar as coisas, elas não deixam de agir sobre nós com todos os seus encantos e todas as suas respectivas particularidades; mas tão logo, por meio de nosso dinheiro, as obtemos ao menor impulso, aqueles encantos empalidecem, e não apenas por causa da posse e do gozo, mas também em razão da aquisição indiferente realizada através de um caminho que apaga seu valor específico. Essa influência é certamente imperceptível em um caso singular. Mas na relação que o rico tem com os objetos que podem ser obtidos com dinheiro, talvez mesmo no colorido geral que o espírito público atribui em toda parte, agora, a esses

objetos, ela tem uma grande importância” (*PdG*: 335-6).

Para Simmel, tanto o cinismo quanto a atitude *blasé* são assim respostas diversas, de dois temperamentos diferentes (mas “às vezes gradualmente misturados” [*PdG*: 336]), à mesma realidade, qual seja: “a experiência do quanto pode ser obtido com dinheiro e a conclusão indutiva de que tudo e todos são compráveis” (*PdG*: 336). No cínico, isso provoca um “um sentimento de prazer positivo”; já no *blasé*, “a mesma imagem da realidade rouba qualquer possibilidade de se tornar um estímulo (*Reiz*) para ele” (*PdG*: 336).

Assim, ao contrário do cínico, que “não deseja de modo algum mudar sua situação interna” (*PdG*: 336), o *blasé* não deixa de “almeja[r] os encantos da vida (*Lebensreizen*) aos quais sua constituição individual lhe torna insensível” (*PdG*: 336). Esse é o motivo, diz Simmel, para a “ânsia do presente pelas incitações e excitações, por impressões extremas, e a grande rapidez de suas mudanças – tentativa típica de escapar aos perigos e aos sofrimentos de uma situação pelo exagero quantitativo de seu conteúdo” (*PdG*: 336). Assim concebida, a estrutura da atitude *blasé* é envolvida entretanto, num círculo vicioso: por alguns instantes, ou momentaneamente, tais “incitações e excitações, por impressões extremas, e a grande rapidez de suas mudanças” entregam o que prometeram: um desvio em relação “aos perigos e aos sofrimentos” (*PdG*: 336) da condição embotada do *blasé*. Como, porém, isso se dá por meio do “exagero quantitativo de seu conteúdo” (*PdG*: 336), como se tenta mover a pessoa *blasé* por meio de estímulos cada vez mais intensos, que apenas o deixam mais esgotado, reaparece assim o embotamento e, logo, “a antiga relação, agravada agora pelas dimensões elevadas de seus elementos” (*PdG*: 336). O remédio para a doença a agrava cada vez mais. Como afirma de Simmel, esse é “um dos mais interessantes casos em que a doença transmitiu ao remédio sua própria forma” (*PdG*: 336)). O caráter *blasé*, originado pela economia monetária e expressão do “aprisionamento da vida a seus meios”, encontra um remédio para sua “doença”, uma liberação para as suas “fadigas” em uma miríade de excitações, elas também proporcionadas pela economia (mais amplamente, pela sociedade) moderna e também aprisionadas nesse estágio teleológico intermediário, na medida em que consistem em “um simples meio que esconde seu fim derradeiro no fato de ser puramente ‘estimulante’” (*PdG*: 337). Assim o dinheiro – puro meio que, em seu processo de tornar-se a forma social dominante, converte-se em fim último – encontra na forma da pura excitação, da “procura por meras excitações (*Anregungen*) como tais”, uma “liberação” em relação a suas “fadigas”, um “remédio” que, entretanto, possui a mesma forma pura sua “doença”: a estrutura do próprio dinheiro. A pessoa *blasé* se mantém assim, de um lado ou de outro, e *em sua própria estrutura paradoxal*, submetida à – capturada na – mesma “prisão da vida a seus meios”, do mero meio tornado fim último, da “redução ao valor de meio [...]

à qual os valores específicos da vida são obrigados a se resignar”.

O *blasé* procura escapar de seu aprisionamento aos meios (com suas fadigas e sofrimentos) simbolizados mais claramente pelo dinheiro mediante o aprisionamento a outro meio (com seus efeitos excitantes, logo, ao fim, embotadores; anestésicos e, portanto, hiperestésicos): o do puro estímulo. Assim concebidas tais relações, um polo conduz ao outro, e o segundo novamente ao primeiro, infinitamente, sem sair do lugar. Aqui, como nos outros tipos psicológicos delineados por Simmel, os opostos se encontram em sua *tensão máxima*, a qual se mantém como enquanto *tensão não resolvida*, embora sempre em movimento. Pois é justamente nesses pontos de máxima tensão – como nos tipos do avarento, do ganancioso, do esbanjador, do pobre por ideal, do cínico e do *blasé* – que a natureza do dinheiro se manifesta mais claramente. Todos esses tipos são assim somente diferentes manifestações, em *forma de vida*, daquela “prisão aos meios” (*PdG*: 337) tão característica da vida moderna, que encontram no dinheiro seu principal símbolo e ao mesmo tempo ajudam a esclarecê-lo. O dinheiro se revela mais claramente ali onde ele se manifesta como tensão máxima, como paradoxo insolúvel, como contradição não resolvida. A pura relatividade do dinheiro, constituído puramente por interações e nada mais – interações de um determinada espécie, interação como troca econômica, troca-sacrifício –, aparece mais claramente justamente nos pontos em que essa relatividade apresenta a forma (por assim dizer, congelada, paralisada) da contradição máxima e insolúvel, da oscilação constante, do movimento infinito que entretanto se mantém no mesmo lugar.⁴³ Na teleologia como no desejo – isto é, nas figuras da teleologia por teleologia tanto quanto do desejo por desejo –, o dinheiro se manifesta como puro paradoxo, pura relatividade. Considerado a partir desses tipos psicológicos, o homem moderno se encontra *preso* aos meios: ele “se contenta com esses estágios prévios da autêntica produção de valor” (*PdG*: 336).

CARÁTER BLASÉ E NEURASTENIA

A mesma concomitância de sentimentos de inquietação e apatia, de urgência e desilusão, de insuficiência e saturação, presente nas análises de Simmel sobre o papel do dinheiro na modernidade, surge também como um dado fundamental da experiência moderna em outros escritos do autor, dedicados a fenômenos específicos de seu tempo e publicados na década de 1890.

Um dos primeiros textos em que isso aparece é “Sobre as exposições de arte”, de 1890. Publicado na revista *Unsere Zeit* de modo anônimo – assinado apenas como “S.” –, tal ensaio parte

⁴³ Não é sem razão que um leitor como Rudolf Goldscheid pôde ver a *Filosofia do dinheiro* como um complemento ao *Capital*, com muitas de suas passagens podendo ser “lidas como uma tradução das discussões econômicas de Marx na linguagem da psicologia” (embora de modo algum se reduzissem a isso). Cf. Frisby, 2004 [1978]: 11-2.

do lamento geral de que, na época moderna, a arte estaria em declínio. Embora considere essa queixa como mais um exemplo da tendência a idealizar o passado em detrimento do presente, Simmel reconhece de fato na arte moderna diferenças decisivas em relação à experiência artística anterior, identificando nas exposições de arte um emblema dessa transformação. A princípio, porque elas evidenciam como, no mundo moderno e em conexão com a divisão do trabalho, o grosso dos acontecimentos não ocorre por força de “personalidades intensamente marcadas”, mas pela ação da “massa” (ÜK: 242). Também no âmbito artístico, o desenvolvimento não se condensa mais em grandes personalidades individuais, como no Renascimento, mas se distribui numa miríade de diferentes indivíduos e obras singulares. Logo, para se conhecer a arte moderna é necessária a combinação de obras, artistas e pontos de vista artísticos muito diversos, por vezes num único espaço. As exposições de arte simbolizam desse modo uma época na qual as contribuições da personalidade singular foram suplantadas pela atuação conjunta de muitos. Todavia, precisamente o caráter heterogêneo de tais exposições lhes permite exercer uma função compensatória em relação à unilateralidade da atividade produtiva moderna: elas são uma consequência e, ao mesmo tempo, um *complemento* da especialização resultante da divisão do trabalho.

Expressa-se assim, em tais exposições, uma segunda tendência da cultura moderna. A partir do caso específico da arte, Simmel apresenta uma estrutura que reaparecerá em outros textos seus como resultado dos processos de modernização social: a diferenciação crescente e complementar entre o domínio do trabalho, submetido à especialização, e o do lazer, marcado pela versatilidade individual e a diversidade de impressões e estímulos. A variedade oferecida do lado da recepção, “nas horas de descanso e de interesse absorvente” (ÜK: 244), pode servir para compensar a unilateralidade e a especialização do lado da produção. É assim que a inquietude, a urgência e a busca contínua por novos gozos e excitações – que foram apresentadas, nos textos sobre o dinheiro, como decorrência do recobrimento dos fins pelos meios, do predomínio dos valores quantitativos sobre os qualitativos e do caráter meramente negativo da liberdade criada pela economia monetária – reaparecem aqui, do lado da receptividade e da fruição, como consequência da divisão do trabalho. Quanto maiores as restrições da especialização, tanto maior é a necessidade de recorrer aos estímulos mais diversos no âmbito da recepção, tanto maiores também a urgência, a impaciência e o anseio de proporcionar a si mesmo uma grande quantidade de impressões e satisfações diversas. Reunindo no mesmo espaço um grande número de obras heterogêneas, a serem percorridas de maneira relativamente veloz pelo espectador, as exposições de arte podem assim satisfazer indivíduos que – seja por conta das limitações, pressões e urgências do trabalho especializado, seja em consequência de uma sociedade cada vez mais estruturada com base em vínculos objetivos e impessoais – se sentem de maneira crescente como “carentes de agitação” (ÜK:

Tais tendências podem produzir um distanciamento de efeitos positivos para o julgamento das obras de arte singulares (e a distância, como vimos, é para Simmel um atributo central da modernidade), mas sua contrapartida encontra-se naqueles que o autor caracteriza como os maiores males da percepção artística e da sensibilidade modernas: o caráter *blasé* e a superficialidade que lhe está associada. Apresentado inicialmente em “Para a psicologia do dinheiro” e no ensaio sobre as exposições de arte, sendo depois retomado em *Filosofia do dinheiro* e na célebre conferência sobre “As grandes cidades e a vida do espírito”, o caráter *blasé* é um tipo psicológico central na caracterização do moderno desenvolvida por Simmel entre o final do século XIX e o início do XX. Sua composição é complexa, na medida em que a noção apresenta um número considerável de significados concomitantes, encarados essencialmente em seus vínculos com dois processos distintos, porém interligados: a expansão da economia monetária e a superexcitação da vida moderna.

O caráter *blasé* surge, por um lado, como o reflexo subjetivo ou psicológico de certas características do dinheiro numa economia monetária altamente desenvolvida: à medida que amplia a abrangência de sua ação, podendo ser utilizado para adquirir um número e uma variedade cada vez maior de coisas, e que alcança o *status* de denominador comum de praticamente todos os valores, o próprio dinheiro é afetado por esse desenvolvimento e passa a apresentar certa ausência de caráter, uma “falta de colorido determinado” (*PyG*: 57). Isso, por sua vez, não deixa de repercutir na nossa relação com os objetos da circulação monetária – a princípio nas camadas abastadas, diz Simmel, mas também de maneira cada vez mais presente no “espírito público” em geral. Com a comparação e a equivalência dos produtos mais heterogêneos mediante um instrumento que, a despeito de sua indiferença e ausência de cor, serve para adquirir o mais variado e o mais especial, os próprios objetos são desvalorizados em seu sentido mais elevado: igualando tudo a uma medida única, o dinheiro nivela todas as coisas, rebaixando-as ao nível da mais inferior delas. Assim, “a pergunta ‘o que isso vale’ é progressivamente suprimida pela pergunta ‘quanto vale’”. O dinheiro, fazendo todas as coisas repousarem num mesmo plano, corrói seu valor específico, sua incomparabilidade e transmite a elas, por assim dizer, seu caráter incolor, fazendo com que “se reaja aos matizes e às peculiaridades do objeto não mais com uma nuance correspondente do sentimento, mas sentindo-os todos numa coloração uniforme e por isso baça, a qual não pode mais ser inscrita em nenhum espectro definido de cores” (*GmK*: 187).

Esse processo aparece outras vezes, contudo, na linguagem da psicologia da época. Visto como uma perda do valor da distinção entre as coisas e, com isso, das próprias coisas, o caráter *blasé* é então designado como um embotamento do cérebro (*ÜK*: 245), uma perda da sensibilidade

relativa aos estímulos mais individuais e específicos dos objetos. Tal linguagem é empregada, sobretudo, quando Simmel se refere à segunda fonte – “fisiológica” (GG: 121) – do caráter *blasé*: a superexcitação dos nervos ou intensificação da vida nervosa, discernível nas cidades grandes e em diversas manifestações culturais da época como consequência de uma estimulação excessiva da consciência relacionada à “mudança rápida e ininterrupta de impressões interiores e exteriores” (GG: 116). Nesse contexto, o caráter *blasé* é compreendido não mais unicamente a partir de seus nexos com uma economia centrada no dinheiro, mas de uma perspectiva *energética*, voltada aos “fundamentos sensíveis da vida anímica” (GG: 117). A rápida concentração de imagens em mudança e a variedade das impressões que se impõem – intensificadas pela experiência nas grandes cidades e nos centros modernos de diversão, bem como pelo próprio funcionamento da economia monetária, que encontra seu lugar mais propício na cidade grande – são vistas nessa perspectiva como condições psicológicas típicas da vida moderna. Estas podem forçar os nervos a respostas tão violentas, podem excitá-los com tamanha intensidade a ponto de extrair sua última reserva de energia, resultando, enfim, numa incapacidade de reagir adequadamente aos novos estímulos. O caráter *blasé* surge desse modo como um fenômeno psíquico de *adaptação*, por meio do qual os nervos, esgotados pela dinâmica da vida moderna e numa última tentativa de se acomodar às suas exigências, renunciam a qualquer reação às pressões externas – o que conduz, diz Simmel, a uma desvalorização do mundo objetivo como um todo e degrada, finalmente, “a própria personalidade em um sentimento de igual depreciação” (GG: 122).

Ambos os processos que estão na origem do caráter *blasé* – o desenvolvimento da economia monetária e a superexcitação dos nervos – conduzem igualmente a outro traço característico da vida moderna: o intelectualismo. Por um lado, a velocidade e a diversidade da vida econômica, profissional e social exigem do indivíduo tamanho “*quantum* de consciência” (GG: 117), que o habitante típico da cidade grande tende a reagir a tal rápida concentração de imagens não com o ânimo, como ocorre na cidade pequena, mas com o entendimento, capaz de se adaptar mais facilmente, sem comoções interiores, à mudança e à oposição dos fenômenos. O entendimento constitui um órgão protetor contra o desenraizamento com o qual as correntes e discrepâncias do meio exterior ameaçam o indivíduo, ele é um meio de preservação da vida subjetiva diante das coações da cidade grande. Por outro lado, o domínio do entendimento na experiência individual é também promovido por sua interação com a economia monetária: ambos têm em comum a “pura objetividade no tratamento de homens e coisas, na qual uma justiça formal frequentemente se junta a uma dureza brutal”, e a indiferença perante tudo que é propriamente individual, contando “os homens como números, como elementos em si indiferentes, que só possuem um interesse de acordo com suas capacidades consideráveis objetivamente”. Nisso, o entendimento e as condutas mediadas

pelo dinheiro se distinguem das relações de ânimo, encontráveis com mais frequência nos círculos menores, “onde o conhecimento inevitável das individualidades cria também inevitavelmente uma coloração plena de ânimo do comportamento, um estar para além da mera consideração das capacidades e compensações” (GG: 118). Partindo do caráter *blasé* e investigando suas origens, o que se encontra é, assim, tanto o esgotamento das energias individuais e a produção de sensibilidades fragilizadas (propensas, por isso, à superficialidade) quanto um acréscimo do caráter intelectualista da vida.

O mesmo se dá nas exposições de arte, cujo caráter multifacetado por um lado “nos eleva a uma altura fria, mas ainda assim clara”, a um julgamento objetivo e calmo da obra de arte, mas conduz também, por outro, a um embotamento do espírito, ao qual “nenhum calor, nenhum entusiasmo é mais acessível”. O refinamento da percepção significa também um debilitamento de suas forças, associado a uma incapacidade de suportar estímulos muito fortes, a ponto de apenas as “tintas pálidas, meio débeis” serem toleradas. Precisamente tais condições geram, no entanto, uma “insatisfação com os pequenos estímulos e alegrias do cotidiano” e uma necessidade de impressões mais diversas e estimulantes: para ser movido, o homem moderno necessita das maiores violências e dos maiores abalos. Mas se o indivíduo embotado “tem sede de excitações cada vez maiores e mais vibrantes”, a própria satisfação dessa demanda resulta, por sua vez, num embotamento adicional, pois só pode ocorrer mediante mais estimulações (ÜK: 245). O caráter *blasé* aparece, assim, como causa e consequência da necessidade moderna por impressões variadas e contrárias: *anestesia* e *hiperestesia* reforçam-se mutuamente, numa relação de causalidade circular. Os mesmos fatores que fazem da cultura moderna o lugar do domínio do entendimento também promovem, em seu interior, a predominância da excitação.

Nessa oscilação entre os dois extremos da anestesia e da hiperestesia, da “fobia do contato” (SA: 211) e da “carência de agitação”, reside aquilo que Simmel, em sintonia com a psicologia de sua época, chamou de *neurastenia* (SA: 214). Formulada pelo neurologista norte-americano George Miller Beard, em 1869, como um tipo de exaustão nervosa característica da civilização moderna, cujos excessos demandariam dos indivíduos gastos elevados de seu “estoque limitado de força nervosa” (Beard, 1881: 10),⁴⁴ a neurastenia se popularizou na Europa como diagnóstico a partir da década de 1880. De Janet a Charcot, de Freud a Ribot, ela se disseminou nos textos científicos, na grande imprensa e entre artistas e escritores.⁴⁵ Embora houvesse quem a atribuísse a causas hereditárias, a neurastenia atraía sobretudo por conta da ideia de que o sofrimento nervoso podia ser referido aos choques extremos da vida moderna. Tendo suas causas no “trabalho cerebral

⁴⁴ Cf. também Beard, 1869; 1880.

⁴⁵ Cf. Rabinbach, 1990; Ehrenberg, 1998; Zeldin, 1981.

excessivo, na exaustão intelectual e especialmente moral, na preocupação permanente com a luta pela existência” (Féré, 1898: 81), ela seria “uma doença da civilização, cuja intensidade aumentou como resultado do progresso do último século” e que “avança à medida que a humanidade se torna mais sedentária, mais ativa intelectualmente” (Potel, 1886: 986).

Ainda que as linhas gerais desse diagnóstico fossem compartilhadas na época por diversos autores (o que foi certamente favorecido pelo amplo espectro de sintomas que lhe foram associados), Simmel foi muito provavelmente, dentre eles, o que buscou inscrever essa patologia de modo mais consequente no próprio cerne da vida moderna, ao associá-la a alguns de seus fenômenos mais típicos. Se é verdade que, em seu estudo sobre *O suicídio*, publicado oito anos após a primeira descrição simmeliana do caráter *blasé*, Emile Durkheim também faz menção ao “neuropata” – para quem “toda impressão é uma causa de mal-estar, todo movimento é um cansaço” e cujos “nervos, à flor da pele, são abalados ao menor contato” (Durkheim, 1967: 34) –, trata-se, porém, de uma passagem subordinada ao projeto maior de delimitar sociologicamente o suicídio, sem a centralidade que possuem na obra de Simmel as figuras do caráter *blasé* e do indivíduo superexcitado, em seus nexos com condições gerais como a economia monetária e a intensificação da vida nervosa. Nos escritos do filósofo e sociólogo alemão, os sintomas da neurastenia extravasam os limites da patologia individual para serem vistos como determinações fundamentais do modo de vida moderno, identificáveis não apenas em sujeitos singulares, mas também no julgamento frio das obras de arte (assim como na excitação provocada pela heterogeneidade das exposições), no intelectualismo e na objetividade das relações na cidade grande (assim como na quantidade e na velocidade de estímulos que constituem seu caráter agitado) e na oscilação, interna aos movimentos artísticos, entre proximidade e afastamento (cf. *SA*). A neurastenia constitui, em suma, uma expressão na qual são sintetizadas algumas das principais tendências da modernidade *fin-de-siècle*, tais como Simmel as retratou em ensaios sobre fenômenos peculiares de seu tempo: as exposições de arte, as casas de diversão, as viagens aos Alpes, as exposições mundiais e a Exposição industrial de Berlim.

O caráter excitado da vida moderna e o esgotamento dos nervos são, assim, também temas de “*Infélizes possidentes!*”, publicado em 1893 no jornal *Die Zukunft* sob o pseudônimo de Paul Liesegang. Sua análise se refere inicialmente às casas de diversões berlinenses, como o Teatro Apollo, inaugurado em 1892 no mesmo local onde, desde a década de 1870, haviam funcionado teatros de variedades de perfil semelhante. Outro estabelecimento referido no ensaio localizava-se em Viena: aberto ao público em 1872 com a peça *Demetrius*, de Schiller, o Teatro da Cidade de Viena foi destruído num incêndio, em 1884, e então transformado numa casa de bailes, concertos e

espetáculos de variedades, o Teatro Ronacher. O ponto de partida de Simmel neste ensaio é novamente a constatação de uma mudança de fundo na sensibilidade estética: em estabelecimentos como o Apollo e o Ronacher, a arte séria e silenciosa, que exige do receptor esforço para ser fruída, cede lugar a “prazeres que assediam os nervos”, oferecem “brilho para os olhos” e podem ser vividos de maneira passiva e confortável. São aí promovidos prazeres da superfície, que abdicam da produção de um sentido profundo para se dirigirem imediatamente aos sentidos. A época moderna revela-se aqui mais uma vez como o produto de um desenvolvimento histórico paradoxal, responsável por elevar o ser humano da sensibilidade à razão e, ao mesmo tempo, por reconduzi-lo à sensibilidade, à busca contínua pelo “atijamento dos sentidos e a embriaguez dos nervos” (*IP*: 293). Tal como na análise sobre as exposições de arte, a modernidade surge marcada pela convivência, a partir dos mesmos fundamentos, da racionalidade mais fria e das mais intensas e imediatas excitações da vida sensível.

Reencontramos, portanto, a mesma dualidade dinâmica característica da condição psicossocial que Simmel condensou sob o nome de neurastenia. Aqui, ela surge a princípio numa imagem bíblica: por trás de todo o esplendor ostentado na superfície das casas de diversões, haveria o prenúncio de uma desgraça iminente – tal como, no Antigo Testamento, anunciaram as misteriosas palavras escritas na parede do palácio do rei Baltazar: *Menê, Menê, Teqel, Parsin*. O segredo da “ofuscante embriaguez” de tais estabelecimentos está em seu aparente oposto, na “sriedade terrível” que a antecede – embora, de maneira circular, esta também possa resultar daquela. Como no caso do bêbado que afoga as mágoas na garrafa de aguardente, a origem da superficialidade, da “vertigem dos sentidos” e da “pompa oca” dos divertimentos modernos está na desgraça e na infelicidade, na miséria e no tormento que vivem seus frequentadores fora dali. E isso que impele “a alma do povo a essa inebriação, levando-a à evasão nas camadas mais altas da vida anímica, porque nas mais profundas reina o horror” – devendo constituir, portanto, o verdadeiro alvo da crítica (*IP*: 294).

Está em questão, mais uma vez, a relação entre sensibilidade estética e realidade social. O entendimento desse nexu por meio da oposição entre a sriedade da vida e o caráter alegre da arte, se algum dia pôde ser considerado válido, para Simmel não é mais. Por um lado, porque a vida se tornou assustadora, trágica: a sriedade do trabalho moderno não é calma, mas terrível. Em vista da progressiva diferenciação interna que caracteriza a época moderna, para a qual a expansão da economia monetária contribui de maneira decisiva, “o desenvolvimento crescente intensifica as oposições por toda parte, desagregando de maneira hostil o que o estado germinal prendia numa unidade”. As pressões da concorrência impulsionam a dinâmica febril do trabalho cotidiano e levam

o indivíduo à exaustão ao fazê-lo viver entre “a paixão de ganhar tudo e o temor de perder tudo”. A agitação da vida moderna tensiona assim os nervos até o limite, alterando de modo fundamental a relação com o tempo: “não cedemos apenas a energia de que dispomos, mas vivemos, por assim dizer, de adiantamentos, gastamos com a exigência do instante aquilo que deveria bastar até o futuro; daí as milhares de bancarrotas em energia” (*IP*: 295).

O caráter agitado do trabalho moderno é paradoxalmente compensado por mais excitação. Pois é justamente como uma consequência desse estado de coisas, “seu reverso inevitável”, que o âmbito do lazer se tornou “sarcástico, orgiástico, ébrio”. A vida moderna, como anteviu Wagner, não é o lugar para a concepção e a apreciação de uma arte profunda e significativa. Se a vida marcada pela seriedade calma e plena permite a constituição desse tipo de experiência estética, à excitada vida moderna não pode ser oferecido como descanso senão aquilo cuja assimilação não demanda esforço algum, pois “os nervos, esgotados pela preocupação e correria do dia, não reagem mais aos estímulos, salvo àqueles que, por assim dizer, são imediatamente fisiológicos, aqueles aos quais o próprio organismo responde quando todas as mais finas suscetibilidades estão embotadas: os estímulos da luz e do brilho colorido, a música leve, finalmente, e sobretudo, a incitação dos desejos sexuais” (*IP*: 295). Assim, as “forças anímicas nobres” que poderiam ser reservadas aos prazeres são eliminadas pela urgência do tempo, só restando aos indivíduos se divertir de acordo com o princípio da economia de energia: quanto mais eles são tomados pela terrível seriedade da vida no trabalho, quanto mais violentamente são abalados pelas influências do dia, tanto mais ganham força satisfações que se estabelecem como mera diversão, numa dominação do fútil e do comum que afeta indistintamente a todos, proprietários e não proprietários.

Linhas complementares de análise apresentam-se no texto “Exposição industrial de Berlim”, correspondente alemão das exposições mundiais, publicado em 1896 no jornal vienense *Die Zeit*. As primeiras exposições do gênero aconteceram em Berlim na primeira metade do século XIX, com o objetivo de divulgar novidades tecnológicas e contribuir para a afirmação da cidade como centro econômico e industrial no contexto europeu. Apesar disso, a Alemanha nunca abrigou uma exposição mundial como as de Londres ou de Paris, onde foi inaugurada, em 1889, a Torre Eiffel. A exposição à qual a análise de Simmel se refere foi a mais ambiciosa de sua época e aconteceu em 1896 no Treptower Park, em Berlim: com cerca de 4 mil expositores, ela estava voltada à indústria têxtil, à fotografia, ao esporte, à pesca, às artes gráficas e às construções em metal, e incluía, além disso, teatros, restaurantes e um circo.

Nesse ensaio, tanto a Exposição industrial de Berlim como as exposições mundiais são encaradas como casos particulares de um tipo sociológico mais abrangente: aquele segundo o qual

certas associações ou formas de socialização, estabelecidas a princípio com base em finalidades práticas específicas, abandonam estas últimas e passam a se manter somente com base nas distrações e nos prazeres intrínsecos à própria socialização. A esse tipo Simmel deu o nome, muito anos depois, de *sociabilidade* (cf. *Gesell; GfS*). É peculiar à história que conduz das feiras anuais até as exposições mundiais, no entanto, o fato de tal depuração com respeito aos motivos e interesses práticos iniciais ter resultado numa configuração similar àquela das exposições de arte, também analisadas pelo autor. Nas exposições mundiais, esse tipo de desenvolvimento sociológico se apresenta como a oferta de uma grande quantidade de estímulos heterogêneos, dispostos uns ao lado dos outros – em meio aos quais somente o denominador comum da distração, “a ideia de que é preciso se divertir” (*BGA*: 33), reiterada a cada atração exposta, pode surgir como fator de unidade.

Uma das consequências dessa configuração é que, também nas exposições mundiais – como já havia sido o caso nas exposições de arte –, a posição de cada objeto exibido se apresenta de maneira análoga à dos indivíduos no interior da sociedade: por um lado, a interação e a vizinhança entre os elementos resulta no rebaixamento e nivelamento de uns em relação aos outros (cada um é, nesse caso, mera parte de um todo); por outro, o mesmo arranjo conduz à intensificação mais acentuada de suas individualidades (na medida em que cada um pretende ser, ele próprio, um todo). No entanto, ao passo que na sociedade tais relações são reguladas sobretudo eticamente, nas exposições elas são aproveitadas segundo um ponto de vista estético. Nelas, verifica-se uma exacerbação do que Simmel chama de “qualidade-vitrine” das coisas, um aumento de seu “*superadditum* estético” (*BGA*: 37): impulsionada pela concorrência entre os produtores de mercadorias, a qualidade-vitrine das coisas remete à tentativa de provocar o interesse dos consumidores não apenas mediante a funcionalidade dos objetos, mas também pelo encanto externo e mesmo pela maneira em que eles são dispostos – tal como acontece, no caso específico das exposições, por meio da constituição de uma unidade a partir de combinação de elementos heterogêneos.

De maneira similar a outros fenômenos da vida moderna analisados por Simmel, a grande quantidade de estímulos que caracteriza tais exposições pode ser sentida por aquele que as frequenta como uma *violência* infligida à sua sensibilidade, que se vê assim aturdida pela abundância e a vivacidade de impressões velozes. Um dos possíveis resultados dessa situação é certa predominância da superficialidade, na medida em que, como resultado de tal violência, os sujeitos passam a reagir à dispersão de estímulos somente com as camadas mais superficiais da atividade psíquica, numa espécie de “paralisia da capacidade de percepção, uma verdadeira hipnose em que cada impressão isolada resvala somente as camadas mais altas da consciência” (*BGA*: 33). Trata-se

de consequências psicológicas muito similares às aquelas apresentadas nos estudos do autor sobre as grandes cidades ou as exposições de arte. Aqui, porém, o abandono às camadas mais altas da consciência não se dá no registro de uma atividade mais intensa do entendimento. Se o intelectualismo da vida moderna constitui em grande parte uma reação de defesa ao excesso de estímulos nervosos, as sensações vividas nos divertimentos modernos aparecem, por sua vez, justamente como a consequência de um abandono a essa superestimulação, que não encontra mais defesa e conduz, assim, a uma relação hipnótica com as impressões que se seguem.

Precisamente sua capacidade de aturdir e violentar a percepção pode, todavia, explicar o interesse suscitado por tais exposições. Pois é próprio da vida moderna, em sua oscilação entre anestesia e hiperestesia, que ela provoque em seus membros a necessidade de vivências fortes o suficiente para afetar seus nervos superestimulados e extenuados. Daí “a abundância e o colorido de impressões ligeiras” que, como Simmel enfatiza, caracterizam algumas das principais fontes de lazer buscadas pelos homens modernos. A razão disso se encontra num dado estrutural já tematizado por Simmel no caso das exposições de arte: a concomitância, na sociedade moderna submetida à divisão do trabalho, de uma especialização cada vez maior das atividades em estreitas áreas específicas, por um lado, e de uma “crescente concentração de impressões heterogêneas e a alternância sempre mais veloz e colorida de excitações” no que se refere à fruição, por outro. A monotonia e uniformidade da produção corresponde uma variedade abrangente no âmbito da recepção, que serve de complemento e compensação à primeira. As forças às quais a diferenciação do trabalho moderno não concede um desdobramento completo buscam se satisfazer “na pluralidade, nos diferentes estímulos, nas contraposições condensadas no receber e no fruir” (*BGA*: 34). É a essa necessidade que respondem as grandes exposições, com sua reunião numa unidade exterior de uma ampla abundância de impressões heterogêneas, e que a Exposição de Berlim intensifica ao promover a reunião dos mais variados produtos de uma única cidade.

Finalmente, é com uma perspectiva semelhante que Simmel aborda outro fenômeno decorrente das mudanças por que passava a modernidade capitalista no final do século XIX: a conversão das viagens aos Alpes suíços, facilitadas pela construção de novas vias ferroviárias, de uma prática de alpinistas individuais num “grande empreendimento” de desfrute da natureza. Simmel defende que, a despeito dos benefícios socializadores desse processo, as viagens alpinas perderam com isso parte importante do valor que possuíam para a educação dos indivíduos. Como as exposições de arte, as casas de diversão e as exposições mundiais, também os Alpes foram então constituídos como o lugar de uma experiência ao mesmo tempo cômoda e visualmente impactante, confortável e excitante, “multicolorida e, por isso mesmo, tão incolor em seu efeito total” –

suscitando uma ambiência mediana capaz de, tal como o dinheiro, rebaixar os valores mais elevados ao nível dos mais baixos. De maneira similar às excitações proporcionadas pelos outros lazeres modernos analisados por Simmel, todo o tensionamento e a dilatação da percepção ocasionados pela visão dos Alpes, toda a intensidade emocional suscitada por seu “amálgama de força sombria e graça reluzente” desaparecem sem produzir ganhos pedagógicos equivalentes ao impacto emocional dessas experiências. O resultado é uma experiência superficial, uma “embriaguez que atíça os nervos com vibrações muito mais vívidas do que sua força normal pode aguentar” (*Alp*: 92).

Assim como aqueles outros prazeres sensíveis, as intensidades e elevações provocadas pelos Alpes atendem a necessidades engendradas pela existência moderna quanto mais “inquieta, incerta, rica em oposições” esta se torna. A principal questão do texto é, no entanto, de outra ordem. Trata-se aqui de problematizar quais são os ganhos em cultura ou, dito de outro modo, o valor proporcionado pelos Alpes para a educação ou formação (*Bildung*) dos indivíduos – uma questão que, sob a influência de Moritz Lazarus, seu antigo professor na Universidade de Berlim, Simmel considerava então sob a perspectiva da *Völkerpsychologie*, a psicologia dos povos. As viagens aos Alpes apareciam, na época, como um elemento significativo na experiência de certas camadas da população europeia, em especial as mais abastadas, que acreditavam ali “cultivar sua profundidade e sua espiritualidade”. Decisivo para seu significado era o fato de se considerar haver nelas “um momento em certa medida moral, uma gratificação espiritual” que situaria suas satisfações muito além da categoria dos gozos egoístas: a colocação da própria vida à prova na altura dos Alpes, assim como a sua superação, constituiria em si algo eticamente meritório, “como um triunfo do espírito sobre a resistência da matéria, como o resultado de forças éticas: da coragem, da força de vontade, da mobilização de todas as capacidades para um objetivo ideal” (*Alp*: 93).

E, no entanto, diz Simmel, não é o que efetivamente se obtinha; o valor das viagens aos Alpes para a educação dos indivíduos era muito pequeno. Não apenas porque a satisfação que resultava “desses tensionamentos de todas as forças vitais, do jogo com o perigo, da emoção por meio da imagem sublime” era temporária, desaparecendo sem se transformar em valor para a *Bildung* individual, mas também porque ela é, ao contrário do que se pretende, fundamentalmente egoísta. Daí as semelhanças entre a experiência do alpinista e a do viciado em jogos. Embora ambos coloquem suas existências em jogo visando com isso uma “intensificação do sentimento vital”, eles o fazem em nome de excitações e satisfações puramente subjetivas, de gozos momentâneos nos quais se aposta, segundo Simmel, “um montante que, eticamente, deveria ser arriscado apenas em nome dos mais altos valores objetivos e não em nome de alegrias pessoais imediatas” (*Alp*: 94).

E, de todo modo, significativo que em tais observações sobre as viagens aos Alpes,

diferentemente de outras análises simmelianas publicadas no mesmo período, o problema seja colocado explicitamente em termos dos ganhos em *cultura* ou do valor *formador* (*Bildungswert*) dessa experiência. Antecipa-se aqui, com isso, uma perspectiva a respeito da vida moderna que conduziria Simmel anos mais tarde ao desenvolvimento de uma filosofia da cultura que, centrada na noção de cultivo e na esteira da tradição alemã da *Bildung*, buscou fornecer as coordenadas fundamentais para a avaliação da cultura moderna em suas tendências mais marcantes.

4. A cultura do dinheiro: paradoxos do cultivo na vida moderna

Esse modo de compreender as ações teleológicas e suas transformações não será abandonado por Simmel, mantendo um lugar importante nas análises realizadas pelo autor até seus últimos escritos. No entanto, já na *Filosofia do dinheiro* se mostra em gestação um segundo modelo de análise e crítica da modernidade, fundado numa antropologia em que outra concepção de cultura, em continuidade com a tradição alemã da *Bildung*, assumirá o primeiro plano (*PdG*: 591 ss). Se nos escritos da década de 1890 e mesmo na *Filosofia do dinheiro* as patologias da modernidade eram compreendidas em larga medida no quadro de uma teleologia da ação, isso é modificado nos escritos nos quais Simmel formula de maneira mais sistemática sua filosofia da cultura (especialmente a partir de “Da essência da cultura”, publicado em 1908): aqui, a perspectiva teleológica não é renunciada, mas passa a ser inserida num conceito de cultura que deixa de ser puramente teleológico. A cultura não é mais compreendida meramente como, por um lado, o conjunto das séries causais (e os fatos a partir dos quais eles são desenvolvidos) e, por outro, das séries de meios para a ação (junto com os fins últimos que a guiam), mas passa a conter um fundo normativo explícito: nomeadamente, a ideia de *cultivo*.

Nesse novo contexto, o conceito simmeliano de cultura é construído em diversas camadas. O ponto de partida para a construção desse conceito é a contraposição entre natureza e cultura. Dado o caráter relacional dos conceitos e dos complexos por eles formados, as categorias de natureza e de cultura adquirem sentidos específicos na medida em que são contrapostas uma à outra. Assim, a partir do momento em que se abandona uma noção totalizante de natureza e se a opõe à categoria de cultura, passam a poder ser distinguidos dois tipos de desenvolvimento: um natural, que consiste no “desdobramento puramente causal das forças de antemão inerentes ao ser” (*WaK*: 366), o qual avança entretanto apenas até certo ponto, e um cultural, que entra em cena no momento em que processos teleológicos intervêm e conduzem as forças naturais “a um nível que, até então, era em princípio recusado às suas possibilidades de desenvolvimento” (*WaK*: 365). Nesse primeiro nível, o conceito de cultura permanece idêntico à atividade teleológica, enquanto “aproveitamento das ocorrências naturais por meio do intelecto e da vontade” (*WaK*: 365). A intenção de Simmel com a formulação de um novo conceito de cultura é, no entanto, justamente ultrapassar esse âmbito restrito de compreensão que balizara suas considerações anteriores sobre o dinheiro e a época moderna. A transição entre as duas concepções de cultura é efetuada pela introdução da categoria de “cultivo”. Compartilhando com a noção de teleologia a ideia de uma distinção entre um estado

natural anterior e um estado posterior às intervenções culturais, o cultivo inclui, além disso, a ideia de que as transformações ocorridas no sujeito por força de ações teleológicas se apresentam, antes da intervenção destas, como algo *latente* na estrutura do sujeito. O cultivo consiste na modificação do indivíduo em função de ações baseadas na vontade e no intelecto, mas de maneira tal que o conduza “à consumação para ele determinada e disposta na tendência autêntica e radical de sua essência” (*WdK*: 365-6).

Para Simmel, portanto, nem toda ação teleológica é um elemento da cultura: embora todo comportamento destinado a nos cultivar se vincule à forma de *fim* e *meio*, nem toda conduta desse tipo conduz a um *cultivo*, isto é: o desenvolvimento do ser humano de acordo com possibilidades e energias latentes, inscritas nele mesmo, mas que não podem ser consumadas pelo indivíduo em seu estado natural. Essa é, segundo Simmel, uma condição específica do ser humano. Só ele exige e comporta alguma espécie de cultivo como parte de sua completude. A consumação (*Vollendung*) do ser humano, à diferença de outros organismos, “se encontra no próprio sentido da [sua] existência” (*WdK*: 367) e está inscrita em seu estado natural como algo premente, como que nela esboçada com linhas invisíveis.

Mas o cultivo não pode se dar no indivíduo por si e para si. É necessária a participação de um elemento externo: “o estado de cultivo é um estado da alma, mas um estado que se alcança pela via do aproveitamento de objetos formados segundo *fins*” (*WdK*: 368) – o que não deve ser compreendido em sentido estritamente material; também as formas de conduta, por exemplo, se incluem nessa categoria. A consumação não é um processo puramente imanente ao sujeito, mas realiza-se “num *entrelaçamento teleológico* entre sujeito e objeto” (*WdK*: 368 [grifo A.B.]).

Com a categoria do cultivo, elemento nuclear de seu conceito de cultura, Simmel formula um componente capaz de fornecer uma orientação para a avaliação ou mesmo crítica dos desenvolvimentos da cultura na época moderna. A categoria do cultivo é constituída pela ideia de que uma mudança ocorrida no sujeito está antes “de algum modo latente *em suas relações estruturais ou forças motrizes naturais*” (*WdK*: 365), ainda que tais forças latentes não sejam por si mesmas suficientes para realizar tal mudança, mas necessitem, para tanto, da contribuição de elementos externos ao sujeito. A contribuição específica da ideia de cultivo para o conceito de cultura é indicada por meio de uma analogia com duas maneiras de transformar os elementos de uma árvore: de um lado, a fabricação de um mastro a partir do tronco; de outro, o exemplo da pereira que em seu estado silvestre produz frutos ácidos e fibrosos, mas, após a intervenção cultivadora da vontade e do intelecto humanos, passa a fornecer peras comestíveis. No primeiro caso, o elemento natural é modificado com base em critérios que são extrínsecos a ele, na medida em que lhe são acrescentadas formas que não residem “na tendência peculiar de sua essência” (*WdK*: 366), de acordo com “um

sistema de fins estranho às suas predisposições próprias” (*WdK*: 366); já no segundo caso o trabalho do jardineiro “apenas desenvolve as possibilidades que dormitam na predisposição orgânica de sua forma natural, levando-a ao desdobramento mais perfeito de sua própria natureza” (*WdK*: 366).

Transposta para os seres humanos, essa dualidade permite distinguir no universo dos processos teleológicos, de um lado, aqueles conduzidos de acordo com potenciais internos dos sujeitos – “desenvolvimento na direção de um núcleo originário interno, consumação dessa essência, por assim dizer, segundo a norma de seu próprio sentido e das mais profundas direções de seus impulsos” (*WdK*: 366) –, e de outro, processos que, embora também levem ao desenvolvimento de um ser para além dos níveis atingíveis por suas forças meramente naturais, somente o fazem segundo critérios e mediante formas extrínsecas a suas potencialidades inerentes. Para que ocorra o cultivo, de qualquer modo, a mudança em questão deve conduzir o sujeito e suas “forças motrizes naturais” “à consumação para ele determinada e disposta na tendência autêntica e radical de sua essência” (*WdK*: 365-6). Torna-se possível distinguir, a partir de então, ao menos e princípio, dois tipos de modificações nos sujeitos: de um lado, aquelas ocorridas em continuidade com as “relações estruturais ou forças motrizes naturais” (*WdK*: 365) de cada um desses sujeitos, desenvolvendo “as possibilidades que dormitam na predisposição orgânica de sua forma natural, levando-a ao desdobramento mais perfeito de sua própria natureza” (*WdK*: 366); de outro, mudanças nas quais “trata-se sem dúvida de um trabalho da cultura, mas não de ‘cultivo’” (*WdK*: 366), na medida em que “a forma que lhe foi dada” por uma dada ocorrência ou atividade teleológica “não reside na tendência peculiar de sua essência” (*WdK*: 366).

A centralidade do cultivo para compreensão e avaliação dos desenvolvimentos culturais justifica-se, segundo Simmel, pelo caráter necessariamente incompleto da natureza humana. O ser humano “é o único ser que conhecemos no qual há, de antemão, a exigência de uma consumação” (*WdK*: 366), isto é, um ser que necessita ser completado para se tornar o que é. As possibilidades de desenvolvimento contidas em sua natureza não são, ao contrário do que ocorre em outros elementos naturais (como a pera), meras possibilidades (“simples condição de forças de tensão em repouso” [*WdK*: 366]) que podem ou não ocorrer, nem meros acréscimos à sua condição produzidos por um observador externo, mas sim *potencialidades* simultaneamente *inscritas no sujeito e externas a ele* no que se refere a sua realização. Simmel as concebe, neste momento, como possibilidades que “já têm, por assim dizer, uma linguagem” (*WdK*: 366); mais do que latentes, elas são também pré-inscritas, *prementes*: “aquilo em que a alma pode de algum modo se desenvolver já se encontra em seu respectivo estado como algo premente, como que nela inscrito com linhas invisíveis, é, pois, uma orientação positiva” (*WdK*: 366).

Essa distinção do lado do sujeito resulta, por sua vez, em uma dualidade também do lado

dos objetos, que, embora sempre necessários para a realização da cultura, adquirem significados e valores diferentes conforme os casos nos quais conduzem a um cultivo do sujeito e aqueles em que isso não ocorre. Não é possível definir, entretanto, um parâmetro universal para o cultivo: as constituições dos sujeitos singulares estabelecem, a cada momento, possibilidades e impossibilidades de desenvolvimento que são sempre particulares, irreduzíveis a medidas externas e objetivas. Daí a necessidade de distinguir dois tipos de significado ou valor dos objetos: um cultural, segundo a contribuição de determinado produto para o desenvolvimento da *totalidade* interna do indivíduo (a soma dos indivíduos), e outro objetivo, de acordo com a perspectiva das séries em que os bens culturais se inserem objetivamente (arte, ciência, ética, economia, etc.). O objetivo da distinção é indicar como, “em seu próprio solo”, considerados do ponto de vista de seu valor “objetivo” específico, “todos esses valores resistem à acomodação na série da cultura” (*WdK*: 369): “a obra de arte pergunta apenas por sua consumação segundo a medida de exigências puramente artísticas, a pesquisa científica segundo a correção de seus resultados, o produto econômico segundo sua fabricação mais conveniente e sua valorização mais lucrativa” (*WdK*: 369). Desenvolvimento cultural objetivo e desenvolvimento cultural subjetivo não necessariamente coincidem. Objetivamente falando, “conformações internas e externas são conduzidas para além da medida de seu desenvolvimento ‘natural’, em direção a um desenvolvimento teleológico, ganhando desse modo a possibilidade de funcionarem como valores culturais” (*WdK*: 369). Nesse estado, “em sua objetividade autônoma” (*WdK*: 369), *ainda não* constituem porém valores culturais do ponto de vista do desenvolvimento subjetivo, na medida em que estão “submetidos a ideais e normas derivados apenas de seu conteúdo objetivo, e não das exigências daquele ponto uno, central, da personalidade” (*WdK*: 369).

Para Simmel, portanto, a mera constituição desses domínios objetivos autônomos não significa a constituição de valores culturais – o que só ocorre quando os objetos formados no interior desses domínios são incorporados pelos sujeitos de modo a desenvolver seus potenciais latentes. O “nível que alcançam sob o pressuposto do ponto central da personalidade não coincide, portanto, de modo algum, com o nível colocado por aquelas exigências dos interesses específicos, relativos apenas a um aspecto objetivamente determinado de nossa essência” (*WdK*: 369). Mesmo quando servem bem a nossos propósitos, ainda que “possam servir a nossos fins particulares de maneira primorosa” (*WdK*: 369), “seu proveito para nossa existência como um todo, para a fonte de nosso eu em sua luta por desenvolvimento, só pode ser em geral muito reduzido” (*WdK*: 369) – assim como, inversamente, “podem ser objetiva e tecnicamente, do ponto de vista de uma província específica do ser, imperfeitos e pouco significativos, e contudo proporcionar justo aquilo de que tanto carece nosso ser para a harmonia de suas partes integrantes, para a sua secreta unidade, situada além de todas as

suas necessidades e forças específicas” (*WdK*: 369).

Este último ponto é importante: a unidade da personalidade (“a harmonia das partes integrantes” do nosso ser [*WdK*: 369]), que fornece as coordenadas para a realização do cultivo, é “secreta”, ela se situa *além* de todas as “necessidades e forças específicas” desse ser (*WdK*: 369). Isso explica porque, do ponto de vista do conceito simmeliano de cultura, “ainda não somos cultivados pelo fato de podermos ou sabermos isto ou aquilo” (*WdK*: 370). A cultura só ocorre como “desenvolvimento da *totalidade* interna” (*WdK*: 370). Daí que a especialização moderna não resulte necessariamente em um maior cultivo dos indivíduos, muito pelo contrário: “a especialização ainda não é cultura, mesmo aprimorando seus conteúdos objetivos num grau tão elevado” (*WdK*: 370).

Tal conceito normativamente orientado de cultura permite pensar as análises simmelianas sobre as patologias da cultura moderna numa chave diferente daquela apresentada em seus primeiros textos sobre o dinheiro. Com a oposição entre, de um lado, um desenvolvimento “na direção de um núcleo originário interno” (*WdK*: 366), consumação da essência de um ser segundo a norma de seu próprio sentido e das mais profundas direções de seus impulsos, e, de outro lado, um desenvolvimento por meio de uma forma que “lhe é acrescentada por um sistema de fins estranho às suas predisposições próprias, puramente a partir de fora” (*WdK*: 366), Simmel estabelece um critério a partir do qual passa a ser possível designar, em termos normativos, um determinado processo teleológico como produtor de cultivo ou não. Em “Para uma psicologia do dinheiro” e nos primeiros capítulos de *Filosofia do dinheiro*, também era possível diferenciar normativamente as ações e processos no interior da cultura, mas apenas por meio de categorias ainda teleológicas (ou vinculadas ao desejo) – em especial, por meio da representação de um processo no qual um “fim último razoável” (ou um “desejo racional”) seria obtido sem a interrupção do processo teleológico em suas etapas intermediárias, ou seja, sem a inversão de meios em fins. Mas, no novo contexto de uma filosofia da cultura fundada no cultivo, aquilo que Simmel via como um desvio ou interrupção da teleologia – compreensível de um ponto de vista teleológico – passa a ser concebido como a condução da ação a partir “um sistema de fins estranho às suas predisposições próprias” (*WdK*: 366) e, portanto, como uma ação não cultivadora. A teleologia é, com isso, inserida no interior de um conceito de cultura fundado na noção de cultivo e passa a ter um papel subordinado: a ação teleológica surge como um passo necessário para a realização do cultivo, o qual no entanto aparece como fundante e anterior. A teleologia se mantém como componente do processo cultural, mas o cultivo assume a posição de critério definidor da cultura. As patologias ou autocontradições da cultura passam então a poder ser compreendidas como patologias do cultivo.

Nesse sentido, o universo das ações teleológicas, antes visto como um único conjunto de

desenvolvimentos culturais, é agora subdividido em dois: de um lado, estão os processos teleológicos que atuam *em continuidade* com as potencialidades de cada sujeito; de outro, aqueles que, embora levados a cabo pelos sujeitos, não contribuem para o desenvolvimento de seus potenciais inerentes, sendo-lhes acrescidos como algo que atende a necessidades externas. Desse ponto de vista, existem, por assim dizer, duas lógicas culturais diversas: uma que diz respeito ao desenvolvimento (“cultural” apenas em sentido restrito) dos setores objetivos da cultura, que, apoiados na crescente divisão do trabalho, constituem domínios especializados e com lógicas qualitativamente próprias; e outra concernindo o desenvolvimento (“cultural” em sentido forte) dos indivíduos, isto é, de suas totalidades internas. Desse modo, por exemplo, as “interrupções” da cadeia teleológica que se traduzem em manias – de possuir dinheiro, de gastar dinheiro, de acumular bens –, assim como as consequências psicológicas que Simmel extrai de sua análise sobre o significado do dinheiro na vida moderna – a pressa, a busca contínua e nunca satisfeita de gozos –, podem ser agora compreendidas como condutas pautadas por um desejo de acumulação cuja lógica é, na verdade, a da subordinação ao desenvolvimento cultural objetivo e que, exatamente por isso, não atendem às demandas do cultivo individual. O aperfeiçoamento das coisas aparece então como possivelmente distinto do aperfeiçoamento (cultivo) dos indivíduos.

O conceito simmeliano de cultura é formulado com uma predominância, uma ênfase concedida ao sujeito, ao cultivo individual. A medida da cultura subjetiva “é a medida da participação do processo vital anímico naqueles bens ou perfeições objetivos”; a cultura subjetiva – o cultivo – é “o fim último dominante” (*WdK*: 372). O objetivo desse conceito é, porém, conceber as deficiências da cultura subjetiva – percebidas pelos próprios sujeitos – em termos de um processo social mais abrangente. Trata-se, assim, de conectar desenvolvimento individual e desenvolvimento social, e perceber a medida em que os fracassos (mas também os sucessos) do primeiro são dependentes do segundo. Além disso, não é apenas a cultura subjetiva que encontra no desenvolvimento objetivo a explicação para seus sucessos ou falhas, seu cultivo ou não cultivo, mas é também a cultura objetiva que encontra na cultura subjetiva a medida de seu sucesso ou insucesso. A cultura subjetiva “é a única que porta o valor definitivo” (*ZuK*: 83) da cultura objetiva.

Embora ambas estejam inevitavelmente intrincadas – na medida em que não pode haver cultura subjetiva sem o desvio pela cultura objetiva, nem cultura objetiva sem as atividades de um sujeito –, passa então a ser possível conceber um processo pelo qual a cultura objetiva ganha “uma autonomia relativamente considerável, ainda que incompleta” (*WdK*: 372). São essas distinções que permitem conceber o fenômeno de uma “hipertrofia” (*GG*: 130) da cultura objetiva em relação à subjetiva: ainda que uma não exista sem a outra, a “cultura das coisas” pode ganhar uma autonomia considerável em relação à “cultura das pessoas” na medida em que o desenvolvimento

cultural leva à formação de um universo de objetos cada vez mais numerosos, diversos e elaborados que, no entanto, só são aproveitados pelos sujeitos para seu próprio cultivo de modo muito imperfeito, dados os limites das capacidades individuais de apropriação e seu ritmo mais lento de desenvolvimento. Assim, quanto mais a cultura se desenvolve e é submetida à divisão do trabalho, tanto mais seus produtos “se aglutinam num reino que, por assim dizer, subsiste por si mesmo” (*WdK*: 372), tanto mais o domínio da objetividade cultural “prolifera como num destino irrefreável e indiferente a nós” e “vive uma vida para si, desenvolvida de modo puramente objetivo” (*ZuK*: 81), a qual, em sua maior parte, os indivíduos não conseguem absorver, nem mesmo entender.

Essa autonomia relativa se expressa na concepção (em termos teóricos tanto quanto práticos) de “objetos ‘cultivados’”, isto é, objetos cujo significado *cultivador* “só é aproveitado de modo imperfeito pelos sujeitos” (*WdK*: 372) – numa *inversão* do processo da cultura em termos de cultivo, no qual a cultura objetiva está subordinada à cultura subjetiva. Por sua vez, a autonomia da cultura objetiva em relação à subjetiva significa também um *predomínio* da primeira sobre a segunda: não é o desenvolvimento dos objetos culturais que serve ao desenvolvimento dos sujeitos culturais, mas são os sujeitos que estão atrelados e se subordinam ao desdobramento da objetividade social. Isso se dá sobretudo na modernidade: “Precisamente em épocas muito desenvolvidas e de maior divisão do trabalho, as conquistas da cultura se desenvolvem e se aglutinam num reino que, por assim dizer, subsiste por si mesmo; as coisas tornam-se mais consumadas, mais espirituais, como que seguindo de modo cada vez mais obediente uma lógica da finalidade internamente objetiva” (*WdK*: 372). Autonomização da cultura objetiva significa, assim, desenvolvimento das coisas segundo sua lógica objetiva, por assim dizer interna a elas – sem que, no mesmo passo, o desenvolvimento (em termos de cultivo) dos sujeitos “ascenda em igual medida ou mesmo *possa* ascender, tendo em vista a enorme extensão daquele domínio objetivo das coisas, repartido entre incontáveis trabalhadores” (*WdK*: 372). Nesse sentido, “o desenvolvimento histórico avança no sentido de diferenciar progressivamente o desempenho cultural objetivamente criador do estado cultural total dos indivíduos” (*WdK*: 372); “embora as coisas se tornem cada vez mais cultivadas, os homens somente num grau menor estão em condições de extrair, a partir da consumação dos objetos, uma consumação da vida subjetiva” (*WdK*: 373).

As “dissonâncias da vida moderna” remontam assim ao fato de os indivíduos se verem cada vez menos “em condições de extrair, a partir da consumação dos objetos, uma consumação da vida subjetiva” (*WdK*: 373) e, nessa medida, sentirem-se estranhos e violentados pela objetividade cultural. Não se trata de uma situação que possa ser solucionada pela apropriação de mais produtos da cultura: “nenhum aumento de ciência e literatura, de bens da vida política e obras de arte, de

modos de relacionamento e boas maneiras pode remediar nossa falta. Assim como a posse de tudo isso não faz de modo algum os homens felizes, ela tampouco os torna cultivados” (*ZuK*: 82). Ao contrário, a transposição da lógica objetiva de acumulação para o âmbito dos sujeitos constitui justamente um exemplo daquela subordinação do desenvolvimento individual a “um sistema de fins estranho às suas predisposições próprias” (*WdK*: 366) que foi contraposta à figura do cultivo e está, assim, na base dos sentimentos de urgência, de inquietação (mas também de apatia), de insatisfação (mas também de saturação), que Simmel identificou na cultura moderna. O estranhamento crescente entre os sujeitos e seus produtos “chega, assim, finalmente até os aspectos íntimos da vida cotidiana” (*PdG*: 637). Essa é, para Simmel, uma condição estrutural da vida moderna, que uma educação mais voltada para o fator subjetivo da cultura (a “*educação dos indivíduos*”) poderia, contudo, apenas mitigar.

A economia lúdica do amor

O ponto de partida do ensaio simmeliano sobre a coqueteria é a definição platônica do amor: este seria, de acordo com a célebre definição do filósofo grego, um “estado intermediário entre o ter e o não ter” (*K*: 256). Simmel atribui a tal definição, contudo, um âmbito de validade mais restrito: ela diria respeito não ao amor como tal, não à “profundidade de sua essência” (*K*: 256), mas a um amor particular, a *uma* de suas “formas de manifestação” (*K*: 256). O autor indica já de início como a definição platônica não pode dar conta, por exemplo, do amor que ocorre *a despeito* de sua meta, o sentimento amoroso que *não diz respeito* ao objeto de seu amor; nos termos de Simmel, “o amor que diz: ‘Se eu amo, que te importa?’” (*K*: 256). É precisamente, no entanto, àquela forma específica de manifestação do amor, situada entre o ter e o não ter, que Simmel dedicará suas considerações neste ensaio.

Esse amor tem, porém, um estatuto *paradoxal*: ele desaparece na medida mesma em que é satisfeito. Situando-se entre o não ter e o ter, definido pelo caminho do primeiro ao segundo, ele “esgota sua essência” (*K*: 256) no movimento *em direção* à posse; isto é, no percurso, na ponte (em uma metáfora cara ao autor), e não no ponto de chegada. Embora anseie pela posse, a “essência” desse amor, aquilo que o define, não está no ter. Pois, na medida em que satisfaça seu anseio, ao ganhar posse do objeto de seu desejo, ele justamente abandona a própria condição que o define: ele não pode mais então se situar naquele “estado intermediário entre o ter e o não ter” (*K*: 256). Colocando-se do lado do ter, ele perde sua própria existência: a realização de sua meta elimina exatamente aquilo que o impelia. Pode agora ser mero gozo de seu objeto ou saciedade excessiva, enfado, mas não mais amor. Para não se extinguir, essa forma de amor tem portanto de se manter em uma posição necessariamente intermediária *e instável*. Sua essência não está em um estado ou uma situação de estabilidade, mas no *próprio movimento*; na estabilidade de um puro ter, bem como na de um puro não ter, ele deixa de existir.

E todavia, no momento mesmo em que desaparece, tal amor pode ressurgir; pois, na medida em que se estabiliza (e portanto, morre), passa novamente a *não ter* – logo, pode mais uma vez ansiar pelo ter. Exatamente por não se satisfazer, precisamente porque a satisfação de sua meta não é a *efetiva* satisfação de sua meta – na medida em que a satisfação elimina o próprio movimento que constitui essa modalidade de amor –, o sujeito desse amor precisa seguir adiante. Tal “amor intermediário”, se podemos assim chamá-lo, é o anseio do possuidor pela posse que, na medida mesma em que passa a possuir, converte no mesmo passo a aquisição em não aquisição – e, como não possuidor, deve sair novamente em busca dela. Embora almeje a posse, seu sentido não está nesta última, tampouco na mera ausência de posse, mas em ambas – e em nenhuma das duas. Ele se mantém assim “cativado em uma alternância rítmica” (*K*: 256), “em cujas cesuras residem os

momentos de satisfação” (K: 256) e, simultaneamente, os de insatisfação. O sentido desse amor está nessa “alternância rítmica” na qual ele se mantém e em relação à qual os momentos de satisfação – que ele em alguma medida almeja – constituem, paradoxalmente, seu próprio malogro.

Em vários sentidos, assim, a estrutura da coqueteria se mostra análoga à do dinheiro. Em primeiro lugar porque, na medida em que constitui a forma de manifestação de um amor que “esgota sua essência” no movimento *em direção* ao ter, ela revela uma estrutura similar à do desejo tal como definido na *Filosofia do dinheiro*. Como vimos, o desejo é constituído pela separação entre sujeito e objeto, pela distância entre esses polos e pelos obstáculos que se colocam entre ambos; na medida em que se satisfaz, o desejo se converte em gozo e deixa, portanto, de ser desejo. O mesmo ocorre com o amor enquanto “estado intermediário”: ao se satisfazer, ao ganhar posse do objeto amoroso almejado, ele deixa de ser o que era; converte-se então seja em gozo, seja em fastio. Não é mais então, de todo modo, amor – ou, melhor dizendo, não mais a modalidade particular de amor que se manifesta enquanto tal “estado intermediário”. Nesse amor, marcado justamente pela *indefinição* entre anseio e satisfação, a realização da satisfação – que não deixa de ser (mesmo que de maneira fingida ou parcial) sua meta, ou mais precisamente, *uma* de suas metas –, conduzindo à definição entre um dos polos e paralisando o movimento que lhe caracteriza, não pode senão extinguir a si próprio. Como na ação teleológica (por meio, em especial, do dinheiro) que, no caminho para se realizar da maneira mais eficiente, por conta dos próprios procedimentos necessários para sua efetivação, é interrompida em um de seus estágios intermediários e deixa, assim, de atingir seu alvo – da mesma maneira, o amor situado entre o ter e o não ter, o amor que se define pela indefinição, vê sua meta desvanecer no momento mesmo em que a alcança, e por isso o seu sentido reside naquela “alternância rítmica”. A coqueteria é, assim, amor-desejo.

POSSE PARA ALÉM DO GOSTO

Essa característica se manifesta de modo particular na diferença da coqueteria em relação ao mero gostar (*Gefallen*). Na coqueteria, no amor-desejo, a “vontade de possuir” está *para além* do mero gosto sentido em relação a alguma coisa, ao fato de algo ser-nos agradável ou não. Por um lado, é decerto uma fonte da qual se alimenta a vontade de possuir ou não possuir o fato de uma coisa agradar-nos ou não; a importância e o valor ligados a determinado objeto crescem de acordo com o fato de gostarmos ou não dele: “O gostar (*das Gefallen*) é a fonte da qual se nutre aquele ter e não ter, quando se trata para nós de prazer ou sofrimento, desejo ou temor” (K: 256). Mas há também uma tendência oposta, particularmente significativa para a coqueteria; “aqui, como alhures, a associação (*Verbindung*) entre uma posse e sua valorização também segue em direção contrária” (K: 256). Quando *o fato de possuírmos ou não algo* adquire para nós significação e importância, em razão de

quaisquer outras causas, esse objeto passa, justamente por isso, a suscitar nosso gosto; justamente por isso, passamos a gostar dele; o próprio fato de um ter ou não ter adquirir para nós significado e ênfase faz com que o objeto suscite o nosso gosto. De modo que, se é verdade que podemos querer ter algo porque gostamos dele, de outro lado, podemos gostar dele apenas porque queremos tê-lo. Possuí-lo adquire então o estatuto de um valor em si, autônomo em relação ao gostar.

Algo similar ocorre da perspectiva da relação entre posse e gosto na troca econômica. Assim como a coqueteria se funda nas possibilidades inversas de (1) querermos ter algo porque gostamos dele, por um lado, e (2) de gostarmos de algo apenas porque queremos tê-lo (com o que sua posse adquire o estatuto de um valor em si), de outro, o mesmo se dá na troca econômica: de um lado, a atração que sentimos por uma coisa, o fato de gostarmos ou não dela, determina o preço que aceitamos pagar para obtê-la; mas também, por outro, o próprio fato de termos de pagar um preço por ela – o fato de “que sua aquisição não seja algo evidente, e sim apenas alcançável com sacrifícios e esforços” (*K*: 257) – torna a coisa estimulante e desejável, faz com que nos sintamos atraídos por ela. Na economia, como na coqueteria – e alhures –, queremos ter algo porque gostamos dele, mas também, inversamente, gostamos de algo porque queremos tê-lo. A possibilidade dessa “virada psicológica” (*psychologische Wendung*) (*K*: 257) – manifestada aqui como a conversão do “querer ter porque se gosta” em “gostar porque se quer ter” –, que é constitutiva das relações de troca econômica, atingindo seu ápice com as trocas mediadas pelo dinheiro, é também o fundamento dessa forma de relação amorosa que Simmel designa de coqueteria. É, aliás, a própria possibilidade dessa “virada psicológica” que faz a relação entre amantes assumir a *forma da coqueteria* (*K*: 257). A coqueteria é, desse modo, a forma de manifestação do amor que se funda no mesmo tipo de relação de valor – com suas inversões características – inerente ao âmbito da economia monetária.

“PECULIAR SÍNTESE E ANTÍTESE” E PREÇO

Essa “virada psicológica”, esse percurso inverso – não do gosto para o desejo de posse, mas da posse para o gosto e o desejo – é, como acabamos de ver, uma das características centrais da coqueteria. Por isso o próprio dessa forma de amor não é a mera “busca de agradar” (*Gefallsucht*); esta “não fornece, em si e por si, a seu comportamento a marca decisiva” (*K*: 257). “Uma mulher pode tudo mobilizar para agradar, dos encantos (*Reize*) espirituais mais sutis à exposição mais indiscreta de partes atraentes do seu corpo – e apesar de tudo permanecer muito diferente da coquete” (*K*: 257). O próprio da coqueteria está, antes, no fato de ela suscitar o gosto (*Gefallen*) e o desejo (*Begehren*) por meio de uma “peculiar antítese e síntese” (*K*: 257): “por meio da alternância ou simultaneidade de concessão e recusa”, “por meio de um dizer sim e não simbólico, sugerido, atuando ‘como que de longe’”, “por meio do fato de dar e de não dar, ou, para falar

platonicamente, de ter e não ter”, “os quais ela [coquete] tensiona um em relação ao outro (*gegeneinander spannt*) ao todavia fazê-los serem sentidos como que de um golpe só” (*K*: 257). O ato de agradar é um *meio* da coqueteria, não seu *impulso* fundamental. O próprio da coquete é suscitar o gosto e o desejo do outro não por meio do mero “agrado”, mas pela *alternância* ou *simultaneidade* de uma série de atitudes opostas, *tensionadas* umas contra as outras – concessão e recusa, afirmação e negação, oferecer e retirar, ter e não ter –, sentidas porém como de um só golpe e constituindo, assim, uma singular e paradoxal concomitância de antítese e síntese (*K*: 257).

No comportamento da coquete, sente-se, em cada um desses pares de oposições, *ao mesmo tempo* um polo *contra* o outro e *no interior* do outro. Sente-se aí a possibilidade de ganhar e a impossibilidade de ganhar como *excludentes* (um ao lado do outro) e *includentes*, reunidos em uma unidade (um dentro do outro). Trata-se de um dizer sim e não – simbólico, sugerido, eficaz somente como que à distância, isto é, não *de fato* efetivo. Diz-se sim e não, mas de modo tal que nenhum deles ganha realidade – precisamente seu caráter simultâneo faz com que ambos se mantenham suspensos, distantes, “simbólicos”, meramente sugeridos. A afirmação simultânea de ambos resulta na negação simultânea de ambos – e assim inversamente, sucessivamente, *ao infinito* – de modo que sim e não se afirmam e se negam mutuamente (mas apenas num plano “simbólico”). Daí ser difícil dizer se se trata de simultaneidade ou alternância – na verdade, o mesmo que vale para cada um dos termos (sim/não, concessão/recusa, dar/não dar, ter/não ter) vale também para os termos com os quais se procura definir sua relação (simultaneidade/alternância). Os termos se alternam e são simultâneos. Daí também que a peculiar combinação de antítese e síntese que é própria à coqueteria a torna em muitos sentidos similar ao dinheiro – que, como vimos, é símbolo das “principais formas de movimento” da vida na medida mesma em que exprime seus opostos em “tensão máxima” e em sua “mais eficaz reconciliação” (*PdG*: 12).

No comportamento da coquete, sente-se a coexistência paralela (*Nebeneinander*) e a interpenetração (*Ineinander*) de poder-ganhar e de poder-não-ganhar que é, para Simmel, a essência do *preço* (*K*: 257). Na coqueteria como no preço, é a alternância (justaposição) e simultaneidade (interpenetração) de poder-ganhar e poder-não-ganhar que torna o ganho em questão valioso e desejável – e faz com que o valor, o qual teria a princípio o preço como seu epígono, torne-se o epígono do preço. Na economia monetária como na economia da coqueteria, o valor determina o preço, mas também – num giro (*Drehung*) frequente – o preço determina o valor. Algo pode assim se tornar desejável e valioso pela mera “justaposição e interpenetração de poder-ganhar e poder-não-ganhar” (*K*: 257), aplicável a qualquer objeto e independente de suas propriedades intrínsecas. A essência da coqueteria e do preço é a mesma: em ambas, também, ocorre uma “rotação” (uma “virada psicológica”) que faz aquilo que parece primário e mais profundo (o valor; o “gosto”) surgir como secundário e epígono em relação ao que aparecia como secundário e superficial (o preço; o

“ter”). A essência – paradoxal – da coqueteria reside na identificação recíproca de *amor*, de um lado, e *ter e não ter*, de outro: “onde há amor, aí há – seja em seu fundamento, seja em sua superfície – ter e não ter; e, por isso, onde há ter e não ter – mesmo que não na forma da realidade, mas do jogo –, aí há amor, ou algo que ocupa o seu lugar” (*K*: 257).

A coqueteria, como *forma de amor*, compartilha assim muitos de seus traços característicos com o dinheiro, com a troca econômica como *forma de vida*. No entanto, a coqueteria é *jogo*; ela não possui nem a seriedade, nem o caráter decidido das trocas mediadas pelo dinheiro. Sua relação com o real também é diferente: ao passo que o dinheiro funciona como meio de *circulação*, servindo como facilitador de trocas(-sacrifício) reais entre produtos, a coqueteria não realiza troca-sacrifício alguma, mantendo os seus objetos em estado de indecidibilidade. O caráter lúdico da coqueteria vem da sua indecisão – ela mesma sujeita à indefinição sobre seu caráter decidido ou não, se a indecisão é fingida ou real – com respeito à realização da troca econômica. Ela é a teleologia que conscientemente não se completa e que decididamente não se decide – não porque fracasse, mas por uma decisão consciente a manter-se em suspenso. A coqueteria é teleológica, ela tem uma meta; mas essa finalidade consiste em não se finalizar, em não decidir de uma vez entre um fim e outro, em manter fins opostos e insustentáveis juntos, ao mesmo tempo. Ela é troca econômica, troca-sacrifício – cuja lógica ela segue –, todavia *não realizada*.

LIBERDADE DO JOGO

Daí que as oscilações da coqueteria possam constituir também uma forma de liberdade e de poder. Nas palavras de Simmel: “O motivo que move a mulher a esse comportamento é, em sua fórmula *mais geral*, o encanto da liberdade e do poder” (*K*: 264-5). Na coqueteria, a mulher “toma nas próprias mãos, como que cronicamente”, mesmo que apenas de maneira tateante (*in Annäherung*) e simbólica, a decisão sobre as questões fundamentais de sua vida – com respeito as quais, na época em que o ensaio foi escrito, ela estava “em geral poucas vezes na posição de decidir” (*K*: 265). Na medida em que a coquete faz sentir alternadamente o sim e o não, devoção e aversão, “ela se retira de cada um dos dois e trata cada um como um meio, por trás do qual sua própria, imparcial personalidade fica em total liberdade” (*K*: 265). “O poder da mulher em relação ao homem se revela no sim ou não”, na *decisão*, “e justamente essa antítese na qual flutua o comportamento da coquete é que funda o sentimento de liberdade, a não vinculação do eu por meio de um como do outro, o ser-para-si situado para além dos opostos dominados [por ela]” (*K*: 265). Como “toda aquela hesitação e oscilação não se refere de modo algum ao ser da mulher e sua orientação determinada, mas apenas a seu conhecimento para o outro” (*K*: 265), as vacilações da coqueteria não revelam uma insegurança da mulher; internamente, a coquete já está decidida para um ou para outro lado. Mas, justamente devido ao fato de ela ter uma decisão a ocultar, ela pode colocar seu parceiro em uma

incerteza ou uma hesitação que apenas concerne *a ele*, com respeito a algo que, para ela, está seguro – “esse é o sentido de toda a situação; e isso confere também à coquete seu poder e sua dominância: o fato de que *ela* está firmemente determinada em si mesma e, desse modo, se estabelece uma relação entre ela e o homem que *o* desestabiliza e *o* torna inseguro” (K: 266). No entanto, esse poder com respeito ao dizer sim e ao dizer não está apenas *antes* da efetivação da decisão; assim que ela decide, em qualquer das duas direções, “seu poder acaba”, ao menos “nessa coloração” (K: 265). Daí que a coqueteria possa se estabelecer como *fim em si*: “A coqueteria é o meio de gozar esse poder em uma forma duradoura” (K: 265). Esse modo de conduta revela nesse ponto mais uma semelhança com a forma da troca econômica: a coquete, em relação à posse da relação ou do parceiro amoroso, coloca-se na mesma posição do avarento em relação à posse de dinheiro: ambos mantêm-se no *puro gozo de todas as possibilidades*, na posição de poder sob a forma da pura possibilidade.

JOGO MÚTUO

O parceiro pode no entanto entregar-se a esse mesmo jogo – e se ele o faz, não é apenas quando a coqueteria surge como etapa necessária para consumir uma relação amorosa que ele afinal deseja. O destinatário da coqueteria pode também agir, de maneira recíproca, “como se igualmente extraísse dessa conduta escorregadia em relação a ele um encanto e um gozo específicos” (K: 266). Daí que a coqueteria seja, para Simmel, um dos casos mais agudos de “uma experiência mais geral” na qual “uma série de vivências, orientada por um sentimento final de felicidade, já irradia deste último a seus momentos anteriores uma parte de seu valor de gozo” (K: 266). Tal processo é desenvolvido pelo autor a partir de uma lógica desenvolvimental. Se de início o gozo fisiológico constitui a única e portanto última fruição da “série erótica” (K: 266), o processo de “evolução histórica” – “considerado de maneira puramente psicológica” – implica uma transição progressiva para outro estado, no qual o “significado do prazer se estende a momentos muito mais afastados, mais sugestivos, mais simbólicos do âmbito erótico” (K: 266). Essa evolução pode a tal ponto desembocar em uma “contenção anímica” (K: 266) que, por exemplo, “um jovem apaixonado pode extrair mais felicidade do primeiro toque das mãos do que, depois, de qualquer outra permissividade total”, e que “para muitas naturezas delicadas e sensíveis – as quais não precisam de modo algum ser frígidas ou insensíveis – o beijo, a mera consciência de ser amado de volta, supera todas as alegrias eróticas mais substanciais, por assim dizer” (K: 266). O gozo puramente fisiológico, a princípio o objetivo último da “série erótica”, transmite-se assim a “todos os momentos anteriores da série” (K: 266). Dá-se aqui, logo, o mesmo processo de prolongamento e possível interrupção da série teleológica que, por meio de tantos exemplos, foi identificado pelo autor à natureza do dinheiro. Isso é, porém, justamente o que se produz intencionalmente na coqueteria.

Assim como a coquete pode, por meio da indecidibilidade de sua conduta, do sim *e* do não, gozar em uma forma duradoura de seu poder de decidir, de dizer sim *ou* não, o “homem com o qual uma mulher coqueteia sente, no interesse dela por ele, no desejo dela de atraí-lo, de algum modo já ressoar o encanto de sua posse, como em geral a felicidade prometida já antecipa um parte da felicidade alcançada” (*K*: 266).

Ambos podem assim manter-se voluntariamente nesse estágio intermediário. Mas este não perde com isso seu caráter *intermediário*:

Onde o valor da meta final já pode ser sentida em seus meios ou estágios prévios, o *quantum* do valor assim gozado é no entanto modificado pelo fato de que em nenhuma série real a aquisição de um nível intermediário garante com absoluta certeza o ganho do valor final escolhido: a nota promissória (*Wechsel*) para este [valor final], que nós descontamos com o gozo prévio, pode não ser resgatada (*eingelöst*) (*K*: 266-7).

Esse ponto de vista resulta em “um rebaixamento inevitável” (*K*: 267) do valor da coqueteria – que tratar-se-ia, afinal, de um mero meio para a consumação da relação amorosa. Todavia, pode também levar a “um aumento [de seu valor] por meio do acaso” (*K*: 267), em especial por meio da “obscura atração” exercida pela fatalidade, pela força do destino, “que por sua própria força escapa às nossas decisões e que habita toda realização (*Erreichen*)” (*K*: 267). A coqueteria torna-se, assim, uma forma de aventura:

Se o que faz o aventureiro é o fato de que ele trata o incalculável da vida de maneira tão imparcialmente segura quanto o calculável, e justamente porque ele aproxima tanto ambos na prática, ele sente de modo tão mais profundo e demoníaco a tensão entre ambos e o encanto do acaso, do mero talvez, da velada divindade do destino – então somos nós, em menor e infinitamente mais variada medida, todos aventureiros. (*PdK*: 43).

O caráter de aventura dessa dinâmica se deve, portanto, ao fato de que se “nós calculássemos a chance do fracasso que se insere entre o estágio prévio e o estágio almejado de acordo com todo o seu peso objetivo, então provavelmente mal se chegaria àquela pré-datação da felicidade; mas nós a sentimos igualmente como um encanto, como o jogo sedutor pelo favor de poderes incalculáveis” (*K*: 267). A coqueteria representa, então, a cristalização dessa incalculabilidade, ela é um jogo com o azar: “No comportamento anímico que a coquete pretende suscitar, esse valor eudemonista do acaso, de se saber não saber a respeito do ganho ou do fracasso, como que se paralisa e se solidifica” (*K*: 267).

A coqueteria conduz assim em duas direções: de um lado, ela contém uma promessa de

felicidade sentida já como felicidade antecipada; de outro lado, ela também contém “a chance de que essa antecipação seja desmentida por uma guinada das coisas” (*K*: 267), na forma de um “distanciamento simultâneo que a coquete faz seu parceiro sentir” (*K*: 267). Na medida em que ambos os polos – a promessa e antecipação da satisfação final e a chance de que esta nunca se realize – “continuamente jogam-se um contra o outro, nenhum é sério o suficiente para expulsar o outro da consciência” (*K*: 267). Estabelece-se com isso, acima da possibilidade positiva e da possibilidade negativa, o *talvez* – “e esse talvez, no qual a passividade do aceitar (*Hinnehmen*) e a atividade do alcançar (*Erringen*) formam uma unidade do encanto, circunscreve toda a reação interna ao comportamento da coquete” (*K*: 267). O encanto da coqueteria reside justamente nesse “talvez”, nessa “pausa”, nessa manutenção da série das ações eróticas em estado não resolvido.

JOGO PELO JOGO

Simmel, no entanto, considera que essa “reação do homem, com seu prazer pelo acaso e pela peculiar unificação vívida (*anschaulich*) de suas possibilidades opostas, já significa muito mais que o simples fato de ser arrastado pelo movimento pendular do jogo da coquete” (*K*: 267). Finalmente, assim, numa etapa seguinte, “seu papel se eleva finalmente bem acima do de um simples objeto, quando ele próprio entra no jogo e encontra um encanto neste, e não em um eventual *definitivum*” (*K*: 267-8). A coqueteria se torna então uma relação mútua, um jogo recíproco que tem sua finalidade, de ambos os lados, em nada além do jogo em si mesmo. Assim como o dinheiro, de início mero meio para a consumação do gozo, pode se converter em fim em si (o que se manifesta em uma série de comportamentos econômicos como os do avarento, do ganancioso etc.), o mesmo se manifesta na coqueteria. Quando um dos participantes da relação da coqueteria a leva a sério, ela ainda guarda algum vínculo com a realidade (um dos parceiros, afinal, embora submetido às oscilações entre sim e não, visa afinal a uma decisão amorosa, a um “um eventual *definitivum*”). Mas quando *ambos* agem de maneira coquete, “então toda a ação se eleva efetivamente à esfera do jogo” (*K*: 268). A relação amorosa assume assim a forma de um *jogo mútuo*. “Agora também o homem não quer de modo algum ir além do caminho traçado pela coqueteria, e embora isso pareça suprimir o próprio conceito de coqueteria, em seu sentido lógico e genético, fornece antes somente seu caso exemplar, em sua forma completamente pura, liberada de todo desvio e de toda chance de reviravolta” (*K*: 268). Daí também que aquela consequência do comportamento da coquete – o fato de que a segurança interna da mulher corresponda a uma insegurança e desarraigamento do homem, “um abandono, com frequência cheio de exasperação, a um talvez” (*K*: 268) – possa se transformar em seu contrário. “Quando o próprio homem não deseja nada mais do que esse estágio, justamente a convicção de que a coquete não está a sério lhe dá certa segurança em relação a ela” (*K*: 268). A coqueteria se torna então recíproca, bem como as suas consequências. Na medida

em que “não se anseia nada e [por isso] não se teme um não” (*K*: 268), onde não chega, portanto, a ser “preciso considerar as eventuais instâncias contrárias àquele anseio” (*K*: 268), cada participante pode “entregar-se mais amplamente ao encanto desse jogo” – “mais do que onde ele deseja, mas talvez também de algum modo tema, que o caminho já iniciado conduza a seu ponto final” (*K*: 268). Na medida em que ambos os participantes *estão no jogo*, isto é, em que cada um não pode ser rejeitado pois nunca “seriamente” ansiou nada, a coqueteria chega então sua forma *mais pura*: ela abandona completamente o seu papel de meio, isto é, de algo provisório, e assume o de um valor final: “todo o valor de gozo que lhe proviera daquele primeiro papel é, agora, inteiramente transferido ao segundo; a provisoriedade despojou-se de sua dependência para com um *definitivum* ou, simplesmente, para com a ideia deste” (*K*: 268). Justo o caráter provisório, flutuante e hesitante da coqueteria torna-se, assim – “de modo logicamente contraditório, mas psicologicamente real” – seu “encanto último” (*K*: 268); nesse estágio, a coqueteria “não projeta para nada além do momento de sua própria existência” (*K*: 268). Não há, então, nenhum desejo externo ao desejo pela própria coqueteria, *o desejo pelo próprio desejo* – uma forma de desejo que, como vimos, aparece também no dinheiro. Aqui, porém, essa forma pura do desejo não se dá somente graças ao “jogo volúvel” interno às próprias categorias e dinâmicas econômicas, como nas análises da *Filosofia do dinheiro*, mas, por assim dizer, em um *jogo de segundo grau*: exercida por ambas as partes e destituída de qualquer finalidade externa a si mesma, a coqueteria se aproxima do jogo e da arte: “é menos a arte do *agradar* – que ainda se projeta de algum modo na esfera da realidade – do que a *arte* do *agradar* que agora constitui o fulcro da relação e seus encantos” (*K*: 268).

JOGO E ARTE

Mostra-se aí, em sua forma mais pura, “a relação com o jogo e a arte que em toda parte é própria à coqueteria” (*K*: 268). De um lado, pois ela é no mais alto grau, como a arte para Kant, “uma finalidade sem fim (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*)” (*K*: 269). A obra de arte não tem “fim” (“*Zweck*”) – “e, apesar disso, suas partes aparecem ligadas umas às outras de modo tão significativo (*sinnvoll*), uma conduzindo à outra e por sua vez cada uma necessária em sua própria posição, como se elas cooperassem em vista de um fim totalmente designável” (*K*: 269). A coquete, por sua vez, procede exatamente como se ela se interessasse apenas por seu respectivo parceiro, como se seu agir devesse desembocar na plenitude de uma entrega. E no entanto, esse “sentido lógico da finalidade de seu agir” (*K*: 269) não é decerto aquilo que ela realmente pretende; pelo contrário, “ela deixa esse agir flutuar no ar sem consequências, na medida em que ela lhe concede [a essa ação] uma meta voltada totalmente em outra direção – *agradar, fascinar, ser desejada* –, mas sem se deixar ser levada ao pé da letra” (*K*: 269).

A coqueteria possui decerto uma finalidade, porém sua finalidade consiste em não decidir a

respeito de fim algum, em sustentar simultaneamente fins incompatíveis e, oscilando entre um e outro, nunca se decidir por nenhum deles. Ela é *a forma lúdica da teleologia*. De um lado, porque sem categorias teleológicas não é possível compreendê-la: a coqueteria é, de fato, orientada por fins. De outro lado, porém, os fins pelos quais ela se orienta são mais de um, eles são múltiplos, heterogêneos, contrários, opostos, o que inviabiliza-os *todos* como fins a serem realizados. A coqueteria é um caso de atividade teleológica que, por assim dizer, se recusa contudo a realizar-se a si própria. Em um segundo nível, mais elevado, é claro, ela realiza algo (isto é, a própria coqueteria). No entanto, a ação teleológica realizada dirige-se à complicação da teleologia a ponto de quase inviabilizá-la, sem dela abdicar. A indefinição quanto aos fins própria à coqueteria até mesmo reforça os fins nela envolvidos, com os quais ela joga, na medida em que a negação de um fim por meio da ênfase em seu oposto suscita a vontade pelo fim negado – que é negado justamente para suscitar o desejo por ele.

Como no âmbito da arte, a coquete procede de uma maneira totalmente finalista (*zweckmäßig*), mas o fim que esse procedimento deveria alcançar no plano da realidade “é intencionalmente rejeitado e dissipado na alegria puramente subjetiva do jogo” (*K*: 269). Arte e jogo são, aqui, considerados do ponto de vista de suas similaridades. “O jogo não tem futuro, ele se esgota na atração de seu presente, falta a ele a força da teleologia real que vai além do instante” (*K*: 269). A coqueteria é, assim, “a forma lúdica do amor” (*die Spielform der Liebe*) (*K*: 269), a relação entre os sexos em forma de arte.⁴⁶

O “afastamento (*Abgeschnittensein*) da continuidade da série vital (*Lebensreihe*) é um dos fatores que ligam o jogo à obra de arte” (*K*: 269). A coqueteria, como a arte, joga com a realidade; a diferença, no entanto, é que o jogo da arte situa esta última “desde o início para além da realidade e se liberta dela [realidade] ao dirigir o olhar para longe dela” (*K*: 269), ao passo que a coqueteria joga com a *própria realidade*. “A oscilação dos impulsos que ela apresenta e suscita extrai seu encanto nunca totalmente das formas puramente apartadas do sim e do não”, de uma “relação por assim dizer abstrata entre os sexos” (*K*: 269) (“embora esta [relação abstrata] fosse a autêntica, entretanto nunca completamente alcançável, consumação (*Vollendung*) da coqueteria” [*K*: 269]). Na coqueteria, as impressões opostas (“cuja pátria deve ser encontrada apenas na série da realidade” [*K*: 269]), “ressoam” junto com aquelas “formas puramente destacadas do sim e do não”: não há somente uma pura relação das formas – como seria a forma abstrata de um sim e não, descolada da

46

Assim também, “a sociabilidade é a forma lúdica da sociedade: o fato de que uma pessoa esteja com a outra, uma em frente a outra, uma para a outra, que daí resulta, é simbolizado no charme da vida social e se repete como que sem peso algum (*gleichsam gewichtlos*)” (*K*: 269).

realidade –; na coqueteria, é das impressões da realidade que a “relação das formas” recebe “seu [próprio] sangue” (*K*: 269-70). A coquete e seu parceiro “jogam e com isso se aliviam da realidade, mas eles não jogam com a aparência (*Schein*) da realidade, como o artista, e sim com a própria realidade” (*K*: 270). A coqueteria é não somente a forma lúdica do amor, mas a arte em forma de sociedade, ou melhor, a arte como forma da socialização amorosa.

“Em outra direção encontra-se ainda uma analogia peculiar entre o comportamento coquete e a arte” (*K*: 270). Diz-se da arte que ela “se comporta de maneira indiferente em relação a seu objeto” (*K*: 270). Assim como na arte, na coqueteria os valores extraídos das coisas do mundo não são alterados pelo fato de que essas coisas, avaliadas a partir de critérios externos, possam ser agradáveis ou não, moralmente corretas ou não, religiosas ou profanas. Arte e coqueteria são ambas maneiras de “se colocar para além dos valores habituais, positivos ou negativos, da esfera dos fenômenos” (*K*: 270) – o que a coqueteria faz “com um método mais agudo, mais decidido” (*K*: 270). Ambas mantêm, assim, certa indiferença em relação a seus objetos. A coqueteria procede em relação às coisas – encaradas como instrumentos para seus propósitos – em uma contínua oscilação entre interesse e falta de interesse, entre devoção a um objeto e a seu oposto, entre atração e repulsa:

Esse estar-liberado do significado de valor objetivo e qualquer outro das coisas, tal como se exprime no comportamento ao mesmo tempo positivo e negativo a seu respeito, se marca mais uma vez pela ausência de preconceito com a qual a coquete toma a seu serviço todas as oposições, quaisquer que sejam: o fato de levantar os olhos como o de baixá-los, a piedade como o ateísmo, a ingenuidade como o refinamento, o saber como a ignorância – e mesmo com sua coqueteria uma mulher pode coquetear, assim como com sua ausência de coqueteria. Como todos os objetos devem servir ao artista, porque ele não quer nada deles senão sua forma, eles devem todos servir à coquete, porque ela quer deles somente que eles se deixem ser levados pelo jogo em que pegamos e largamos [*Halten und Loslassen*], em que nos dedicamos e repelimos (*K*: 270).⁴⁷

Tanto a arte como a coqueteria se situam de algum modo “para além do significado real das coisas” (*K*: 271): a arte o faz na medida em que demanda das coisas, “com uma certeza inequívoca”, “exclusivamente sua forma” (*K*: 271). “Para a coqueteria, porém, existe o mesmo para além, na medida em que ela toma a cada vez aquele significado real, mas a cada instante o suprime por seu respectivo oposto – mesmo que apenas como possibilidade, sugestão, nuance, pano de fundo” (*K*:

⁴⁷ Simmel diz ainda: “Pois, mais uma vez: uma mulher pode procurar cativar um homem por sua religiosidade ou por seu espírito livre – isto não é ainda coqueteria, mas somente se o torna por meio daquele comportamento que não se entrega a nenhum conteúdo como um conteúdo último (*endgültig*), que não abdica, em relação a nenhum conteúdo, de sua soberania de lhe dizer a cada momento sim ou não, que faz seu específico meio de atração em relação a seu parceiro – a concomitância de atração e rejeição –, colorir também sua relação com as coisas. Aqui também há o talvez, o fato de desviar e de virar ao mesmo tempo o seu olhar, a liberdade em relação ao meio por si mesmo sem importância e, portanto, não levado a sério – como pano de fundo por trás da seriedade no instante ainda tão marcada” (*K*: 270-1).

271). O “para além do significado real das coisas” que a arte alcança por meio da escolha *decidida* pela forma, a coqueteria atinge por meio da *afirmação simultânea (logo, também negação simultânea) de dois significados reais, porém opostos*. Se, por um lado, a arte pode assim *aparecer* como um jogo “em relação às outras categorias e aos conteúdos específicos da vida” (*K*: 271), na medida em que “ela assume com uma seriedade impiedosa uma categoria que exclui” todas as outras categorias e conteúdos (a categoria da forma), colocando-se para além delas, a coqueteria, por outro lado, *é* jogo, “porque ela não leva absolutamente nada a sério” (*K*: 271).

ARTE E JOGO NA MODERNIDADE

Se relação da arte com o jogo pode ser concebida dessa maneira, é porque ambas mantêm uma posição similar em relação à relatividade contraditória da vida, tal como desenvolvida por Simmel sobretudo na *Filosofia do dinheiro*, porém já esboçada em seus escritos da década de 1890. A vida, em particular a moderna, surge então como um progressivo conflito entre oposições “cujo caráter trágico não pode ser suprimido, mas apenas atenuado” (*Pgu*: 294), como afirma Simmel já em 1892. Ou em outra formulação: “Como o desenvolvimento crescente intensifica as oposições por toda parte, desagregando de maneira hostil o que o estado germinal prendia numa unidade, a vida se tornou terrível, assustadora, trágica” (*IP*: 294). Daí que o autor possa ter encontrado o símbolo mais claro desse processo no dinheiro, onde “a oposição entre a exterioridade aparente e não-essencial e a substância interna da vida chega a sua tensão máxima”, mas também a “sua mais eficaz conciliação” (*PdG*: 12). Daí, também, que o jogo e a arte possam aparecer como respostas a esse mesmo processo, na medida em que ambos se colocam, cada um a seu modo, para além de tais oposições inconciliáveis.⁴⁸ Aquilo que é realizado na arte por meio de uma decisão séria em favor da forma, na coqueteria se expressa não somente em termos negativos, como sua falta de seriedade, mas também como “um procedimento totalmente positivo, que coloca em jogo todos os opostos uns contra os outros, ao menos potencialmente, e alivia, por assim dizer, a relação na qual ela tem lugar de todo o peso de uma decisão” (*K*: 271). A arte se coloca *acima* de tais oposições, acima do ter e do não ter: “ela possui todas as coisas, na medida em que não deseja delas senão sua forma e seu sentido artístico, e não possui nenhuma, porque a realidade, o objeto do autêntico ‘ter’, não possui para ela interesse algum” (*K*: 271). Como a arte, a coqueteria “não está menos afastada do ter e do não ter” (*K*: 271). Porém, ela toma distância das oposições, como aquela entre ter e não ter, justamente pelo *jogo* entre elas: ela “não se situa acima, mas por assim dizer entre elas, na medida em que as partes que ela tem de ambas ou que oferece a elas são mantidas em equilíbrio lábil ou misturadas de modo que continuamente uma é suprimida pelo outra, como em um processo

⁴⁸ Essa é, ao menos, o modo como é pensada em geral a relação entre arte e vida nos escritos de Simmel anteriores à formulação de sua filosofia da arte em *Rembrandt*.

infinito” (*K*: 272).

Ao fazê-lo, o jogo da coqueteria resulta em um certo encanto (*Reiz*). É dessa oposição oscilante, do seu caráter lúdico, que ele extrai o seu estímulo. Esse termo, *Reiz*, no entanto, é o mesmo com o qual Simmel designa a arte e o jogo (ou o drama; *Spiel*), não apenas em sua capacidade apaziguadora, mas em seus aspectos problemáticos para a vida moderna. Isso aparece sobretudo nos textos do autor da década de 1890. Fazendo referência ao prólogo de Schiller à sua trilogia teatral *Wallenstein*, Simmel afirma:

Deve ter havido um tempo em que a relação entre realidade e drama podia ser concebida segundo a inofensiva oposição de que a vida é séria e a arte, alegre. Mas, como o desenvolvimento crescente intensifica as oposições por toda parte, desagregando de maneira hostil o que o estado germinal prendia numa unidade, a vida se tornou terrível, assustadora, trágica, e o complemento disso, seu reverso inevitável, é justamente que o descanso, a peça se tornem sarcásticos, orgiásticos, ébrios” (*IP*: 294).

O contraponto disso é a atitude *blasé*, em que “a fina sensibilidade aos estímulos mais individuais e específicos das coisas regride cada vez mais” (*GmK*: 187). Essa não é, porém, a perspectiva adotada pelo autor no ensaio sobre a coqueteria (nem naquele sobre a sociabilidade, publicado na mesma época), onde se trata sobretudo do jogo e de seu encanto como distanciamento em relação à seriedade e à tragicidade da vida.

[A peculiaridade da coqueteria, contudo, está não somente no tipo de relações nos quais ela se manifesta – as eróticas –, mas no fato de que suas categorias fundamentais, os opostos que ela afirma e nega simultaneamente e reciprocamente são os mesmos que estão na base da economia monetária. A coqueteria é não apenas a forma lúdica do amor, mas, mais propriamente, a forma lúdica do amor entendido a partir das categorias da economia – uma possibilidade que o autor já havia apresentado em um pequeno texto de 1907:

Ao se fechar uma transação comercial, está em vantagem desde o início quem tem menos interesse nela. Muito paradoxalmente, isso se repete no amor. Em toda relação amorosa, quem ama menos prevalece, ele pode, por assim dizer, fixar suas próprias condições, o outro está à sua mercê; pois a ligação íntima do amor impede este último de se dar conta de suas próprias vantagens e utilizá-las em seu proveito. No casamento e também nas relações livres, sob circunstâncias de resto iguais, costuma dominar aquele que aposta menos sentimento. [...] Talvez, porém, isso não prescinda totalmente de justiça. Pois nas relações amorosas quem ama mais desfruta de uma felicidade tão mais profunda que, no final das contas, tudo bem que o outro se mantenha predominante com respeito ao dominar e a tudo o que, por assim dizer, se encontra na periferia da relação (*FPdL*: 437-

É essa visão econômica, essa analogia entre o amor e a economia – pensada aqui sobretudo em termos de dominação (em termos de “vantagem”, de “predomínio”, de “dominação”), e no entanto incluindo a contrapartida emocional em benefício do dominado (que faz parte também de toda troca econômica) –, que estabelece as condições da coqueteria. É com esses pressupostos – com as categorias da transação comercial, com as categorias da troca econômica – que a coqueteria *joga*. É isso, além do mais, que fornece sua *eficácia* na economia das relações amorosas, no jogo da dominação amorosa. A dominação, porém, diz respeito somente à “periferia da relação”. Quem ama mais, mesmo encontrando-se na posição de dominado – justamente porque sua “ligação íntima do amor o impede de se dar conta de suas próprias vantagens e utilizá-las em seu proveito”, o que significa neste contexto: aquele que não encara a relação de um ponto de vista econômico – é também quem “desfruta de uma felicidade [...] mais profunda”. Se esta (a perspectiva do dominante, a perspectiva da dominação) era a “periferia do amor”, aquela (a perspectiva não econômica do dominado) encontra-se no próprio núcleo do amor.

Pode-se assim compreender porque Simmel cuidou de caracterizar a coqueteria como uma *forma de manifestação* do amor. Embora a coqueteria possua uma afinidade fundamental com a troca econômica, cujos pressupostos ela partilha, ainda que os submeta a seu jogo, nesses dois textos do autor já se indica, marginalmente – e ainda que no quadro do conceito de vida da *Filosofia do dinheiro* –, a ideia de que a troca econômica se situa na “periferia” da vida, e não mais como “símbolo de suas principais formas de movimento” (*PdG*: 12). Tais escritos – “Fragmentos de uma filosofia do amor” (1907) e os dois ensaios sobre a coqueteria (1909 e 1911) – se situam, por assim dizer, *entre* o conceito de vida da *Filosofia do dinheiro* e a noção de vida desenvolvida pelo autor em seus últimos escritos, como que em um momento de transição de um ao outro. A coqueteria é o amor visto a partir do dinheiro, isto é, as relações amorosas consideradas no interior de uma filosofia que ainda encontra no dinheiro o “símbolo das principais formas de movimento” da vida (*PdG*: 12), um movimento levado a cabo sobretudo na forma da contínua tensão entre opostos. Tais movimentos aparecem agora, nestes ensaios avulsos de “filosofia do amor”, todavia, como “periferia” da relação amorosa, no mesmo passo em que já se esboçam os contornos do que seria o “centro” dessa periferia – e que poderá ser concebido, nos escritos posteriores do autor, por meio da noção de *vida*.

COQUETERIA COMO SÍMBOLO DA RELATIVIDADE DA VIDA

Nessa forma da coqueteria – “sim e não que está na base de todo sim ou não” (*K*: 273) – “revela-se entretanto um sentido mais profundo daquela interpretação do amor como um

intermediário entre ter e não ter” (*K*: 273). Na medida em que “o não ter é convertido no ter, ambos formam os dois lados de uma relação unitária, cuja forma mais exterior e mais apaixonada é, enfim, a posse de algo que simultaneamente não se possui” (*K*: 273-4). A coqueteria se apresenta, assim como o dinheiro, como um dos exemplos mais puros da relatividade da nossa vida. A relação entre os sexos, manifestada na coqueteria, desse modo “fornece o protótipo para inúmeras relações no interior da vida individual e interindividual” (*K*: 274). Se a relação amorosa surge como o exemplo mais puro de tantos processos, é porque estes são determinados em sua configuração (*Gestalt*) desde o início por aquela “relatividade (*Bedingtheit*) da nossa vida” (*K*: 274).

Desse modo, como na *Filosofia do dinheiro*, aqui também as oposições da coqueteria simbolizam não apenas as oposições do pensamento,⁴⁹ mas também as da vida. “O fato de que o ser humano em geral é um ser dual, que sua vida e seu pensamento se movam na forma da polaridade, que todo conteúdo do ser apenas se determina e se encontra a si mesmo em seu oposto, remete talvez àquele caráter em última instância cindido da espécie humana, cujos elementos se buscam eternamente, se completam um ao outro e entretanto nunca superam sua oposição” (*K*: 274). Essa dualidade tensa, característica da vida humana tanto na *Filosofia do dinheiro* quanto no ensaio sobre a coqueteria, expressa-se também, segundo Simmel, no problema da solidão do indivíduo, o qual encontra na relação amorosa uma de suas configurações particulares. “Que o ser humano seja orientado com suas necessidades mais apaixonadas para o ser do qual ele é separado talvez pelo mais profundo abismo metafísico – essa também é a imagem mais pura, talvez mesmo a forma original e decisiva (*die entscheidend wirksame Urform*) para aquela solidão, que faz do ser humano finalmente um estranho (*Fremdling*), não apenas entre as coisas do mundo, mas também entre aqueles que são seus mais próximos” (*K*: 274). Essa, como outras oposições e tensões da vida espiritual, é “destilada de maneira pura pela coqueteria” em seu caráter lúdico (*K*: 274). Por meio do seu caráter consciente, a coqueteria destaca de modo mais agudo cada um dos elementos contrários, no entanto profundamente ancorados uns nos outros (*K*: 275). Tal como o jogo, a coqueteria inicia com as “complicações da realidade” e, a partir delas, “toma para si como conteúdo as mais simples relações fundamentais” (*K*: 274-5). Ela destila as complexidades do real em oposições fundamentais – “a caçada e o ganho, o perigo e as oportunidades de felicidade, a luta e a astúcia” (*K*: 275) – e oscila entre elas, joga umas contra as outras, permanecendo conscientemente indecisa a seu respeito.

COQUETERIA COMO FORMA DE VIDA

A coqueteria não é somente dada nas relações amorosas, mas também em relação a “modos

⁴⁹ “Que nosso intelecto por exemplo não possa fazer emergir do conceito de uma total unidade nenhum devir nem nenhuma progressão, reais ou lógicos, mas que essa unidade se mantenha antes estéril em si e privada de razão compreensível para mudar, isso é efetivamente ligado ao fato que o surgimento da nossa vida é condicionada pela ação comum de dois princípios” (*K*: 274).

como o ser humano se posiciona em relação às coisas e aos outros seres humanos” (*K*: 275); ela surge, assim, como “um comportamento formal totalmente geral” (*K*: 275), podendo se dar em qualquer conteúdo. “O sim ou não com que nos deparamos em decisões graves ou cotidianas [...] transmuta-se inúmeras vezes em um sim e não, ou então uma alternância entre os dois portando o caráter de uma concomitância, porque atrás de cada decisão respectiva está, como possibilidade ou tentação, a outra” (*K*: 275-6). Pode-se “coquetear” com qualquer coisa, das mais importantes às mais fúteis – “e com muito maior frequência do que confessamos explicitamente, um comportamento desse gênero existe em estado nascente, sob a forma de simples nuances ou de uma mistura de atitudes opostas, iludindo-se sobre seu verdadeiro caráter” (*K*: 276).

A coqueteria, quando sustentada reciprocamente por duas ou mais partes, assume a figura de uma forma da socialização. “Todos os encantos ligados à concomitância do pró e do contra, ao talvez, à retenção prolongada de uma decisão, permitindo gozar de antemão seus dois aspectos que se excluem mutuamente na realização – não são próprios apenas da coqueteria da mulher diante do homem, mas atuam em presença de mil outros conteúdos” (*K*: 276). Para Simmel, o conceito de socialização (enquanto “interação anímica”) implica o conceito de vida (que aqui, como na *Filosofia do dinheiro*, é entendida como interação); a socialização é a vida em estado espiritual. Forma da socialização significa portanto, na coqueteria como no caso já indicado da troca econômica, também *forma de vida*: a coqueteria, como o dinheiro, constitui uma expressão particular da vida, na qual seus fundamentos se manifestam de modo específico:

faz parte da problemática da vida o fato de que, com respeito a muitas coisas com as quais ela não pode simplesmente recusar uma relação, ela não possui nenhum posicionamento inequívoco, fixado de antemão; no espaço que elas [coisas] oferecem a nosso fazer e a nosso sentir, [a vida], segundo sua própria forma, não adentra de maneira apropriada. Daí então surgem os passos adiante e atrás, as tentativas de reter e largar, em cuja dualidade vacilante se desenha aquela tão frequentemente inevitável relação fundamental do ter e do não ter (*K*: 276).

JOGO E TRAGICIDADE DA VIDA

Se a coqueteria pode ter esse papel como símbolo da vida, é em particular devido a sua forma *lúdica*: “Naquele lúdico – embora de modo algum sempre acompanhado da ambiência (*Stimmung*) do ‘jogo’ – aproximar-se e afastar-se, pegar para depois largar, largar para depois pegar, naquele posicionamento por assim dizer tentativo no qual já se projeta a sombra de seu próprio desmentido – a alma encontrou a forma adequada de seu comportamento com inúmeras coisas” (*K*: 276).

O jogo assume assim um lugar central na maneira simmeliana de compreender a vida. Visto aqui em continuidade com a arte, ele é considerado capaz de transformar o caráter trágico da vida – constituída por oposições crescentes e cada vez mais insolúveis – em prazer, estímulo, encanto, inebriação. Ante as oposições da vida espiritual, acentuadas na época moderna, a coqueteria oferece como solução o jogo entre tais oposições. Compartilhada pela coqueteria, essa característica permite que ela funcione como uma espécie de remédio a problemas levantados pelo desenvolvimento da cultura, como a crescente excitabilidade ou hiperestesia (indicada nos escritos do autor, em especial na década de 1890, pelo uso de termos como *Rausch*, “embriaguez”, e *Reiz*, “estímulo” ou “encanto”), que, como vimos, Simmel associara a certas modalidades modernas de entretenimento e atividade estética.

Na medida em que um momento tão trágico da existência pode revestir-se dessa forma lúdica, oscilante, comprometida com nada, a qual chamamos coqueteria com as coisas – compreendemos como essa forma encontra sua realização mais típica, mais pura, justamente na relação entre os sexos, a qual já envolve em si a relação que é talvez a mais sombria e trágica da vida na forma de sua maior embriaguez (*Rausch*) e de seu encanto (*Reiz*) mais brilhante (*K*: 276-7).

Graças a seu caráter lúdico, a coqueteria exerce, na relação entre os sexos, aquilo que o jogo e a arte realizam para a vida em geral. Nessa forma a alma encontrou a forma adequada de relação com inúmeras coisas: na medida em que uma “problemática da vida” é constituída pelo fato de que, em relação a inúmeras coisas que a vida não pode se recusar de ter algum tipo de relação, ela não está em condição de estabelecer de início uma relação clara e definitiva, a essa problemática a coqueteria oferece uma solução, ao menos provisória. Pois nela, desse modo, um momento vital tão trágico – sua indecidibilidade, o fato de que “atrás de cada decisão está, como possibilidade ou tentação, a outra” (*K*: 276) – pode se disfarçar na forma que joga, que alterna e que não se engaja em nada, e por isso assume e não assume simultaneamente posições opostas. A coqueteria é “a forma na qual a indecidibilidade da vida se cristalizou em um comportamento totalmente positivo, e que faz dessa necessidade não uma virtude, mas um prazer” (*K*: 276).

Tem-se aqui em linhas gerais a mesma filosofia da vida presente no livro de 1900. O relativismo de Simmel se funda, neste ensaio como na *Filosofia do dinheiro*, não apenas na ideia de uma relação entre as coisas, mas também da ideia de que tais relações tendem a assumir a forma de oposições irreconciliáveis. Na coqueteria, como no dinheiro, a vida se mostra ali onde são apresentados simultaneamente e do modo mais extremo os opostos que a constituem. Daí que a coqueteria possa aparecer como a troca econômica *convertida em jogo*. E isso é decisivo: se, de um lado, a similaridade com a troca econômica envolve a coqueteria no mesmo “jogo caprichoso” e infinito manifestado no dinheiro, de outro, o caráter lúdico e até mesmo artístico da coqueteria é o

que faz com que ela possa aparecer como solução provisória às oposições da vida, tornadas mais agudas na época moderna. As oposições se encontram assim tanto de um lado quanto de outro da visão sobre a vida que se desenha nesses textos: tanto do lado dos paradoxos problemáticos da vida moderna, quanto do lado de suas sempre provisórias resoluções. Na coqueteria, de um lado, mesmo *lúdica*, a resolução mantém a forma de oposição; de outro, tem-se aí uma forma de vida em que as oposições se resolvem *em forma de jogo*.

O “SER DO AMOR”

No ensaio sobre a coqueteria já aparecem, no entanto, também certas discontinuidades em relação à filosofia da vida apresentada no livro de 1900, e assim argumentos que já a encaminham para a segunda filosofia da vida do autor. Vimos como, no início do texto, Simmel afirma: “Onde o amor está ancorado nas profundidades anímicas últimas, esse revezamento entre ter e não ter é somente a forma (*Gestalt*) de sua exteriorização e superfície” (*K*: 256). O desejo – que se caracteriza precisamente por essa oscilação entre ter e não ter – é somente um “fenômeno” exterior e superficial do “ser do amor” (*K*: 256). O “ser do amor”, na “profundidade de sua essência”, não pode ser suprimido pela saciação do desejo. Ao passo que o desejo se extingue com sua saciação (ressurgindo no momento seguinte – o momento do não ter – como caminho do não ter ao ter), o mesmo não se dá com o “ser do amor”, do qual o desejo, enquanto revezamento entre ter e não ter, é mero fenômeno. O amor-desejo (amor-superfície) consiste na alternância infinita entre o não ter (que visa a posse) e o ter (que extingue, no momento em que é alcançado, o movimento que conduziu a ele – e se revela, portanto, como não ter). O amor-desejo é contraditório – ele se extingue no momento mesmo em que se satisfaz, e ressurge no momento mesmo em que desaparece – e *não pode senão ser* contraditório. De um lado, só se possui tal amor na medida em que se não o possui – pois é justamente o não ter que o impele enquanto movimento caracterizado como “anseio do não ter pelo ter” (*K*: 256). De outro, não se possui tal amor precisamente quando se o possui – pois é a obtenção de seu objetivo inicial, o ter, põe fim à própria busca, ao “anseio do não ter pelo ter” e, portanto, ao próprio amor. Este consiste precisamente no movimento que vai do ter-que-é-não-ter ao não-ter-que-é-ter. Passa-se do “*não ter = ter*” ao “*ter = não ter*”. O que equivale a manter-se no mesmo lugar (ainda que esse seja um lugar marcado pela alternância). Precisamente a isso parece escapar, nas esparsas menções de Simmel ao longo do ensaio, o “ser do amor”.

Parte 2

Vida: aquém e além do dinheiro

5. Filosofia da arte como filosofia da vida

A filosofia simmeliana da arte é, como veremos, também uma filosofia da vida. Como dezesseis anos antes, no prefácio de *Filosofia do dinheiro*, Simmel expõe e defende, em *Rembrandt*, um ponto de vista que se apresenta como filosófico – cujo objeto desta vez não é o meio monetário, mas a obra de arte ou, mais propriamente, a experiência estética. E como na obra de 1900, mais uma vez, tal postura conduz à adoção de um ponto de vista específico em relação à *vida*.

Simmel se ocupa de início em apresentar a perspectiva epistemológica do livro. Em uma postura similar à apresentada na *Filosofia do dinheiro*, o autor distingue aqui dois modos de conhecimento, duas maneiras de “interpretar e avaliar a obra de arte” (*Rembr*: 307). Há, de um lado, as orientações *analíticas*, que seguem, por assim dizer, “estrada abaixo” (*Rembr*: 307). Essa orientação é, por sua vez, cindida em duas: de um lado, pode-se de pesquisar as *condições históricas* da inserção da obra no interior do desenvolvimento artístico; de outro, trata-se de explorar os *fatores específicos* atuantes no interior dessa obra: “a rigidez ou lassidão da forma, o esquema da composição, o uso das dimensões espaciais, o colorido, a seleção do material e muitos outros fatores” (*Rembr*: 307). Para Simmel, porém, nenhuma dessas orientações analíticas pode conduzir “ao entendimento da obra de arte como tal ou de seu efetivo significado anímico” (*Rembr*: 307), precisamente porque abordam a obra de arte seja como algo que existe (em suas propriedades formais), seja como algo que veio a ser (em um processo histórico particular); assim sendo, voltam-se somente para a existência (formal) ou o vir-a-ser (histórico) da obra de arte. Mas o significado e o valor artístico são, de um lado, *pressupostos* de toda investigação histórica da arte: o fato de se tomar como objeto a obra de Rembrandt, e não a de “um diletante qualquer”, não tem suas razões na própria gênese histórica de sua obra, mas sim “nos sentimentos de valor que nós vinculamos a essa arte, de modo inteiramente independente das condições de seu surgimento” (*Rembr*: 307). Assim também, de outro lado, o cerne dessa incapacidade de compreender a experiência artística em termos meramente analítico-formais está nas próprias características centrais dessa modalidade de conhecimento: pois mesmo que a análise estética tivesse dado conta completamente de cada componente de um quadro, ela não seria capaz de captar em sua inteireza nem o processo de criação nem a impressão da obra no receptor. Apesar de o

fenômeno artístico acabado poder “decerto ser estabelecido sob muitos pontos de vista formais e substanciais, e, assim, decomposto em fatores de impressão mais puramente individuais, ele não pode ser produzido nem entendido a partir de sua mera recomposição” – exatamente como não se pode recompor “um corpo vivo a partir dos seus membros cortados sobre a mesa de dissecação” (*Rembr*: 307-8). Nem a *justaposição* de seus elementos individuais, nem a *sequência* de seu desenvolvimento histórico equivaleriam ao significado e ao valor da obra de arte acabada. Desse modo, é

o maior dos auto-enganos querer conceber a essência da arte e a hierarquia de suas obras como a adição daquelas categorias. Tampouco se deve igualar a *impressão* da obra de arte às impressões somadas de todas as suas facetas e qualidades que a estética analítica destaca. Antes, aqui também o decisivo é algo totalmente unitário, que se eleva a partir ou acima daquelas impressões singulares; e toda análise psicológica – de que modo esta ou aquela cor ou conjunto de cores atua, o quão leve ou pesadamente nós apreendemos certas formas, quais associações se conectam a determinados dados, e assuntos relacionados – deixa de fora o efeito anímico absolutamente central, que constitui a vivência artística como tal (*Rembr*: 308).

Para Simmel, assim, mesmo no caso de tais análises contribuírem para o entendimento de componentes individuais de uma obra, isso não seria capaz de dar conta da obra de arte em termos nem de sua criação, nem de sua recepção. Desse modo, seus elementos singulares e as etapas concretas de sua sequência histórica surgem somente como meios ou como a superfície tangível, passíveis de descrição e análise, da “*unidade* criativa” da obra (*Rembr*: 308). O decisivo aqui não são os elementos ou impressões singulares da obra, mas “algo unitário emergindo a partir ou acima” desses elementos ou impressões (*Rembr*: 308). O núcleo das investigações da filosofia simmeliana da arte proposta em *Rembrandt* consiste assim no “efeito anímico absolutamente central [...] que constitui a experiência artística como tal” (*Rembr*: 308). Um dos problemas centrais dos últimos escritos, filosófico-vitais, de Simmel é a compreensão da vivência imediata, que se ajusta mal às formas correntes de conhecimento científico e filosófico. Ela existe apenas como algo que é sentido de modo imediato – “e desse modo devemos deixá-la, por assim dizer, intocada” (*Rembr*:

308). A experiência imediata da arte – “a vivência da arte, o fato primário, indivisível, de que a obra está ali e exerce seu efeito imediato no receptor” (*Rembr*: 307) – é desse modo o ponto onde se cruzam e se separam duas orientações do conhecimento a respeito do fenômeno artístico. De um lado, o tratamento analítico das determinações individuais da obra de arte e sua recepção – *à frente* da “unidade vivida, criativa e receptiva” da experiência da arte, ocupando-se sobretudo da caracterização dos elementos singulares de que [constitutivos da] a criação da obra e [de] sua recepção se constituem. De outro, a abordagem filosófica, tal como concebida pelo autor, se situa como que *atrás* da vivência imediata da obra de arte: ela “pressupõe o todo (*Ganze*) da obra de arte, como existência e experiência, e busca situar a obra de arte (ou o todo da obra de arte) em toda a amplitude dos movimentos da alma (*seelische Bewegtheit*), na elevação da conceitualidade, na profundidade das oposições da história mundial” (*Rembr*: 308).

Os fundamentos epistemológicos nos quais se baseiam as investigações dedicadas ao dinheiro (na *Filosofia do dinheiro*) e à arte (em *Rembrandt*) são, como evidenciam seus respectivos prefácios, concebidos de maneira muito similar. Tem-se, em ambos, modos de conhecimento que – como indicam já o título de um e o subtítulo de outro – se veem como filosóficos e não científicos, “estimativos” e não “exatos” ou “analíticos”. Em *Rembrandt*, esse “ensaio de filosofia da arte”, como afirma seu subtítulo, o procedimento metodológico parece ser o mesmo da *Filosofia do dinheiro*: em um livro como em outro, trata-se de partir da “superfície da existência”, da “simples facticidade”, do “imediatamente singular”, do “simplesmente dado” para remeter uma sonda – “envolvida pela rede das linhas que medeiam sua vinculação ao reino das ideias” – até chegar às “últimas significações espirituais” (*Rembr*: 309).

Embora ambas sejam realizadas com base em fundamentos epistemológicos concebidos de maneira similar, seus objetos são, no entanto, radicalmente diferentes – em um caso, o dinheiro; no outro, a arte de Rembrandt ou, de maneira mais geral, a experiência artística –, e essa distinção entre os *objetos* do conhecimento não pode deixar intocado o próprio *modo* do conhecimento. Na *Filosofia do dinheiro*, o objeto (o “meio, material ou exemplo para a apresentação das conexões entre os fenômenos mais externos, mais realistas, mais contingentes e as potencialidades mais ideais da existência, as correntes mais profundas da vida singular e da história” [*PdG*: 13]) era caracterizado por ser, ele mesmo, a

indiferença, “na medida em que sua finalidade global não reside nele e sim em sua capacidade de se converter em outros valores” (*PdG*: 12). No dinheiro, como visto, “a oposição entre a exterioridade aparente e não-essencial e a substância interna da vida chega a sua tensão máxima”, encontrando aí também “sua mais eficaz conciliação”, dada “não apenas quando o detalhe se encadeia com o mundo espiritual em toda sua dimensão, mas quando se revela como símbolo de suas principais formas de movimento” (*PdG*: 12). Em *Rembrandt*, por sua vez, o objeto é a experiência “imediate”, “primária”, “irracional” da arte. Como ponto de partida das investigações filosóficas de Simmel – ambas visando, em última instância, a “totalidade da vida” – está agora, no lugar do dinheiro, “aquela experiência da obra de arte [...] indissolivelmente primária” (*Rembr*: 309). Isso se traduz em uma mudança fundamental no que diz respeito ao estatuto concedido, em cada caso, à “superfície da existência”, ao “imediatamente singular”, ao “simplesmente dado”. Ao passo que o dinheiro define-se justamente por sua “capacidade de se converter em outros valores” (*PdG*: 12), a experiência artística, por sua vez, na qualidade de algo imediato e indissolivelmente primário, “permanece tranquilamente em sua simples facticidade e sob suas leis imediatas” (*Rembr*: 309) – ela se mantém, por assim dizer, na “superfície da existência”, enquanto algo que ainda não foi “elevado, como algo imediato, à posição de nobreza” (*Rembr*: 309). Num caso, o dinheiro aparece como símbolo da vida; no outro, é a arte que surge como expressão da vida. Em um caso, tem-se uma filosofia que examina *relações* ou *mediações* que constituem a “totalidade da existência”; na outra, uma que almeja captar a *imediatidade* da experiência. Embora do ponto de vista da *forma* o modo de conhecimento tenha se mantido o mesmo em ambos os casos, seus objetos são diferentes e, com isso, também a *vida* que emerge de cada uma das investigações se simboliza ou expressa de maneira distinta. O que indica, enfim, como os modos de conhecimento mobilizados em cada caso são, ainda que formalmente o mesmo, fundamentalmente distintos: afinal, os recursos empregados na simbolização (por meio do dinheiro) da vida como mediação e na expressão (por meio da arte) da vida como imediatidade não poderiam ser os mesmos.

Reaparece também, no contexto da filosofia da arte exposta em *Rembrandt*, a contraposição já introduzida no livro de 1900 entre o esforço filosófico praticado pelo autor e um modelo filosófico de tipo abstrato. Na *Filosofia do dinheiro*, uma filosofia que procede segundo o modelo da arte se contrapõe, como vimos, a uma que procede segundo “sistemas

filosóficos abstratos”. O prefácio de *Rembrandt* rejeita, de maneira similar ao livro sobre o dinheiro, uma filosofia que almeje a construção de sistemas abstratos universais: “O fato de que as linhas diretivas filosóficas assim extraídas teriam de se intersectar completamente em um ponto mais externo, teriam portanto de se ordenar em um sistema filosófico, é um preconceito monista que contradiz a essência – muito mais funcional do que substancial – da filosofia” (*Rembr*: 310).

No livro sobre Rembrandt, de maneira semelhante à posição adotada na *Filosofia do dinheiro*, Simmel critica o isolamento dos conceitos filosóficos em relação à superfície da existência, ao singular imediato, ao simples dado, de modo que tais conceitos permanecessem somente “em sua própria companhia” (*Rembr*: 309). Mas – num afastamento sutil em relação à posição adotada na *Filosofia do dinheiro* – ele rejeita igualmente uma relação entre conceito e dado que veja de antemão o “singular imediato” como já “elevado à posição de nobreza” dos conceitos, posição identificada agora à filosofia de Hegel (*Rembr*: 309). Nesse sentido, há um passo adiante da filosofia da arte exposta em *Rembrandt* em relação à concepção de filosofia defendida e exercida na *Filosofia do dinheiro*. A passagem do dinheiro à experiência artística como objeto de exame – logo, de um objeto constituído por *mediações* para outro cuja característica principal é ser vivido como algo *imediato* – resulta em uma modificação considerável no estatuto do “simples dado”, da “superfície da existência”: esta passa a ser vista, ela mesma, como primária e imediata, ao passo que o dinheiro como “simples dado” ainda podia ser visto como uma singularidade *já elevada* “à posição de nobreza” dos conceitos – na medida em que o dinheiro *já é* mediação abstrata, *já é*, ele mesmo, conceito.

Modifica-se no entanto, com isso, a noção mais fundamental de ambos os empreendimentos: a de *vida*. Deslindada a partir do dinheiro, a vida é, no livro de 1900, interação – isto é: ela *já é* mediada, antes mesmo do procedimento filosófico (que consiste em estabelecer conexões). No livro de 1900, há entre *vida*, *dinheiro* e *filosofia* uma relação de continuidade (ou de “analogia”). A filosofia, enquanto modo de conhecimento dedicado a conectar o singular e o geral, estabelece conexões por meio do dinheiro (ele mesmo definido pela capacidade de estabelecer conexões entre as coisas) para deslindar a vida como conjunto de interações. No livro de 1916, a analogia já não possui o lugar central que mantinha na *Filosofia do dinheiro*. Em *Rembrandt*, no qual ela é abordada a partir e por meio

da experiência artística, a vida aparece não como mediação, mas, pelo contrário, como imediatidade. De um livro a outro – da vida como interação à vida como imediatidade –, a própria noção de vida adquiriu um destaque que antes não possuía. Daí a centralidade dessa noção nos últimos escritos de Simmel e sua importância para a compreensão da filosofia da arte exposta em *Rembrandt*. Agora, a filosofia se caracteriza como o empreendimento paradoxal ou contraditório de buscar compreender em conceitos aquilo que por definição não se deixa captar por conceitos. O decisivo agora, contudo, não se encontra na contradição, mas ali onde a contradição deve parar; na própria suspensão (mais ou menos durável, mas nunca permanente) das categorias lógicas, ou melhor, na *suspensão das formas*. Se antes era justo em suas contradições que o dinheiro podia atuar como símbolo da vida, agora é na suspensão das categorias lógicas (e portanto, de toda contradição que possa se dar a partir delas) que a vida pode se manifestar mais claramente.

Os dois modos de conhecimento distinguidos no prefácio de *Rembrandt* constituem desse modo não somente duas maneiras de interpretar e avaliar a obra de arte; eles também correspondem (para dizê-lo segundo uma expressão mais cara à *Filosofia do dinheiro*) a duas “imagens de mundo” distintas e, respectivamente, a duas concepções de vida cuja distinção constitui o cerne do livro sobre Rembrandt. Aqui se encontra mais uma diferença entre os prefácios de 1900 e de 1916. Na *Filosofia do dinheiro*, o intuito era antes de tudo especificar o modo de conhecimento, a posição epistemológica particular assumida no livro; tratava-se de não confundir uma *filosofia* do dinheiro com uma *ciência* econômica do dinheiro. À filosofia do dinheiro cabia trabalhar onde a ciência econômica do dinheiro não tinha mais validade ou não podia alcançar (seja porque não tem como abordar os próprios pressupostos nos quais se apoia, seja porque se trata de desenvolvimentos que, dentro dos limites do conhecimento científico exato, ela não tem como atingir). Ambas, porém, são relativamente independentes com relação às imagens de mundo. No livro sobre Rembrandt, é sustentada a mesma posição: não se trata de negar validade às orientações analíticas sobre a obra de arte. Ambas podem coexistir. Porém, a distinção entre tais modos de conhecimento agora se insere no âmbito de uma diferença mais fundamental, concernente às imagens de mundo: a diferença entre dois modos de *expressar a vida*. Essa distinção está de algum modo esboçada no prefácio de 1900 – na medida em que a filosofia advogada por Simmel opera segundo um modo *artístico*, “estimativo”, e a ciência é caracterizada pela

exatidão –, mas ela não era ainda exposta segundo o dualismo presente na investigação de 1916. A filosofia simmeliana não é externa à oposição entre as duas imagens de mundo: ela é parte de uma delas, pois procede segundo um modo *vitalista*. Às orientações analíticas pertencem, por sua vez, exatamente as características que Simmel identificará à concepção clássica, racionalista, da obra de arte. Por isso, tal orientação não pode adequadamente compreender aquelas dimensões da experiência artística que, justamente, a arte de Rembrandt é capaz de exprimir.

6. Vida vivida e emancipação da teleologia

TEMPO LÓGICO E TEMPO VIVIDO

Visão da vida apresenta, em vários momentos, uma crítica à finalidade, ao homem enquanto “ser que estabelece fins” (LA: 220). Isso é central para as intenções do autor em seu último livro e, ao mesmo tempo, constitui uma ruptura em relação à *Filosofia do dinheiro*. Veremos como a crítica simmeliana à teleologia procede de dois pontos de vista: primeiro, da perspectiva da vida em seu fluxo contínuo, como aquilo que é anterior à teleologia e que não cabe nas categorias mecanicistas que operam bem nesse nível; depois, da perspectiva do mais-que-a-vida, daquilo que ultrapassa a teleologia e sua lógica. A primeira instância dessa crítica aparece logo no primeiro capítulo de *Visão da vida*, intitulado “A transcendência da vida”.

Sendo o primeiro capítulo do livro, e também aquele que foi escrito por último (é o único que não apareceu antes na forma de artigo), “A transcendência da vida” tem o intuito de fornecer as coordenadas gerais de compreensão dos outros ensaios. Trata-se aí, em suma, de desenvolver o conceito de vida que será mobilizado nos capítulos seguintes. Após algumas considerações gerais sobre a relação humana com os limites – um “esboço de um aspecto da vida muito geral e não especialmente profundo”, mas que no entanto apenas preparava para a apresentação do conceito de vida –, Simmel toma como ponto de partida para o desenvolvimento deste último uma reflexão sobre o tempo.

O autor inicia pela apresentação do que chama de concepção lógica de tempo. Nesta, o presente, segundo seu próprio conceito, não vai além da “absoluta inextensão de um momento” (LA: 218). Significando nada mais que a colisão entre passado e futuro, as duas únicas verdadeiras grandezas de tempo, o presente não é, desse ponto de vista, propriamente tempo – assim como o ponto não é, a bem dizer, espaço. Mas, nessa perspectiva, passado e futuro não possuem um estatuto menos problemático: afinal, o primeiro se caracteriza por não ser *mais*, e o segundo, por *ainda* não ser. Como consequência, a realidade se aterria então unicamente ao presente; o que significaria, por sua vez, que ela não é algo temporal: “o conceito de tempo pode ser aplicado aos conteúdos da realidade apenas se a atemporalidade (*Unzeitlichkeit*) que eles possuem enquanto *presente*

tornou-se um não-mais ou um ainda-não, em todo caso, um nada. O tempo não está na realidade, e a realidade não é tempo” (LA: 218). Esse paradoxo é reconhecido, no entanto, apenas para o caso do objeto considerado do ponto de vista lógico. A vida subjetivamente *vivida* não se conforma a isso (tanto faz, diz Simmel, se de modo logicamente justificado ou não); ela se sente como real na extensão temporal. Na vida vivida, o presente – como indica o sentido que lhe é dado na linguagem comum, ainda que de forma inexata e superficial – não é percebido como meramente pontual, mas como algo que comporta sempre um pouco do passado e um pouco do futuro.

Simmel partirá dessa percepção sobre o tempo que se encontra na experiência e na linguagem comuns para afirmar que, considerada mais profundamente, a realidade presente da vida contém seu passado de maneira totalmente distinta de um fenômeno mecânico, no qual se funda o pensamento lógico sobre o tempo. Com base na contraposição inicial entre tempo lógico e tempo vivido, o autor distingue então três maneiras de conceber a realidade da vida em seu aspecto temporal. Na primeira, a relação entre o passado e o presente é concebida como um acontecimento mecânico. Este se caracteriza, afirma Simmel, pela indiferença ao passado, do qual o fenômeno presente emerge como um *efeito*. Desse modo, um mesmo estado pode em princípio ser produzido por diferentes complexos causais, pois, no acontecimento mecânico, os efeitos desaparecem sem deixar rastros no resultado final. O mesmo não ocorre no organismo – segundo caso considerado pelo autor –, pois o material hereditário a partir do qual ele se desenvolve contém inúmeros elementos individuais; assim, a sequência passada que conduz a sua individualidade não pode ser substituída por outra, como no fenômeno mecânico. No organismo, o resultado ostenta os traços de sua história.

Porém, uma maneira distinta de conceber o tempo aparece efetivamente apenas quando, nos termos de Simmel, a vida ultrapassa o estágio meramente biológico e atinge o estágio do espírito. Só então ocorre, para o autor, o processo pelo qual a vida do passado adentra a do presente (*das Hineinleben der Vergangenheit in die Gegenwart*), o que acontece de duas maneiras: pela objetivação e pela memória. Na objetivação, o espírito se exterioriza em estruturas que, a partir do momento em que surgem, podem ser apropriadas e reproduzidas por outros indivíduos e pelas gerações seguintes. O passado se prolonga no presente na forma cristalizada de construtos relativamente duráveis e independentes da dinâmica vital

que os criou – processo que será abordado com mais detalhe em “A virada para a ideia”, segundo ensaio de *Visão da vida*. Na memória, por sua vez, o passado da vida subjetiva não apenas se torna a *causa* da vida do presente, mas também *continua* nela com seus conteúdos relativamente conservados. Na medida em que a experiência prévia vive em nós como memória – não meramente como um conteúdo atemporal, mas conectado em nossa consciência com sua posição no tempo –, ele não é inteiramente transformado em mero efeito, como no modo de observação mecânico e causal. Antes, a esfera da vida presente se estende até o momento de sua formação. Isso não significa que na memória o passado “renasça do túmulo” (*LA*: 219) e se mantenha no presente exatamente tal como ocorreu; mesmo assim, nela a experiência atual é compreendida como ligada a um momento no passado, de modo que vivemos aí para além do presente e em direção a esse instante anterior. Na vida como fenômeno espiritual, mais do que na vida como acontecimento puramente orgânico, existe uma continuidade fundamental entre passado e presente, no interior da qual um não aparece como mero efeito do outro. Daí que não se possa concebê-la à maneira dos fenômenos mecânicos.⁵⁰

O que se estabelece, desse modo, é uma diferença fundamental entre duas concepções de tempo aplicadas à vida humana. Essa distinção vai fundar, como vimos, uma diferenciação entre duas maneiras de conceber o passado em sua relação com o presente – uma como uma relação de mera causa e efeito, segundo o modelo dos eventos mecânicos; a outra, tal como vivida na experiência, apresentando uma continuidade entre um momento e outro, de modo que o passado vive no presente como passado, e não como mero efeito temporalmente indiferente. Mas também está na base de uma contraposição paralela entre duas maneiras de pensar a relação do presente com o futuro, uma caracterizada como lógica ou mecânica, a outra a partir do tempo vivido. Considerando que a concepção lógica de tempo não é aplicada somente aos fenômenos mecânicos, mas funciona como um modo geral de compreensão da temporalidade, a contraposição simmeliana tem os contornos de uma crítica – o que se mostra mais claramente a seguir, no que se refere à relação não mais entre o passado e o presente, mas entre o presente e o futuro. Com isso, Simmel indica uma

50

O argumento simmeliano sobre a memória – assim como, de maneira geral, todo o livro *Visão da vida* – está fundado num diálogo importante com o pensamento de Bergson, que por enquanto não abordarei aqui. Cf. Fitzi, 2002.

mudança em sua caracterização do humano, tal como se apresentava em seus escritos anteriores – de “Para a psicologia do dinheiro” (1889) a seus ensaios de filosofia da cultura, todos gravitando em torno da *Filosofia do dinheiro* (1900/07) – e que é central para a compreensão de alguns dos propósitos centrais de *Visão da vida*. O que representa uma virada não apenas no interior da obra simmeliana, mas também algo que tende a colocá-lo à parte da tradição sociológica que então se iniciava e na qual o conceito de ação teleológica ocupa um lugar fundamental.

Para o Simmel de *Visão da vida*, nossa relação com o futuro não é adequadamente descrita pela determinação do ser humano como “o ser que se coloca fins” (LA: 220). A projeção de um “fim” temporalmente remoto significa já que este aparece como um ponto fixo, descontínuo em relação ao presente. O pensamento e a ação baseados no estabelecimento de fins também pressupõem, portanto, aquela descontinuidade estrita entre momentos temporais característica da concepção lógica e mecanicista do tempo. Simmel destaca como tal maneira de conceber e vivenciar o tempo difere de outra, que compreende nossa relação com o porvir como um processo no qual a vontade – assim como o sentimento e o pensamento – da vida presente adentram de modo imediato no futuro (*das unmittelbare Hineinleben des gegenwärtigen Willens – und Fühlens und Denkens – in die Zukunft*). É característico do presente vivido que ele transcenda o próprio presente. Para Simmel, cada movimento da vontade no aqui e agora nos faz comprovar, ao contrário do que afirma a concepção mecanicista, que um limiar entre o momento presente e o futuro não é real – pois, no mesmo passo pelo qual assumimos tal limiar, colocamo-nos de um lado da fronteira (no presente) e, simultaneamente, do outro (no futuro).

Mesmo assim, o “fim” possibilita a coagulação do movimento contínuo da vida num ponto único e consegue, por isso, satisfazer em grande medida as exigências do racionalismo e da prática; porém, ao fazê-lo, divide o caráter ininterrupto da vida temporal em um agora e um depois, criando um hiato no qual o ponto presente e o ponto final encontram-se substancialmente fixados em duas margens distintas. “Na medida em que o futuro, exatamente como o passado, se localiza em um ponto, ainda que indeterminado, o processo da vida é rompido e cristalizado na diferenciação de três tempos gramaticalmente separados, e é ocultada a extensão imediata contínua de si mesmo em direção ao futuro, que toda vida presente significa” (LA: 220). Vivemos continuamente, diz Simmel, numa

região de fronteira que pertence tanto ao futuro quanto ao passado. O futuro não está à nossa frente como uma terra inexplorada que é separada do presente por uma linha demarcatória clara. No entanto, é assim que ele é (ao menos em parte) vivido quando se age de maneira teleológica, e desse modo ele é pensado quando o ser humano é concebido exclusivamente como um ser que se coloca fins. Contudo, a própria ideia de vontade já contém uma concepção oposta:

Todas as teorias que localizam nossa essência psíquica na vontade (*Wille*) somente expressam o fato de que a existência psíquica se prolonga (*hinauslebt*), por assim dizer, além de seu ponto presente, o fato de que o futuro já se encontra nele. Um mero anseio (*Wunsch*) pode se dirigir para o futuro distante, ainda não vivido; mas a vontade efetiva se coloca imediatamente além da oposição entre presente e futuro. Mesmo no interior do momento atual da vontade, já estamos além dela, porque seu caráter inextensivo (*Unausgedehntheit*), que parece logicamente necessário, não poderia acomodar o estabelecimento da *direção* na qual a vida volitiva deve seguir adiante – caracterizá-la como virtualmente instalada nessa pontualidade seria apenas uma maneira de atenuar as dificuldades de sua compreensão. A vida *é* efetivamente passado e futuro; estes não lhe são apenas acrescentados por pensamento, como na realidade orgânica e meramente pontual (*LA*: 221).

Deve-se reconhecer, não apenas na vida do espírito, mas também na procriação e no crescimento orgânicos, a mesma forma: que a vida atual ultrapassa a si mesma, de modo que seu presente constitui uma unidade com seu futuro. Na medida em que o passado, o presente e o futuro são separados com precisão conceitual, o tempo surge como algo irreal; então, apenas o momento presente – temporalmente inextenso, isto é, atemporal – aparece como real. Para Simmel, porém, essa concepção, que pode sem problemas ser aplicada aos fenômenos mecânicos, não corresponde à vida, “o modo de existência peculiar para cuja realidade essa separação não vale” (*LA*: 221). No que diz respeito a esta última, a separação lógica dos três tempos pode decerto ser empregada, mas apenas em uma análise subsequente, seguindo o esquema mecanicista. Ao caráter ideal do tempo mecânico, Simmel opõe a realidade do tempo vivido.

O tempo constitui, porém, apenas uma instância dessa continuidade da vida. Para Simmel, ele é a forma que a vida, tal como experimentada de modo imediato, adquire em

nossa consciência:

O tempo é a forma de consciência – talvez abstrata – daquilo que é a própria vida na concretude imediata, a qual não pode ser expressa em palavras, apenas vivenciada; ele é a vida prescindindo de seus conteúdos, porque só a vida transcende em ambas as direções o ponto presente, fora do tempo, de toda outra realidade e apenas assim realiza, inteiramente por si mesmo, a extensão temporal, isto é, o tempo. Se, de qualquer modo, retemos o conceito e o fato do presente, como somos justificados e obrigados a fazer, então essa estrutura essencial da vida significa um contínuo ir além de si mesmo como presente (*LA*: 221).

É da essência da vida, tal como a entende Simmel, que ela vá além de si mesma, além de seu estado atual, de tal modo que esse além não surge como algo distinto do presente, que lhe foi anexado posteriormente, mas como algo que está contido em sua atualidade. A vida pressupõe a continuidade, e esta não pode ser adequadamente compreendida por sua divisão em três momentos distintos, apartados por hiatos, restringindo a realidade vivida ao momento presente e empurrando o passado e o futuro ao domínio do irreal. No que se refere ao modo de existência específico da vida, “seu passado existe de fato no seu presente, e seu presente existe de fato em seu futuro” (*LA*: 221-2).

Se tal é a especificidade da vida (especialmente em seu estágio espiritual), cabe, no entanto, perguntar o que acontece com esse modo de existência quando ele é pensado – logo, vivido – por seus próprios portadores segundo o esquema mecanicista. O modo mecanicista de pensar o tempo, embora não possa se aplicar sem equívocos à vida vivida, se o faz, engendra uma maneira específica de vivenciar o tempo? Essa questão não será diretamente abordada neste texto, já que se trata somente de marcar as diferentes concepções de tempo com o intuito de caracterizar a especificidade do conceito de vida (em oposição à existência inorgânica), assim como de assinalar a inadequação da concepção lógica e mecanicista à experiência vivida. O tema aparece, no entanto, em vários pontos da obra de Simmel, sendo mesmo central na sua caracterização do modo de vida moderno; basta lembrar como, para o autor, o espírito moderno é um “espírito contábil” e encontra uma de suas expressões, por exemplo, na disseminação dos relógios de bolso (cf. “GSGL”). Parte considerável da *Filosofia do dinheiro* é, além disso, dedicada à extensão desse espírito

contábil ao conjunto da vida social, impulsionada (entre outras causas) pelo dinheiro e tendo nele seu principal símbolo. Quando se considera que um dos fundamentos desse processo reside no caráter teleológico do meio monetário, então a oposição de Simmel à concepção mecanicista de vida, incluída sua crítica à compreensão do ser humano como o “ser que se coloca fins”, adquire os contornos não só de uma distinção entre tempo lógico e tempo vivido, entre vida (orgânica e espiritual) e acontecimento mecânico, mas também os de uma crítica a um modo de existência marcado pela expansão da ação teleológica e pela aplicação de esquemas mecanicistas a uma vida que por definição, segundo o argumento de *Visão da vida*, não pode se conformar a tais esquemas.

A crítica de Simmel à teleologia não é completa. Ele não nega a pertinência da separação lógica do fluxo temporal em passado, presente e futuro, mas rejeita que o modelo mecanicista, que compreende a ação de um tempo sobre outro meramente como uma relação de causa e efeito, dê conta daquilo que é específico à vida, que é justamente a continuidade *vivida* entre um momento e outro e o movimento contínuo da vida, interno a ela e não algo acrescentado de fora, a ir além de si mesma. Quando se divide a vida em momentos separados, perde-se exatamente aquilo que lhe é específico: a vivência imediata da unidade entre passado, presente e futuro. Pensar unicamente em termos teleológicos, embora seja possível e mesmo eficiente do ponto de vista das exigências do racionalismo e da prática, resulta na perda dessa característica central da vida; significa tratá-la como um fenômeno mecânico, em que um momento surge apenas como efeito do anterior. Perde-se com isso de vista, entretanto, a presença imediata do passado (enquanto memória) e do futuro (enquanto vontade) no presente vivido.

A VIRADA PARA A IDEIA

Mas existe outra crítica simmeliana à teleologia. Ela surge no segundo capítulo de *Visão da vida*, “A virada para a ideia”, e é formulada ainda no quadro de uma metafísica da vida, mas a partir de um ponto de partida distinto no interior desta perspectiva. Simmel afirma que este capítulo do livro e os seguintes “são inseparáveis do conceito metafísico de vida elaborado no primeiro capítulo e, como partes do desdobramento possível desse conceito, revelam seu sentido último” (LA:). O desdobramento realizado aqui não parte, porém, daquilo que é *anterior* à teleologia, como no primeiro ensaio do livro, mas daquilo

que está, por assim dizer, *além* dela.

Para atingir esse objetivo, o conceito de “mundo” é central. Ainda que, de início, sua ligação com a problemática da teleologia não seja evidente, ele se tornará posteriormente fundamental para a crítica à teleologia empreendida pelo autor no segundo capítulo de *Visão da vida*.

“MUNDOS” IDEAIS

O capítulo inicia com a discussão do conceito de “mundo”. Tal como, segundo Simmel, a consciência popular o utiliza, esse termo indica de início a soma de todas as coisas e de todos os acontecimentos reais. Há, no entanto, nos mesmos usos do termo, uma segunda camada de significado: tomados individualmente, os conteúdos do mundo não podem constituir um mundo; eles só o fazem quando à existência dessas múltiplas singularidades é acrescida uma *forma* que as abarca. E isso, segundo Simmel, apenas o espírito é capaz de fazer: somente ele pode criar uma unidade, um entrelaçamento desses diferentes conteúdos, a qual vale também nos casos em que apenas uma parte dos elementos é conhecida. Ao falar de um mundo, estamos em posse, de uma maneira ou de outra, da fórmula que permitiria acrescentar o desconhecido ao conhecido, de modo que juntos eles constituiriam precisamente uma unidade. “Mundo” significa assim “uma soma de conteúdos que é liberada pelo espírito da existência isolada de cada elemento e é inscrita em um conjunto unitário, em uma forma capaz de abarcar o conhecido e o desconhecido” (LA: 236). Trata-se, ainda, de uma unidade *determinada*, isto é, fundada por um princípio, uma lei, uma coloração ou um ritmo, um sentido que reúne as realidades individuais – em outras palavras, um esquema universalmente válido em relação ao qual todas as realidades se ordenam e que, ultrapassando cada uma delas, coloca-as em relação com todas as outras. Finalmente, as concepções filosóficas de “mundo” nascem a partir do momento em que essa unidade, ainda difusa, concentra-se em grandes conceitos nitidamente desenhados e exclusivos. Conceitos como os de ser ou devir, matéria ou espírito, harmonia ou dualismo, finalidade ou divindade, entre muitos outros. Um “mundo” então emerge, no qual os elementos individuais não são reunidos por mera soma, mas reunidos numa totalidade que os ultrapassa – no caso dos mundos formulados filosoficamente, constituída por um

conceito. Por isso, Simmel afirma em seguida que é inconsistente a acusação de que os filósofos violentam o mundo com a exclusividade de seus princípios; pelo contrário, não é senão graças a tais princípios que um mundo – qualquer que ele seja – chega a existir. “Os filósofos não fazem nada além de realizar, com um caráter conceitual mais decisivo, mas também sempre mais exclusivo, o que cada um faz quando fala de um mundo” (*LA*: 237).

Há conceitos específicos, porém, pelos quais são designadas formas de atividade do espírito tão estendidas que, por meio de sua potência de formalização, o caráter em princípio infinito dos conteúdos possíveis se funde em um “mundo” unificado por um caráter conscientemente particular. Trata-se das grandes funções pelas quais o espírito transforma a totalidade dos conteúdos num mundo fechado sobre si mesmo, regido por um princípio de conjunto. Para Simmel, há três mundos desse tipo: o mundo do conhecimento, o mundo da arte e o mundo da religião. Estes se colocariam à parte dos outros porque, segundo o autor, “considerado de maneira puramente ideal, nenhum conteúdo pode deixar de se dar a conhecer, de se adaptar a uma forma artística, de ser explorado de modo religioso” (*LA*: 238). Ainda de um ponto de vista ideal, nenhum deles é suscetível de mistura, de interpenetração, de cruzamento com outros mundos, “pois cada um deles exprime já toda a matéria do mundo em sua linguagem particular” (*LA*: 238). Existe em cada um desses mundos uma “lógica objetiva intrínseca” que liga seus conteúdos a uma validade objetiva particular. Outra característica dessas construções é que, uma vez criadas, elas são representadas como totalmente independentes, em seu sentido e seu valor, de sua aceitação e emprego pelos indivíduos. “Enquanto obras ou realidades sagradas, enquanto sistemas ou imperativos, elas possuem um estatuto intrinsecamente coerente e autossuficiente, pelo qual elas se emancipam tanto da vida psíquica da qual provêm quanto da outra vida que as acolhe” (*LA*: 238).

Tais mundos existem e são necessários pelo fato de que a “matéria do mundo” não pode ser apreendida em estado puro, apenas por intermédio dessas grandes categorias (conhecimento, arte, religião) que, sempre que desdobram todos os seus efeitos, formam um mundo. Conhecimento, arte, religião são, para Simmel, categorias fundamentais da apreensão humana. A cor azul, por exemplo, adquire um significado completamente distinto enquanto elemento real do mundo sensível – isto é, enquanto fenômeno da vida prática – e na qualidade de fenômeno cognitivo, artístico ou religioso. Como diz Simmel:

Do mesmo modo que um pedaço de matéria física aparece sob formas múltiplas, mas não pode existir sem *alguma* dessas formas, e que o conceito de seu ser material puro, independente de toda forma, é uma abstração certamente logicamente justificada, mas à qual não corresponde nenhum tipo de intuição, é sem dúvida do mesmo modo que se comporta o que chamo de a matéria dos mundos – desses mundos que, a partir de um motivo de base, formam com essa matéria totalidades, mesmo que estas sejam alcançáveis apenas na escala do infinito. É a partir desse princípio que se pode, então, chamar de mundo tanto o real quanto aquele criado pela arte, conhecido pela teoria ou construído pela religião (LA: 239).

Assim, do ponto de vista do espírito humano, não existe *um* único mundo – no sentido de um conjunto de todos os dados possíveis que são, a cada vez, reunidos num contínuo sob um conceito *universalmente válido*.

Se alguém diz que há *um* mundo, entende como tal o mundo do nosso interesse prático, ao qual a dureza da vida limita geralmente a tal ponto o horizonte humano que os conteúdos puramente teóricos, os conteúdos de ordem artística ou religiosa passam por detalhes mais ou menos isolados. E assim o é para a maioria das pessoas: para elas, o mundo dito real é simplesmente o mundo, e sua dominação prática dissimula o fato de que tais conteúdos, formados de outras maneiras, pertencem a mundos próprios que escapam à forma de competência própria à forma da realidade (LA: 240).

Mas se no plano dos princípios é possível falar de uma arte, uma religião, um conhecimento absolutamente válidos, o mesmo não acontece na realização histórica desses mundos. A forma histórica desses mundos não pode acomodar, como exige seu caráter absoluto, cada um dos conteúdos do mundo infinitamente diversos. O caráter absoluto desses mundos se situa, por assim dizer, no infinito, onde as linhas de toda a produção artística, por exemplo, intersectam. No entanto, esse caráter absoluto não pode, por conta de sua realização histórica não realizá-lo na história, mas se situar apenas no infinito, não pode ser captada por nenhuma noção definida. Não é possível definir um conceito geral de arte que dê conta da pretensão absoluta que, no entanto, lhe é constitutiva. Há um limite geral à latitude com a qual as formas artísticas desenvolvidas num ponto do

desenvolvimento histórico podem se aplicar aos conteúdos do mundo. Não é toda experiência emocional que pode ser expressa em todo estilo lírico. Quando o naturalismo artístico afirma que não há conteúdo que não possa ser transformado numa obra de arte, ele apenas expressa a pretensão da “arte em geral e como princípio absoluto” (*LA*: 241), mas no quadro de uma forma de arte específica e limitada, realizada num momento histórico particular – o que torna tal pretensão, segundo Simmel, megalomaniaca. A arte (como princípio) pode formar um mundo absolutamente completo de acordo com sua ideia, porém cada arte dada pode apenas fragmentariamente realizar essa possibilidade dada em princípio. Nas realizações histórias do mundo artístico, religioso e cognitivo, sempre resta algo da matéria do mundo que não é regrado por suas categorias – embora essa possibilidade seja dada idealmente, de modo que, idealmente (e portanto também na realidade) exista um mundo artístico, um mundo religioso e um mundo do conhecimento. O mesmo se dá com o mundo “real”: há conteúdos, por exemplo, que são perfeitamente significativos no interior da arte e em sua lógica específica são coerentes em si e em relação aos outros, sem existir no âmbito da categoria de realidade. Desse modo, cada um dos mundos totais particulares devem pagar por sua completude hipotética em que, na vida histórica, eles sempre aparecem como unilaterais e conseqüentemente não são capazes de abarcar a totalidade de seus conteúdos possíveis.

Não apenas as representações e elaborações dos princípios arte, religião, valor são determinadas por contingências históricas, mas a própria existência desses princípios, mesmo em sua maior universalidade e idealidade suprasingular, pode ser atribuída ao desenvolvimento histórico. Tais mundos existem idealmente, de maneira necessária ou não, e são coordenados enquanto mundos com o mundo da realidade – que se situa no mesmo nível dos outros mundos, e não como um absoluto em relação ao qual os outros seriam relativos.

A vida individual, por sua vez, mantém uma relação particular com essas totalidades que parecemos antes descobrir ou conquistar do que criar. “Cada operação objetiva da consciência pertence, com respeito a seu conteúdo e a seu sentido, a um desses mundos. Tudo se passa como se eles não fossem senão níveis certamente distintos uns dos outros, mas através dos quais vibra a vida, apropriando-se e integrando a parte seja de um, seja de outro, ou ainda mantendo-se entre eles com certos conteúdos como uma forma

indiferenciada” (LA: 243). Nesse sentido, o conjunto de nossos conteúdos espirituais, quer sejam vividos de modo ativo ou passivo, são frações de mundos, cada um deles significando uma totalidade específica formada a partir dos conteúdos do mundo. ”Navegamos continuamente através de níveis muito diversos, cada um representando em princípio a totalidade do mundo segundo uma fórmula particular, mas da qual nossa vida não retém senão um fragmento” (LA: 243-4). Do ponto de vista da vida, no entanto, esse processo aparece de outra maneira:

Esse pertencimento [dos conteúdos da vida a mundos separados e existentes por si mesmos] aparece então como um corte e uma transplantação ideal *a posteriori* de elementos que, no nível do vivido, não possuem de modo algum tal delimitação e tal descontinuidade entre eles. No interior da dinâmica do processo vital, eles estão ligados como ondas de um grande rio; é sempre *a mesma* vida que os engendra, como pulsações inseparáveis dela mesma e que por isso tampouco são separáveis umas das outras (LA: 244).

DA VIDA AOS MUNDOS IDEAIS

A análise simmeliana se deteve, até então, na descrição dos “mundos ideais enquanto fenômenos dados”, sem se interrogar sobre sua gênese, nem sobre sua relação com a vida. Esse é, no entanto, a questão central do autor neste ensaio. O objetivo de Simmel é compreender justamente como tais mundos se originam a partir da dinâmica da vida e, no mesmo passo, se desprendem dela:

[...] o que se realiza aqui sob a forma da vida é o mesmo que toma alhures a forma de uma idealidade tendo seu mundo próprio. Trata-se, num primeiro momento, de produtos da vida que, como todos esses outros fenômenos, se inscrevem em seu curso contínuo e estão a seu serviço. Mas num momento dado, aquele que nos interessa, se produz a grande virada que engendra para nós as diferentes ordens da ideia: as formas e as funções que a vida produziu por ela mesma e em virtude de sua dinâmica própria se tornam tão autônomas e definitivas que, inversamente, a vida se coloca a seu serviço e ela ordena seus conteúdos em função delas e o sucesso dessa ordenação vale enquanto realização última de valor e sentido, como antes a inserção dessas formas na economia da vida. [...] Esse processo deve ser considerado

como um fenômeno histórico [...] pelo qual a ciência emerge, se despregando de um saber que era cultivado apenas para fins práticos, e do qual emergem também, se emancipando de premissas vitalistas e teleológicas, a arte, a religião, o direito etc. (LA: 244-5).

O objetivo é retrazar, não em detalhe, mas segundo seu princípio e sua significação profunda, o processo de transição da consciência no ponto em que a forma oscila de sua valorização vital a sua valorização ideal. É nesse ponto que a discussão sobre a teleologia se mostra, mais uma vez, fundamental para os interesses do autor. “Não podemos aqui evitar falar de finalidades vitais (*vitale Zweckmäßigkeiten*) que servem as funções espirituais determinadas para a constituição de mundos (*zu Weltbildungen bestimmten*)” (LA: 245). Simmel esclarecerá, depois, como essa predeterminação opera em séries específicas, como na eudemonística e na erótica. Antes, porém, busca definir “a estrutura essencial do princípio de finalidade” (LA: 245).

Não por acaso, é neste ponto em que surge a única referência feita por Simmel em todo o livro àquele que foi um dos principais objetos de análise em sua obra, o dinheiro. O dinheiro surge aqui como exemplo de um processo mais amplo: aquele em que certas funções, constituídas no interior da vida e enraizadas em seus entrelaçamentos de fins (*Zweckverwebungen*), tornam-se centros e tendências autônomos que tomam a vida a seu serviço. Isso, Simmel afirma, poderia aparecer como sendo a ocorrência típica do fato de que os meios para um fim se tornam, psicologicamente, fins – uma ideia que aparece em muitos dos escritos simmelianos anteriores –, do qual o dinheiro seria o exemplo mais nítido. (E de fato, é assim que ele aparece em textos como “Para uma psicologia do dinheiro”, “A crise da cultura” e *O conflito da cultura moderna*.) Porque, “por um lado, não há nada no mundo humano tão absolutamente destituído de valor real e tão completamente meramente um meio, porque ele surgiu na verdade exclusivamente como um meio econômico; por outro lado, não há nenhuma coisa terrena que apareça para tantas pessoas como o fim de todos os fins, como a posse definitivamente satisfatória, o termo de toda busca e esforço” (LA: 246). No entanto, para o Simmel de *Visão da vida*, as duas estruturas espirituais são completamente diferentes. A conversão de meios em fins permanece uma estrutura teleológica; apenas faz o acento anímico retroceder uma etapa: implica uma diferença na matéria, mas não na forma da valoração.

A articulação objetivamente racional de uma série não é obrigatória para a consciência de valor; antes, deixa a esta a escolha do ponto que ela queira considerar culminante; pois em si e por si essa série é interminável. Nenhum fim, por racional ou diretamente beatificante que seja, está a salvo de se converter em ponto de passagem para outro fim situado mais acima; a cadeia dos conteúdos da vida terrena não se interrompe definitivamente em nenhum elo; a indicação de um desses elos como definitivo fica reservada para uma decisão do sentimento ou da vontade que não é jamais incorrigível. Tampouco deve-se deixar de lado o quão profundamente arraigado na teleologia humana está essa aparente irracionalidade da sobrevalorização dos meios. Inumeráveis vezes nos faltaria valor ou força para nossas ações se não empregássemos toda a concentração, a consciência de valor cabalmente disponível, à primeira fase que se pretende alcançar na escala de valores. Esta fase, por mais provisória que ela possa ser objetivamente, deve ser tratada por nós de modo que, como se, por assim dizer, dela dependesse toda a salvação, pois nos aparece de fato no momento em questão como indispensável. Se quiséssemos nos limitar a dedicar-lhe o interesse realmente adequado a seu próprio peso para dirigir a plena intensidade de valor somente ao muito distante fim último, esta nossa energia se dispersaria de modo sumamente disteleológico frente à tarefa prática (*LA*: 246).

Aquilo que parece contradizer da maneira mais profunda o sentido da teleologia – que o meio assuma o lugar do fim – se converte precisamente em uma de suas formas mais sublimadas. Esse tipo de fenômeno não está, assim, fora do domínio do teleológico, mas é precisamente uma de suas formas mais características. Portanto, o dinheiro, como objeto no qual a conversão de meios em fins atinge a sua maior radicalidade, situa-se inteiramente no âmbito da teleologia, sendo também o seu exemplo mais característico. Por sua vez, a virada que marca o surgimento dos construtos ideais escapa a toda categoria de meios-fins. Isso, para Simmel, indica como a categoria do teleológico tem dentro da camada mais funda da existência humana uma importância muito mais reduzida do que, logrados por seu papel na prática superficial, tendemos a lhe atribuir. O próprio Simmel, porém, como vimos, conferiu à teleologia um lugar fundamental em sua filosofia da cultura, iniciada em 1889 com “Para a psicologia do dinheiro” e que culminou, em 1900, na *Filosofia do dinheiro*. Nos escritos sobre o dinheiro nos quais foi gestada a filosofia da cultura do autor, a teleologia ocupa, como vimos, um lugar central. Está mesmo, pode-se dizer, na base da antropologia simmeliana exposta nesses textos e na *Filosofia do dinheiro*. Isso basta para

mostrar como, de “Para a psicologia do dinheiro” a *Visão da vida*, há uma mudança fundamental no modo simmeliano de caracterizar a vida humana – mudança por meio da qual a teleologia passa a ocupar um lugar cada vez menos central, dando lugar, aos poucos, ao conceito de vida, que aparece como mais fundamental e logicamente anterior.⁵¹

Para o Simmel de *Visão da vida*, o domínio do teleológico é, de início, o corpo. É no âmbito do organismo que a finalidade exerce a dominação mais completa. Quanto mais precisamente um animal for reduzido à expansão direta de sua corporalidade, isto é, quando menor for seu raio de ação, tanto mais absolutamente está condicionado pelo finalismo. O finalismo mais completo existe *dentro* do corpo; ele diminui à medida que os movimentos vitais vão além do corpo, porque estes têm que contar então com um mundo resistente, de contingência contrária à vida. Por possuir o maior raio de ação, pelo fato de que ele situa o fim que ele se fixa o mais longe e o mais independentemente do automatismo vital de seu corpo, o homem é o ser menos seguro de sua teleologia. É o que, diz Simmel, podemos chamar de sua liberdade. O ser vivo que se atém aos automatismos apresenta certamente a maior finalidade vital, mas ele a paga pela estreiteza de sua dependência em relação ao *a priori* corporal. A liberdade significa precisamente a possibilidade de romper a finalidade; ela existe na medida em que o comportamento do ser orgânico ultrapassa os limites de seu corpo, regido por leis independentes de sua vontade. Quanto mais o homem é livre, mais seu comportamento marca uma distância em relação à finalidade inscrita em sua estrutura corporal enquanto tal e em relação ao que nela escapa a sua vontade.

Desse modo, o ser humano alcançou um estágio da existência que se situa acima da finalidade (*Zweck*). É característico do ser humano que ele possa agir sem fim (*zwecklos*), entendendo-se por isso uma ação que, no interior de si mesma, pode ser construída por séries teleológicas particulares – cada uma delas constituindo-se a partir de meios que conduzem a um fim –, mas que, considerada como um todo, não se situa numa teleologia geral global (*übergreifende Gesamtleologie*). Em outras palavras, trata-se de uma ação que,

⁵¹ Essa mudança no interior da obra simmeliana aparece com toda a nitidez quando se acompanha o percurso de argumentação do autor na série de escritos especificamente dedicados ao desenvolvimento de uma filosofia da cultura e do dinheiro: seja no caso dos textos que precedem a *Filosofia do dinheiro* e que lhe servem de preparação, seja no dos escritos posteriores, que aprofundam a filosofia da cultura ali apresentada e, simultaneamente, fazem-na caminhar cada vez mais – e em especial a partir de “O conceito e a tragédia da cultura” – na direção de uma filosofia *vitalista* da cultura. Esse percurso, como vimos, atinge seu ápice nas considerações de *Visão da vida* sobre o lugar limitado da teleologia na vida humana.

embora constituída por séries teleológicas particulares, não visa, em si, a nenhum fim. Em virtude da distância entre o dado fisiológico do organismo humano e seu comportamento prático, pode-se em princípio caracterizar o homem como o ser que é destituído de finalidade; ele é relativamente liberado da finalidade que rege, como uma característica essencial, os organismos inferiores e que constitui sua finalidade.

Isso não quer dizer que o ser humano esteja imune às ações teleológicas. Na verdade, a maior parte de suas ações se dá nesse registro. A vida se desenrola, em sua maior parte, em sequências cujo elemento final procede como meio para uma finalidade ulterior, que é, em última instância, a própria vida. Aqui e ali, no entanto, o homem vive na categoria da não finalidade. Mas quando se designa tais séries com a categoria dos “fins em si”, perde-se seu significado peculiar. Pois os fins em si são, segundo Simmel, mera passagem, mero estágio de desenvolvimento: são um nível intermediário entre o estágio animal, caracterizado pela completa dominação da finalidade, e o estágio do espírito, no qual ocorre a emancipação com respeito à finalidade. “Se fôssemos espírito puro, isto é, se nosso comportamento já não tivesse que se conceber como parte ou continuação do finalismo involuntário de nossa organização corporal, teríamos nos emancipado em princípio da categoria de fim” (LA: 248).

Há, assim, para Simmel ações humanas que não são realizadas tendo em vista – ou sendo elas mesmas – *fins em si*, mas, antes, são mais propriamente caracterizadas como sendo *sem fim*. Nelas, ocorre uma *emancipação* em relação à finalidade, e o argumento deste capítulo de *Visão da vida* é justamente que este processo, e não a finalidade, constitui aquilo que é especificamente humano. E no entanto, como o próprio Simmel destacou em escritos anteriores, “se por ‘fixação de fins’ (*zwecksetzend*) se entende a forma conscientemente racional do fim e da série de meios indefinidamente prolongada, então apenas o homem fixa fins”. Agora, porém, essa ideia será rejeitada, pois esta atividade racionalmente teleológica, no contexto do argumento de *Visão da vida*, é apenas uma parte do finalismo da vida.

O específico do ser humano, na antropologia apresentada em *Visão da vida*, não é ação racional orientada por fins (com suas possíveis conversões de meros meios em fins), nem mesmo o agir que visa fins em si, mas aquele que se desliga de toda finalidade e, assim fazendo, por vezes chega a perturbar a obtenção de fins que visamos. Para Simmel, esse é o

âmbito do espiritual, da emancipação com respeito à finalidade, da liberdade, e isso “só pode ter um sentido para aqueles seres capazes de se colocar para além da vida” (*LA*: 249).

Encarado de modo geral, o homem é o ser menos teleológico. Em um dos extremos de sua existência, ele segue impulsos cegos que já não são totalmente conformes a fins, como nos animais, mas desviados, desorientados e, graças aos meios que colocou à sua disposição nossa teleologia, destrutivos até a loucura. No outro extremo, ele está acima de toda teleologia. Esta se situa nele entre esses dois polos – estar livre dela é o grau mais baixo e o mais alto – e apenas mediante sua extensão quantitativa e seu refinamento ela pode provocar a ilusão de que o homem seja um ser de fins (*LA*: 250).

Disso, por sua vez, resulta um conceito peculiar de liberdade. Esta não se dá, para Simmel, com a superação dos impulsos orgânicos e a instauração de uma teleologia racional. Pelo contrário, o domínio do teleológico é o justamente o da falta de liberdade, pois ali se está atado a um *mecanismo*, ainda que um de tipo peculiar.

Na medida em que o é, não tem liberdade alguma, mas está amarrado a um mecanismo, apenas um de tipo especial. Somos livres enquanto puros seres de impulsos, pois aí toda aspiração contrária desapareceu e vivemos *ex solis nostrae naturae legibus* [apenas segundo as leis de nossa natureza]. E somos livres no reino ideal ante o qual termina a teleologia. O domínio da finalidade é o setor mediano do ser humano, exatamente como ocupa, no interior das séries particulares de ações, a zona média entre a intenção e o êxito (*LA*: 251).

O contrário da liberdade, afirma Simmel, não é a coação; pois, em primeiro lugar, o curso dos acontecimentos de acordo com a teleologia da legalidade orgânica não deve ser designado como coação, por causa da ausência de aspiração interna contrária. Somente o ser de algum modo livre pode ser forçado a algo, e dizer que as coisas naturais, dominadas pelas leis da natureza, *devem* comportar-se deste ou daquele jeito, é uma expressão antropomórfica tola. Seu comportamento é simplesmente efetivo (*wirklich*), e dizer que, além disso, ele é necessário, no sentido de uma imposição (*Nötigung*), contém um princípio ou possibilidade de resistência humana. O contrário da liberdade é, antes, a finalidade. A liberdade não é nada negativo, não é a ausência de coação, mas a categoria totalmente nova à qual ascende o desenvolvimento do ser humano uma vez abandonada a etapa da

finalidade ligada a sua *physis* interna e seu mero prolongamento na ação. Liberdade, para Simmel, não significa liberação com respeito ao *terminus a quo* (origem), mas sim em relação ao *terminus ad quem* (objetivo). Daí a impressão de liberdade que há na arte, na ciência, na moral, na religiosidade.

EMANCIPAÇÃO DA TELEOLOGIA DA VIDA

O objetivo de Simmel neste capítulo, como vimos, é constituído pela interrogação daqueles “mundos ideais” em sua gênese psicológico-histórica ou analógica, assim como em sua relação com a unidade mais ampla – a vida – de que eles fazem parte e à qual, a despeito de toda sua transcendência em relação a ela, ainda estão intimamente entrelaçados. Com efeito, esses domínios somente emergem como totalidades a partir da vida humana vivida, embora apareçam de modos completamente diferentes em tais mundos autonomizados e na “imediatidade da vida” (*LA*: 245), onde se apresentam em formas embrionárias. Para Simmel, esse é um processo histórico que deve ser pensado como a “mudança para outro gênero”, segundo a expressão de Aristóteles, ou como uma “rotação axial”, na de Simmel, por meio do qual a ciência, por exemplo, emerge a partir do conhecimento adquirido apenas para a obtenção de fins práticos – isto é, submetido à teleologia da vida – para então se constituir num mundo autônomo, no qual aquilo que era apenas meio para um fim emancipa-se e torna-se, não fim em si, mas algo independente da finalidade, “sem fim” (*zwecklos*). E o mesmo aconteceria, para o autor, nos casos da arte e da religião.

Simmel observa que perseguir esse processo em todas as suas linhas – isto é, descobrir por toda a parte e em detalhe o “ponto de viragem da forma”, a partir de sua validade vital e em direção a sua validade ideal – não seria possível. Tendo em vista esse limite, sua intenção consiste antes em abordar “o princípio e o significado interno desse desenvolvimento” e caracterizar seus estágios, “ignorando as misturas e as indefinições com os quais eles ocorrem historicamente” (*LA*: 251). Para isso, foi preciso então esclarecer a estrutura essencial do “princípio da finalidade”. Pois só assim torna-se possível retrair como a *emancipação com respeito à teleologia da vida* é alcançada em cada um dos diferentes “mundos”. A princípio, Simmel apresenta esse processo tal como ele se dá em “dois domínios cujos vínculos originais com a teleologia da vida podem parecer totalmente

inextricáveis” (*LA*: 253): o eudemonista e o erótico. Por meio desses exemplos, trata-se então de esclarecer de maneira geral um processo que, quando ampliado em outras dimensões (especialmente no âmbito do conhecimento, da arte e da religião), conduz a imagens de mundo e a formas autônomas com capacidade ilimitada. No caso desses dois domínios, entretanto, não se trata ainda do desenvolvimento de “mundos” – embora neles ocorra emancipação em relação à teleologia; pois Simmel reserva essa denominação, em seu sentido forte, apenas para os âmbitos da ciência, da arte e da religião, tratados no capítulo com mais vagar.

No total, Simmel discute no capítulo oito âmbitos que se emancipam em relação à teleologia da vida e/ou onde se dá a formação de mundos: eudemonista, erótico, ciência, arte, religião, direito, economia, ética. No entanto, ele reserva o nome de “mundo” apenas àquelas esferas que, constituídas a partir de um princípio fundamental, não permitem nada externo a elas próprias: o conhecimento, a arte, a religião. Apesar disso, o caráter formal do conceito de mundo justifica que se o designe para totalidades relativas, domínios de extensão mais estreita, contanto que um conceito último realize nelas a função de integração. É nesse sentido que se torna possível, portanto, falar de um mundo do direito, um mundo da economia e um mundo da vida ética prática. “Postulamos assim para certos conteúdos da existência um caráter fechado em virtude de um sentido unitário que os atravessa, uma autonomia e uma responsabilidade interior de si que fazem de cada um desses mundos, em escala reduzida, uma analogia formal daquele que engloba tudo. Eles o são também na medida em que não podem adquirir sua autossuficiência e sua significação objetiva própria senão graças à mesma rotação axial da vida e da ideia” (*LA*: 252).

O MUNDO ECONÔMICO

Diferentemente situados no que se refere ao grau de autonomia e de objetivação, todos os domínios tratados por Simmel – eudemonista e erótico; cognitivo, artístico e religioso; jurídico e ético – exprimem um mesmo processo de emancipação em relação à teleologia. Mesmo aqueles que não constituem “mundos” ideais são também instâncias dessa emancipação e lugares onde ela pode se dar. A economia, no entanto, é um caso particular. Por um lado, nela também ocorre aquele giro pelo qual, a partir do contexto

vital original, origina-se um domínio objetivo, capaz de ser unificado por meio de um conceito.

[...] a rotação completa pela qual a economia se torna efetivamente um mundo para si surge quando ela se torna um processo que decorre segundo legalidades e formas puramente técnico-objetivas, para o qual os homens vivos não são mais que portadores, executores das normas que são imanentes a esse processo e que extraem dele sua necessidade, quando o proprietário ou o dono da empresa são, assim como o operário e o office-boy, escravos do processo de produção. A lógica violenta de seu desenvolvimento não leva de modo algum em conta a vontade dos sujeitos, nem o sentido e as necessidades de sua vida. A economia segue agora seu caminho obrigatório (*zwangsläufigen*), exatamente como se os homens apenas existissem para ela, mas não ela para os homens (*LA*: 293).

Apesar disso, a economia, num grau muito mais elevado que outros domínios – como o conhecimento, a arte e a religião, principalmente, mas também a ética e o direito –, está fundida aos processos primários da vida e a suas exigências. Baseado em necessidades como a fome e outras, o reino econômico é constituído por formas de satisfação de necessidades e, desse modo, mesmo as mais ricas e refinadas dessas formas não possuem outro sentido que não o de satisfazer tais necessidades da maneira mais adequada (*zweckmäßig*) possível. Assim, mesmo que a economia e os valores por meio dos quais ela opera, em especial o dinheiro, possam converter-se psicologicamente em fins singulares e definitivos, isso não significa de modo algum, como Simmel já enfatizara no início do capítulo, uma “virada de princípio”, uma emancipação com respeito à teleologia como a que ocorre nos mundos do conhecimento, da arte e da religião. Pois essa conversão representa apenas uma mudança na acentuação psicológica entre os diversos valores, permanecendo, porém, no mesmo nível – o do comportamento teleológico.

A economia tem, desse modo, um estatuto paradoxal no interior da teoria simmeliana da constituição de “mundos” emancipados com respeito à teleologia da vida: por um lado, tal como acontece em outros domínios, e até mesmo num grau mais elevado, constitui-se como um mundo objetivo, regido por leis próprias e apartado da dinâmica da vida; por outro, parece realizar num nível menor que os outros domínios (ou, mesmo, sequer realizar) aquela emancipação com respeito à teleologia de que Simmel tratou ao

longo do capítulo.

De todos aqueles mundos cujas formas o desenvolvimento da vida gerou em e a partir de si mesmo, e que então encontraram seu centro em si mesmos e dominam, por sua vez, a vida, nenhum sem dúvida é em sua origem tão indiscutivelmente e indissociavelmente enraizado na vida imediata, nenhum é tão desprovido de referência a uma possível significação própria em relação à teleologia dessa vida; e ao mesmo tempo não há nenhum que, após aquela rotação axial, não se oponha com uma objetividade tão brutal, com uma violação tão demoníaca, por meio de sua lógica e de sua dialética puramente objetivas, ao sentido peculiar e às exigências próprias da vida. A tensão entre a vida e aquele oposto-à-vida (*Gegenüber-vom-Leben*) que adquirem suas formas, produzidas por ela de acordo com fins próprios, chega aqui a um máximo – e, certamente, também a uma tragédia e a uma caricatura (*LA*: 293).

Tal caracterização da economia apresentada por Simmel em *Visão da vida* – a última vez que abordaria este tópico em sua obra – deve seu caráter paradoxal à reunião no conceito de mundo de duas propriedades que, embora em seus principais registros (conhecimento, arte e religião) se apresentem juntos, no reino econômico estão separadas no mais alto grau: de um lado, a emancipação da teleologia; de outro, a constituição de um domínio objetivo, apartado da vida e regido por leis que lhe são estranhas. Paradoxalmente, a mais extrema expressão de “objetividade brutal” em relação à vida combina-se, aqui, com a maior proximidade em relação à teleologia – da qual o dinheiro, meio econômico por excelência, é também a maior expressão. A particularidade do reino econômico parece residir assim no fato de que, diferentemente do que ocorre no âmbito do conhecimento, da arte e da religião, ele efetua aquela rotação pela qual surgem “mundos” engendrados a partir da vida – e que então encontram em si mesmos seu próprio centro, tornam-se externos a ela, passando a dominá-la –, não a partir de uma *emancipação* em relação à teleologia da vida, mas como seu *desenvolvimento*. Nenhum outro domínio “é tão desprovido de referência a uma possível significação própria em relação à teleologia dessa vida” (*LA*: 293). Mais ainda, é na qualidade de expressão *máxima* da teleologia que o mundo econômico, por meio de seu principal instrumento (o dinheiro), constitui-se também da forma mais extrema como um mundo à parte, estranho à dinâmica da vida. Desse modo,

não há nenhum outro domínio “que, após aquela rotação axial, não se oponha com uma objetividade tão brutal, com uma violação tão demoníaca, por meio de sua lógica e de sua dialética puramente objetivas, ao sentido peculiar e às exigências próprias da vida” (LA: 293).

OS LIMITES DA TELEOLOGIA

A tematização dupla da teleologia em *Visão da vida* – uma no quadro da exposição do conceito de vida, a outra no interior de uma teoria geral da formação de “mundos” –, vista em conjunto, resulta numa apresentação dos limites da finalidade no âmbito da vida. Considerada na *Filosofia do dinheiro* um traço fundamental da existência humana, ela é submetida em *Visão da vida* a uma dupla restrição: de um lado, por algo que lhe é logicamente anterior – a vida em sua fluidez vivida, que tem uma de suas expressões na experiência temporal prévia à separação lógica e mecanicista em três tempos gramaticalmente separados –, de outro, por algo que lhe é posterior – a constituição de mundos objetivos por meio de um processo de emancipação em relação à teleologia da vida. Não se trata, com isso, de recusar à teleologia um lugar no interior das práticas humanas (pelo contrário, para Simmel a maior parte das nossas ações se dá nesse registro), mas de perceber seus limites, e isso em pelo menos dois sentidos. Por um lado, trata-se de mostrar como há outros modos possíveis de experiência e ação, situados aquém e além da instância intermediária da teleologia: num dos extremos de sua existência, o ser humano “segue impulsos cegos que já não são totalmente conformes a fins”; no outro extremo, “ele está acima de toda teleologia” e age, portanto, sem fim (*zwecklos*). Por outro lado, trata-se também de ressaltar como a compreensão de toda ação humana nos termos da teleologia e da finalidade, no interior de uma compreensão mecanicista da experiência, pode significar o obscurecimento de uma dimensão fundamental da vida humana: seu caráter contínuo, indiviso, fluido, tal como manifestado, por exemplo, na vivência do tempo.

Tais restrições à teleologia como o lócus do que é propriamente humano possuem implicações importantes para o entendimento não só da vida humana, mas também da posição do dinheiro no interior desta. Como vimos, o mundo econômico é aquele que se caracteriza pela máxima distância e estranhamento em relação à vida e, simultaneamente,

por ser o único dos mundos ideais analisados por Simmel que não se estrutura pela emancipação com relação à teleologia. É, portanto, especificamente, aquele no qual uma objetividade “brutal” e uma violação “demoníaca” do sentido peculiar e das exigências próprias da vida resultam, não de um rompimento com a teleologia (como nos casos do conhecimento, da arte e da religião), mas do desenvolvimento desta última no mais alto grau. Enquanto nos outros mundos o estranhamento em relação à vida é consequência da emancipação com respeito à teleologia – que faz o ser humano alcançar, diz Simmel, “um estágio da existência que se situa acima da finalidade” (*LA*: 248), no interior do qual suas ações não são guiadas por fins –, na economia tal emancipação não se dá; logo, aquele estranhamento e objetividade só podem resultar do processo, interior à finalidade e promovido da maneira mais nítida e extrema pelo dinheiro, de conversão psicológica daquilo que é mero meio em fim último. A particularidade da economia reside, desse modo, no fato de que nela a objetividade mais brutal é resultado não da emancipação com respeito à finalidade, mas do desenvolvimento mais intenso de sua lógica, com as inversões valorativas que lhe são características.

O domínio da teleologia no interior da economia indica, além do mais, como os argumentos simmelianos concernindo aos limites da teleologia têm aqui um âmbito privilegiado para sua aplicação. Na medida em que representam a expressão máxima da ação com finalidade, as condutas no interior da economia tendem a se dar nos mesmos limites desta última. Realizando-se a partir de um “fim”, concebidas em termos teleológicos, as ações econômicas representam em alguma medida a efetivação prática, num modo de vida, daquilo que Simmel apresentou como concepção mecanicista da vida, contrapondo-a à experiência vivida da continuidade. É, por sua vez, justamente este último tipo de experiência que Simmel afirmará se expressar de maneira privilegiada nas pinturas de Rembrandt, capazes de captar a vida em seu fluxo contínuo – o que só pode ser entendido, mais uma vez, em oposição a uma compreensão e a um modo de expressão mecanicistas.

7. Rembrandt e a expressão do movimento imediato da vida

A CONTINUIDADE DA VIDA

Simmel distingue duas experiências da vida, duas maneiras de vivenciá-la e de concebê-la: uma primeira modalidade de experiência consiste em experienciar a vida “em seus conteúdos, destinos e culminações individuais” (*Rembr*: 313); noutra, trata-se de vivê-la “em sua unidade e totalidade” (*Rembr*: 313). A primeira, na qual se vivencia a vida por meio de seus “fragmentos e partes das quais se compõe o todo” (*Rembr*: 313), é mais corriqueira. A segunda, mais rara. “As necessidades práticas e a divisão do trabalho entre as nossas forças receptivas e produtivas raramente nos permite vivenciar a vida em sua unidade e totalidade” (*Rembr*: 313). Como Simmel já indicara em *Visão da vida*, a maior parte das necessidades práticas da vida é satisfeita por meio de ações teleológicas, isto é, no registro de experiência do mecanicismo, o qual se volta para a vida como um conjunto de conteúdos singulares discretos, apartados uns dos outros. A crescente divisão do trabalho, por sua vez, contribui para a intensificação desse quadro: quanto mais progride a diferenciação social, mais a vida se fragmenta, mais raro e difícil se torna a experiência da vida como totalidade.

Essa divisão entre dois registros da experiência da vida se funda no fato de que, por um lado, “nossa vida possui a forma de um processo que se desenrola com conteúdos cambiantes” (*Rembr*: 313), mas, por outro, tais conteúdos também podem ser inseridos em séries “lógicas, técnicas, ideais” (*Rembr*: 313). De um lado, a vida se apresenta como fluxo ininterrupto de conteúdos; de outro, como conjunto de séries específicas, repartindo os conteúdos vitais – anteriormente, partes de um mesmo fluxo – em ordens distintas. Encarada do ponto de vista destas últimas séries, a vida então aparece como uma *acumulação* (*Aneinanderreihung*) de conteúdos discretos, como se o caráter e a dinâmica da vida estivessem de algum modo divididos entre tais conteúdos. A vida aqui é vista como a *soma* desses conteúdos vitais passíveis de serem descritos com conceitos objetivos (*Sachbegriffen*). Essa concepção é entretanto, para Simmel, incapaz de “ser articulada no interior do fluxo contínuo da vida real” (*Rembr*: 313).

Embora Simmel não afirme explicitamente, estabelece-se aqui uma oposição em relação à concepção de vida presente na *Filosofia do dinheiro* e em seus escritos sociológicos, ou mais precisamente, certa divergência em relação a algumas de suas características. Embora, ali como aqui, a vida seja entendida como *movimento* e *interação*, os movimentos e as interações proporcionadas pelo dinheiro só podem se dar mediante um processo de abstração que ao mesmo tempo separa e

conecta, abstrai e reúne seus conteúdos entendidos como elementos discretos. Tal como conceitualizada na *Filosofia do dinheiro*, a circulação econômica é a interação entre *uma* coisa e *outra*, isto é, entre elementos concebidos como distintos e anteriores à troca (embora essa separação se dê, de fato, *no momento mesmo* da troca, isto é, no próprio instante em que são conectados). O dinheiro separa e conecta: ele associa os conteúdos vitais – e constitui assim o *movimento* da vida – como uma interação entre elementos de início apartados entre si. O meio monetário *simboliza* o movimento da vida na medida em que engendra e manifesta as interações contínuas entre seus elementos na forma de uma simultânea separação e conexão: o movimento vital é então expresso como a relatividade que, a partir de conteúdos discretos, vincula-os mediante um filtro da *indiferença*, nivelando-os ao que há de *comum* entre esses elementos – separados no próprio movimento em que são vinculados, mas encarados como apartados de antemão – a uma mesma *medida abstrata* de valor. Se o dinheiro pode então aparecer como uma “abstração concreta”, é porque, na primeira concepção de vida do autor, aquela que orienta o livro de 1900, a vida como interação encontra seu símbolo mais adequado na vida como *interação abstrata*. Do ponto de vista de *Rembrandt* e de *Visão da vida*, tal concepção de vida, que tem no dinheiro sua expressão máxima, não pode mais ser mantida. Considerada a partir desta última noção de vida, na qual ainda se enfatiza o movimento da interação (isto é, na qual se mantém uma perspectiva relativista), a primeira filosofia do autor aparece – apesar de também ter um componente relativista, que enfatiza o fluxo, o movimento – como uma visão *abstrata* dos movimentos da vida, concepção que o autor critica agora como incapaz de dar conta do que ele chamade “fluxo contínuo da vida real” (*Rembr.* 313).

Entre as duas concepções de vida agora contrapostas, a *Filosofia do dinheiro* ocupa uma posição intermediária. Neste livro, como dito, a forma mais adequada, o símbolo mais significativo da vida é o dinheiro. A vida encontrou no dinheiro um símbolo no qual se expressam suas características fundamentais: ela aparece então *ao mesmo tempo* como fluxo e como conjunto de séries específicas, repartindo os conteúdos vitais (antes parte de um mesmo fluxo) em ordens distintas. Essa visão se tornará problemática na última filosofia da vida do autor – aqui, a vida permanece como fluxo; porém esse fluxo não é apresentado como a interação entre elementos discretos, mas como fluxo *ininterrupto* de conteúdos. Na filosofia da vida da *Filosofia do dinheiro*, a vida é pensada “em sua unidade e totalidade”, porém essa totalidade é conformada pela interação entre “conteúdos, destinos e culminações *singulares*” (*Rembr.* 313, grifo A.B.). Considerada a partir do dinheiro, a vida aparece como um conjunto de “fragmentos e partes” a partir dos quais – graças à mediação abstrata da troca econômica – “se compõe o todo” da vida (*Rembr.* 313). A totalidade é formada pela interação das partes; no entanto, o que se propõe nos últimos escritos do autor é uma nova concepção de vida: “uma que não separe o todo e as partes dessa maneira” (*Rembr.* 313) e para a qual “as categorias do todo e das partes não sejam aplicáveis [...], mas que encare a vida como um

processo unificado cuja essência é existir apenas nos momentos que podem ser diferenciados por suas qualidades ou conteúdos” (*Rembr*: 313-4).

A primeira perspectiva – a da vida como *soma*, como *acumulação* – gravita em torno do “puro eu”, que aparece como algo por si mesmo, para além de seus conteúdos, passíveis de serem expressados em termos discretos. Já na perspectiva adotada por Simmel em seus últimos escritos, a vida de um ser humano como um todo é inerente a cada uma de suas experiências. Aqui, a “vida não reserva uma ‘pureza’ e um ser para si de certo modo destacáveis, para além das batidas do seu pulso” (*Rembr*: 314). Neste contexto, “a produção de conteúdos mutáveis que se dá na experiência humana subjetiva é a maneira pela qual a vida é vivida” (*Rembr*: 314), isto é, a vida é encarada na unidade inseparável entre seus conteúdos e ela mesma; não há uma separação entre seus conteúdos e momentos diversos, de um lado, e sua unidade anímica, de outro (como havia entre as qualidades particulares das coisas e pessoas, de um lado, e a unidade abstrata – simbolizada no dinheiro – das interações dadas nas trocas econômicas entre essas pessoas e coisas, de outro).

Na perspectiva caracterizada agora como *mecanicista*, a unidade da diversidade apresenta-se em duas formas: seja como algo *para além* da diversidade, como algo mais elevado e abstrato, seja permanecendo *no âmbito* da diversidade e reunindo, um a um, todos os seus elementos. O dinheiro é justamente um caso em que essas duas formas se apresentam simultaneamente: ele *reúne um a um* seus elementos no mesmo passo em que se constitui como algo *para além* da diversidade deles. Para o Simmel dos últimos escritos, porém, é necessária outra perspectiva, pois a vida não pode ser adequadamente expressa em nenhum desses casos: no primeiro, porque aí se perde a pluralidade da vida, em favor de uma unidade abstrata que inclui seus elementos ao preço de eles perderem suas peculiaridades; no segundo, porque aí tem-se apenas a soma dos elementos diversos, e não uma unidade contínua capaz de situá-los em um mesmo fluxo. Ele é um fator de descontinuidade (na medida em que quebra a unidade da vida em “elementos diversos”) e de continuidade abstratamente mediada (na medida em que vincula tais objetos por meio de uma unidade que abstrai as particularidades de seus elementos). Seja como abstração, seja como somatória ou justaposição, nenhum desses procedimentos seria capaz de exprimir a totalidade da vida naquilo que lhe é próprio, isto é, sua “absoluta continuidade em que não há uma reunião de fragmentos ou partes” e seu caráter unitário, mas uma unidade “que a cada momento se exprime como um todo, em formas distintas” (*Rembr*: 314). Esta última característica da vida não pode ser explicada além disso, porque a vida “é um fato básico que não pode ser interpretado” (*Rembr*: 314).

REMBRANDT E O MOVIMENTO

É no quadro dessa nova concepção de vida que, segundo Simmel, encontra expressão teórica a solução adotada por Rembrandt para as questões de representação do movimento. Às duas

concepções de vida correspondem assim dois modos de expressão artística. Na arte clássica, “estilizadora no sentido restrito” (*Rembr*: 314), a representação de um movimento é alcançada por um processo de abstração, na medida em que a visão de um certo momento é arrancada de sua prévia corrente vital, cristalizando-se em uma forma autossuficiente. O mesmo ocorre na totalidade simbolizada pelo dinheiro, a forma monetária: no dinheiro, o movimento da vida aparece como na figura paradoxal de um movimento petrificado (de um *puro* movimento; petrificado porque puro). Trata-se aí – tanto na economia monetária quanto na arte clássica – de um movimento “fixado no tempo, no qual a totalidade desse movimento – desse evento desdobrando-se internamente – existiria para além do ser para si” das coisas (*Rembr*: 315).

Já em Rembrandt, “o momento retratado parece conter todo o impulso dirigido até ele, ele narra a história desse fluxo da vida” (*Rembr*: 315). Na arte de Rembrandt, “um instante retratado do movimento realmente é todo o movimento ou antes é o *movimento* em geral e não um isto ou aquilo petrificado” (*Rembr*: 315). Aqui, o movimento não aparece como parte de um movimento psicofísico fixado no tempo, cuja totalidade estaria localizada para além do ser-em-si artisticamente moldado. Rembrandt torna evidente como um momento representado do movimento de fato é o movimento inteiro, ou melhor: é o próprio movimento, e não algo petrificado. Na medida em que a totalidade não é entendida como uma acumulação mecânica de momentos singulares (como no dinheiro), mas um fluir contínuo, continuamente mudando suas formas, é próprio da vida estar, em cada um de seus momentos, como uma totalidade. De modo correspondente, é próprio ao movimento expressivo de Rembrandt fazer-nos sentir toda a sequência de seus momentos em um *único movimento* – superando sua partição em momentos sequenciais separados.

De acordo com a maneira pela qual a maior parte dos pintores representam tais movimentos, pareceria que o artista teria arranjado, realisticamente ou não, a imagem de acordo com um resultado (que provém da imaginação ou segundo um modelo) – isto é, teria aperfeiçoado a imagem nos termos do fenômeno que chegou a superfície. Com Rembrandt, no entanto, o impulso do movimento – tal como ele emerge a partir de sua raiz (*Wurzepunkt*), carregado de ou guiado por seu significado anímico – é fundamento. E a partir desse *germe* – essa potencialidade concentrada do todo e de seu significado – o desenho se desenvolve parte por parte, bem como, de maneira correspondente, o movimento também se desdobra na realidade. Isso significa que, para Rembrandt, o ponto de partida ou o fundamento da representação artística não é a imagem de um momento visto de fora, por assim dizer, no qual o movimento alcançou seu ápice representável – um corte transversal (*Querschnitt*), encerrado em si, de seu curso temporal (como na arte renascentista). Pelo contrário, ele contém desde o início, concentrada numa unidade, a dinâmica do ato como um todo. Todo o sentido expressivo que o movimento possui está, assim, já no primeiro traço ou pincelada. Essa primeira pincelada já está plena da visão ou do sentimento que contém – como um

e o mesmo – o lado externo do movimento. “Sua visão artística não contém simplesmente a visibilidade do gesto em seu momento de representação; seu sentido e sua intensidade surgem por assim dizer não primeiro no nível do visível, mas já conduz e preenche o primeiro traço, o qual portanto manifesta completamente a totalidade do processo interno-externo (em sua peculiarmente artística indivisibilidade)” (*Rembr.* 317).

Desse modo, torna-se compreensível que, das figuras de seus desenhos à mão e gravuras esboçadas – aqui ainda mais claramente do que em suas pinturas – nos quais há somente linhas mínimas se possa dizer: não há quase nada no papel, e no entanto eles contêm uma atitude e um movimento absolutamente não ambíguos e mesmo a condição e intenção anímicas em sua total profundidade e com total força persuasiva. Onde o movimento é visto no estado definitivo de sua representação – na extensividade de seu momento fenomênico – ele requer a princípio uma completude de sua manifestação para atingir sua expressão completa. Mas aqui é como se uma pessoa quisesse expressar a mais profunda emoção que a permeia completamente. Ela não precisa pronunciar a frase inteira que apresenta logicamente o conteúdo do que a move, pois o tom de voz das primeiras palavras já revela tudo (*Rembr.* 316).

Não se trata de afirmar uma diferença absoluta entre Rembrandt e os outros artistas, mas sim de ressaltar, por meio de sua obra, a diferença entre dois *princípios* diametralmente opostos (os fenômenos empíricos, no entanto, apresentam uma grau maior ou menos de ambos os princípios). A fórmula mais profunda da vida, para o autor de *Rembrandt*, é que sua totalidade não existe fora de seus momentos individuais, mas, pelo contrário, existe por inteiro em cada um deles porque ela consiste exclusivamente no movimento que atravessa todos esses opostos. A figura movente (*bewegte Gestalt*) em Rembrandt revelaria que não há *partes* na autorrealização (*Sich-darleben*) e autoapresentação (*Sich-darbieuten*), por assim dizer, de um destino individual; que, de qualquer perspectiva de representação, cada parte isolada é a totalidade desse destino interior que se expressa a si mesmo. O fato de que ele seja capaz de representar cada pequena parte da figura movente como sua totalidade é a expressão tanto imediata como simbólica do fato de que cada um dos instantes continuamente conectados da vida movente é a vida toda tal como ela se torna personalizada na forma dessa figura particular.

SER E DEVIR NO RETRATO

Simmel considera que, nos retratos italianos, como na arte grega clássica, o significado e o valor das coisas residem em seu *ser* (isto é, na essência claramente circunscrita expressada no conceito atemporal das coisas). Trata-se de uma sensibilidade artística orientada para “o valor autossuficiente da forma” (*Rembr.* 318). O retrato renascentista “busca capturar o ser autocontido, a

essência qualitativa atemporal de um indivíduo” (*Rembr*: 318); nele, o *dever* é excluído: “Os traços da pessoa estão dispersos, lado a lado, em uma forma fixa; e embora evidentemente os destinos e o desenvolvimento interno conduziram ao fenômeno retratado, tais fatores do *dever* estão excluídos da sua impressão” (*Rembr*: 318). E isso se dá, nas palavras de Simmel, “como as etapas de um cálculo no qual apenas o resultado interessa” (*Rembr*: 318), ao passo que o processo que conduziu a esse resultado não se apresenta mais. Embora aí cada fenômeno seja determinado de modo estritamente causal por um anterior, este evento anterior é completamente *dissolvido em seu efeito final*. Como parte do passado, esse fenômeno anterior desapareceu e se tornou indiferente, simplesmente porque combinações de outras causas podem ter em princípio resultado no mesmo efeito. A causa é dissolvida em seu efeito e é irrelevante para este; o passado conta apenas como causa de um certo resultado, a qual se torna dispensável assim que este último sobrevém. Os traços da pessoa estão distribuídos, lado a lado, numa forma fixa; e embora evidentemente a aparência representada tenha se originado de certos destinos e desenvolvimento internos, esses fatores ligados ao *dever* são excluídos do resultado final (de forma semelhante ao que acontece com o dinheiro). O retrato clássico nos captura, assim, no momento do seu presente, mas esse presente não é uma série de idas e vindas; ele designa antes uma ideia atemporal para além dessa série: a forma trans-histórica da existência espiritual-física.

Já nos retratos de Rembrandt, o significado e valor das coisas estão em seu *dever* (isto é, no fluxo ondulante do *dever*, a mudança histórica das formas, o desenvolvimento sem um *telos* definido); a causa não é dissolvida em seu efeito, nem é irrelevante para seu destino. Ao contrário, “no desenvolvimento completo da vida interior nós sentimos cada presente como possível apenas mediante esse passado específico” (*Rembr*: 318). Aqui, o passado não é apenas a causa do que vem depois, mas também seus conteúdos “se sedimentam camada por camada como memórias, ou como realidades dinâmicas cujos efeitos, no entanto, não *poderiam* ter sido derivados de qualquer outra causa e, desse modo, embora soe paradoxal, a forma sequencial se torna a forma essencial de cada estado presente da totalidade da vida interior” (*Rembr*: 318-319). Assim, onde é a vida interior que, segundo seus aspectos reais, dá a forma aos conteúdos, “isso não resulta em sua manifestação sumária, naquele modo de abstração no qual todos os traços específicos representam a si mesmo de uma vez por todas em uma essência atemporal” (*Rembr*: 319). Nas fisionomias dos retratos de Rembrandt, para Simmel, é possível sentir muito claramente que é o *curso* de uma vida que, “empilhando destino sobre destino” (*Rembr*: 319), cria a imagem presente. A arte de Rembrandt nos elevaria a uma perspectiva da qual podemos ver o caminho que leva até aquele ponto, “ainda que nada do conteúdo de seu passo pudesse ser afirmado” (*Rembr*: 319). De forma milagrosa, diz Simmel,

Rembrandt transpõe na unicidade fixa do olhar todos os movimentos da vida que conduziram a ela: o ritmo formal, a atmosfera e a coloração do destino, por assim dizer, do processo vital. Não lidamos aqui – tal como alguns interpretam Rembrandt – com a psicologia pintada. Pois toda psicologia captura elementos ou aspectos individuais, expressáveis conceitualmente e segundo seu conteúdo, da totalidade do processo interno. A arte, onde ela é dominada pela psicologia, apresenta um elementos logicamente captável, por assim dizer, como representante dessa totalidade (*Rembr: 319*).

Para Simmel, o retrato em Rembrandt “é animado pela vida anímica no mais alto grau”, mas nem por isso é “psicológico” (*Rembr: 319*). “Em todo caso, tal como os quadros ali se apresentam, seu problema ‘pictórico’ aparece simplesmente como a representação da totalidade de uma vida humana, mas efetivamente como um problema pictórico, e não psicológico ou metafísico ou anedótico” (*Rembr: 322*). Isso é importante porque a orientação meramente psicológica tem como resultado uma particularização e uma solidificação que “se priva da totalidade da vida dada em cada momento, mas continuamente em fluxo (*Rembr: 319*). As consequências dessa distinção não podem ser percebidas se não se tiver em mente uma concepção da vida que a toma como “uma totalidade de todos os tempos, e como uma forma continuamente em mudança, oposta a cada qualidade individual localmente determinável. Pois apenas essa dinâmica da vida, mas não seu conteúdo ou caráter descritível em termos de conceitos individuais, é o arquiteto de nossos traços” (*Rembr: 319*).

Já a descrição que Simmel faz dos retratos renascentistas, ao contrário, é em alguma medidas similar às suas análises do dinheiro: os retratos de Florença ou Veneza – como a noção de dinheiro apresentada na *Filosofia do dinheiro* – “decerto não carecem de vida e alma” (*Rembr: 320*); há, contudo, “um arranjo geral que arranca e afasta os elementos da imediatidade de sua experiência e, assim, da ordem de sua sucessão. A forma é fechada em si mesma, colocando à nossa disposição como dados apenas os *resultados* do movimento da vida interior” (*Rembr: 320*). Esse estilo “tipificador”, apesar de não necessariamente criar entre os indivíduos uma similaridade, produz um tipo específico de “generalidade”: “a representação do indivíduo ideal, realizada mediante a *abstração* de todos os momentos singulares de sua vida” (*Rembr: 320*). No caso da arte clássica, o retrato “é não apenas atemporal no sentido artístico – isto é, independente da localização entre um antes e um depois no tempo mundano – mas também possui em si uma atemporalidade imanente na ordenação de seus momentos” (*Rembr: 320-321*). Já nos retratos de Rembrandt, “a generalidade do ser humano individual significa a *acumulação* desses momentos que de algum modo retêm sua ordem histórica” (*Rembr: 320*), uma acumulação que contém o movimento da vida interior. Isso se manifesta, por exemplo, no fato de os retratos nos quais Rembrandt representa pessoas mais velhas são os “mais ricos e moventes”, “já que neles podemos ver um máximo de vida vivida” (*Rembr: 321*).

A ideia de que “a vida não pode ser capturada em um único momento de sua formação” (*Rembr: 321*) fica ainda mais evidente nas séries de retratos e desenhos de Rembrandt: “E agora a continuidade da fluente totalidade da vida, reunida em um único retrato, se estende para além deste e se expressa, real e simbolicamente, na manifesta inclinação de Rembrandt para capturar na pintura o mesmo indivíduo em vários estágios da vida” (*Rembr: 321*). Isso se mostra especialmente nos autorretratos: as séries de autorretratos contrastam claramente com a “concepção clássica do sujeito humano”, que busca “capturar de uma vez por todas sua natureza imutável” (*Rembr: 321*). Em Rembrandt, como vimos anteriormente, “a vida como um todo flui em cada momento que é captado como imagem” (*Rembr: 321*); do mesmo modo, a vida “flui adiante na próxima pintura, ela se dissolve, por assim dizer, em uma vida ininterrupta na qual ela mal indica uma pausa: ela nunca é, ela sempre *devêm*” (*Rembr: 321*). Na série de retratos de Rembrandt mostra-se “uma vida que é sempre nova em sua unidade e sempre una em sua novidade” (*Rembr: 322*). De acordo com a concepção de unidade apresentada anteriormente, no entanto, isso significa que não se trata, na série de retratos, de um complementar o seguinte,

pois cada um deles já é – em sua indivisibilidade – uma totalidade vital e artística, pois esse é justamente o segredo da vida: o fato de que ela é em cada instante toda a vida e entretanto cada instante é inequivocamente distinto de qualquer outro. Desse modo, a manifestação de sua concepção de vida, embora decerto uma tal formulação teórica passasse bem longe de seus pensamentos, apenas se completa mediante o fato artístico dessas séries, e antes de tudo por seus autorretratos (*Rembr: 322*).

Um passo adiante nesse trajeto é dado quando se considera a série de desenhos de Rembrandt. Os quadros e gravuras, embora exibam, mediante movimento expressivos, a continuidade da vida, ainda são, como um todo, “conformações fechadas, auto-suficientes, que situam a vida criadora para além desta e em firmes fronteiras, na objetividade e insularidade da obra de arte acabada” (*Rembr: 322-323*). Os desenhos, por sua vez, “são como estações por meio dos quais essa vida trespassa sem permanência, eles são como as ocorrências individuais de seu percurso, ao invés de por assim dizer se represarem como nas pinturas” (*Rembr: 323*).

A diferença entre os desenhos de Rembrandt e os desenhos de outros artistas remetem a duas maneiras de representação da vida. Estes últimos caem em apenas duas opções: ou intencionam uma construção artística que se mantenha por si mesma, delimitada por um quadro ideal – aproximando-se assim das pinturas –, ou constituem esboços ou estudos, fragmentos ou experimentos, de modo que seu sentido é meramente técnico ou preparatório. Num e noutro caso, a

totalidade autossuficiente aparece como resultado esperado. A própria relação entre tais desenhos (quando concebidos como esboços) e o almejado quadro final é correspondente à relação, tal como apresentada na visão clássica, entre os momentos singulares e a vida como um todo: na medida em que é pensado como *esboço* – isto é, como mero estágio para um quadro final que é visto como a única coisa importante e cujo valor, assim que este é erigido, corta suas relações com o processo do qual resultou –, o desenho deixa de ter valor algum por si, subordinando-se ao da pintura final. Não só o desenho aparece então como mero intermediário, sem valor intrínseco, mas também sua relação com o quadro final – talvez seja mais apropriado falar: a relação do quadro final com o esboço – é *abstrata*: na passagem de um ao outro, *nada resta*; a totalidade consumada aparece então como independente das etapas que conduziram a ela.

Os desenhos de Rembrandt escapam a essa alternativa entre totalidade acabada, autossuficiente, e mero esboço insuficiente por si mesmo. Embora tenham “algo caracteristicamente inacabados a respeito si mesmos” (*Rembr.* 323) – na medida em que um parece seguir imediatamente ao outro, “como um respiro ao seguinte” (*Rembr.* 323) –, nenhum deles tem a feição de um esboço, de algo que aponta meramente para além de si mesmo (isto é, de algo cujo sentido não está em si mesmo). Os desenhos de Rembrandt são ao mesmo tempo *totalidade* (autossuficiente) e *devir* (voltado à ultrapassagem de si mesmos) – “uma qualidade inerente a todos os nossos atos vivos, e apenas nestes” (*Rembr.* 323). Tal como concebido por Rembrandt, o desenho constitui um valor por si mesmo – uma totalidade –, sem se constituir como forma atemporal ou abstrata; e conduz para além de si próprio, sem no entanto se apagar ou diminuir ao longo desse processo. Não é acabado, mas tampouco insuficiente.

A relação abstrata entre esboço e pintura remete à compreensão simmeliana sobre o dinheiro: este é, como os esboços, etapa intermediária, indiferente em relação à meta a ser alcançada. O dinheiro contamina todos os objetos que ele toca, e assim, no final, todos eles são reduzidos a etapas intermediárias para fins que, contudo, são eles mesmos indiferentes e, portanto, nunca chegam. O dinheiro instaura, nesse sentido, uma relação abstrata entre cada um dos elementos que ele conecta, incluído ele próprio – tal como ocorre na relação entre o esboço e o quadro final, nos outros artistas (que não Rembrandt). Cada um desses momentos é insuficiente, porque concebido *apenas* como etapa para o próximo momento, ou para um objetivo situado sempre no infinito. Já os desenhos de Rembrandt são inacabados (pois sempre transitórios), porém não podem ser concebidos como insuficientes na medida em que têm *valor por si mesmos*.

RESERVA E ABERTURA NO RETRATO

Há um outro contraste entre a arte de Rembrandt e a da Renascença que remete a dois modos de representar a personalidade humana. O retrato renascentista, como visto, apresenta “seu

caráter como que atemporalmente, em uma abstração que elimina a comoção vital de seu vir-a-ser e registra em si apenas seus conteúdos puros” (*Rembr*: 323). Apesar de ser retratada com a maior clareza, a personalidade que é representada no retrato renascentista aparece como tanto mais misteriosa e enigmática, e isso porque “há algo escuro e nublado em nosso ser interior-exterior que só pode ser compreendido por meio do processo vital de seu devir” (*Rembr*: 324).

Na arte clássica, na medida em que o retrato alcança uma unidade de estilo acima do nível desse fluxo vital, a personalidade representada apresenta uma “reserva característica que é conspícua em tantos retratos renascentistas” (*Rembr*: 324). Isso tem, para Simmel, duas consequências notáveis. Primeiro, o fato de que um aspecto característico de um estilo acaba se expandindo e se tornando uma qualidade do sujeito representado, de modo que sua história e suas particularidades são assim suprimidas em nome da atemporalidade que se quer atingir com a arte:

A estilização do renascimento, em cuja perspectiva o modelo entra de acordo com a atemporalidade de sua pura forma, exclui em certo sentido e em certa medida a compreensão desse modelo segundo sua vida desenvolvida temporalmente [...] O fato de que aqui o ser humano é captado em uma camada de sua aparência que nos mantém distantes de uma certa intuição de sua vida – isso resulta em uma inacessibilidade dessa pessoa como um sujeito para além da arte! (*Rembr*: 324).

Outra consequência é que precisamente a “clareza” e a “determinação racionalista” da figura que esse estilo alcança tornam seus conteúdos “tão enigmáticos e impenetráveis” (*Rembr*: 324). Compreende-se, assim, a divergência entre “a conexão lógico-atemporal de conteúdos (mesmo que se trate, como aqui, da lógica da intuição [*Anschaulichkeit*])” (*Rembr*: 324) e “sua conexão vital, realizando-se no fluxo temporal” (*Rembr*: 324). Tal distinção “demonstra a que ponto a unidade concebida do primeiro faz sempre o segundo parecer um segredo” (*Rembr*: 324).

Nos quadros de Rembrandt, o efeito é o oposto: “Sua figuras aparecem para nós com frequência agitadas pela vida profunda, enlaçadas em linhas do destino percorridas tão longamente” (*Rembr*: 324-325). Por isso, o sujeito retratado torna-se para nós acessível, “iluminado até suas profundezas, um ser compreensivelmente familiar” (*Rembr*: 325). Isso não tem a ver, diz Simmel, com o fato de que os modelos de Rembrandt são pessoas mais simples que as representadas pelos renascentistas italianos, mas sim com o fato de que “a concepção mais intrincada do ser humano de Rembrandt, mais rica em elementos, aparentemente menos clara, torna a sequência anímica dos desenvolvimentos e destinos que moldaram a aparência atual mais sensível, mais empática e desse modo mais compreensível desde o interior” (*Rembr*: 325).

Simmel aborda então, após a consideração sobre o autorretrato, “uma forma mais profunda, mas de modo algum já esclarecida, da criação [*Schaffen*] artística” (*Rembr*: 345). Toda obra de arte possui alguma *extensão* no espaço ou no tempo, na qual suas partes – “pedaços de materiais coloridos ou formados, palavras, movimentos, sons” (*Rembr*: 345) – se vinculam umas às outras em uma unidade. A questão, porém, é como essa unidade extensiva da obra de arte pode surgir. Para o autor, é preciso supor que: “De algum modo, essa unidade deve estar presente desde o início e determinar sua criação (*Schöpfung*) – pois de outro modo seria inconcebível pensar em qual base o artista seria capaz de receber de uma vez (*zusammenbekommen*) os materiais singulares como algo que coubesse junto (*zueinander passende*) e constituísse uma totalidade” (*Rembr*: 345).

Aceitando-se esse pressuposto, segundo o qual a unidade da obra de arte deve estar presente desde o início, há ao menos duas maneiras de conceber esse processo.

Uma delas é como a realização de uma “ideia” preexistente: coloca-se então o conceito geral, abstraído do fenômeno, *antes* do fenômeno como sua causa original. Para Simmel, porém, a visão segundo a qual o artista tem uma “ideia” em sua mente, que ele então “realiza” numa forma individual, é um “classicismo racionalista”, um “erro típico” consistindo numa duplicação redundante da obra de arte por meio de sua mera transposição ao nível conceitual. Nessa maneira de conceber a criação artística, busca-se a solução para a unidade da obra de arte, por assim dizer, *por cima*, naquilo de que ela já é formada. A solução, pelo contrário, deveria ser buscada *por baixo*, “naquilo que, comparado à figura retratada, só pode aparecer como totalmente informe e sombrio” (*Rembr*: 345-346). A “totalidade da conformação espacial extensiva de cada obra” se origina, segundo o autor, de um “germe (*Keim*) anímico” que, embora somente possa ganhar forma na extensão do espaço, é “informe (*gestaltlos*)” (*Rembr*: 346).

Assim, embora possa parecer paradoxal “o fato de que uma pintura que existe somente como extensão espacial colorida deva encontrar a causa suficiente de seu devir em uma conformação interna que não tem nada de extensiva” (*Rembr*: 346), é assim que tal processo, segundo Simmel, deve ser encarado. A pintura “não tem qualquer similaridade morfológica com aquilo que, finalmente, emerge a partir dela” (*Rembr*: 346). É preciso, portanto, se libertar da concepção de que é preciso haver uma similaridade entre causa e efeito, a qual também “determina a doutrina de que a ideia é o ponto de partida genético da criação artística” (*Rembr*: 346), pois se trata de projetar *retrospectivamente* o efeito (a obra de arte já formada e a “ideia” que ela apresenta) como sua causa – a criação artística como realização de uma “ideia” preexistente.

Simmel representa assim a criação artística mediante a partir da “alegoria do germe e de sua maturação (*Reifung*) até o ser vivo acabado” (*Rembr*: 346). Essa alegoria (*Gleichnis*), diz Simmel, poderia ser aprofundada até transformar-se numa legalidade real (*einer realen Gesetzmäßigkeit*) comum a ambos os fenômenos – desenvolvimento do ser vivo e criação de obras de arte. Esse “germe” ou

“semente”, assim, em ambos os casos não contém o ser vivo (ou a obra de arte) em miniatura (*im kleinen*), mas sim possui “uma relação puramente funcional” com este (ser vivo, obra de arte), na medida em que “contém exclusivamente as energias potenciais que se dirigem rumo (*hin gerichtet*) a esse organismo determinado” (*Rembr*: 346).

Falar em “germe” da obra de arte não significa aqui, então, que a obra de arte acabada exista, no ato criador, como que pronta, em miniatura. Isso equivaleria a conceber o processo de criação artística segundo o modelo da “ideia” já pronta preexistindo à obra (e da “similaridade entre causa e efeito” que subjaz a esse modelo), o qual Simmel justamente quer evitar. Usando a alegoria do “germe” e do processo de “maturação” para pensar a criação artística, Simmel contrapõe à concepção da preexistência da obra (e de sua forma) a noção da criação artística como o desenvolvimento – não necessário, mas possível – de “energias potenciais” que *apontam* para uma determinada obra acabada. Aqui se repete algo que já estava presente na concepção simmeliana de cultura como cultivo: a contraposição entre um desenvolvimento *interno*, dado a partir das potencialidades inerentes a um ser, e um desenvolvimento comandado por forças e fatores *externos*. No que se refere ao desenvolvimento cultural individual, tratava-se da contraposição entre um desenvolvimento em continuidade com um núcleo interno de potencialidades interconectadas, como que já esboçando com “linhas invisíveis” o estágio final desse desenvolvimento. A esse desenvolvimento, era contraposto um modelo de desenvolvimento segundo injunções externas, resultando na mera acumulação (desvinculada das, ou melhor, *indiferente* às potencialidades de cada indivíduo) de conteúdos, que são como que acrescentados do exterior, tal como a forma de um mastro é acrescentada ao tronco da árvore do exterior. No contexto da discussão sobre a criação artística, a contraposição se dá entre duas maneiras de pensar essa criação: como realização de uma “ideia” preexistente, externa à obra, e como desenvolvimento de um “germe”, que está em relação de continuidade com a obra acabada. Tal desenvolvimento da concepção é aprofundado aqui, na medida em que não se trata não mais de um conjunto (uma totalidade) de potencialidades já dadas (como que já na forma de elementos discretos), mas de uma totalidade que é concebida como uma totalidade imediata, indiferenciada. Aqui, esse germe é *informe*. Neste contexto, se estabelece mais claramente algo que já se anunciava, embora não afirmado com todas as palavras, na concepção simmeliana de cultura como cultivo: a contraposição entre uma concepção de criação artística como aposição ou acréscimo de uma forma externa aos conteúdos da obra, de um lado, e como desenvolvimento a partir de um “germe” (*informe*) inicial, no qual a totalidade já está contida de maneira *imediata*, ainda que não desenvolvida).

Isso se manifesta no exemplo, dado por Simmel, da criação da melodia musical. Nessa perspectiva, uma melodia, por exemplo, não é concebida simplesmente como uma sequência de sons individuais, um após o outro, mas uma “unidade peculiar” (*Rembr*: 346). Essa unidade não se

revela como tal nessa variedade de momentos temporais singulares em série, embora a determine; ela deve estar antes disponível em alguma forma no criador da melodia para que ela se desdobre naquela série de sons individuais (“assim como as células germinais [*Keimbläschen*] no arranjo dos membros [*in das Nebeneinander der Glieder*] de um animal que vem ao mundo [*des zur Welt kommenden Tieres*]” [*Rembr.* 346]). Assim, é essencial reconhecer que a unidade da melodia não se reduz a essa sequência de momentos individuais, nem sua criação pode ser concebida como a mera adição de um elemento a outro e assim por diante, de modo que a melodia ocorre (*einfällt*) ao compositor “de uma vez” (“na inextensão de um momento temporal” [*also in der Unausgedehntheit des Zeitmomentes*]); no entanto, essa é uma expressão que facilmente pode ser mal compreendida (*ein leicht mißverständlicher Ausdruck* [*Rembr.* 346]). A melodia não pode estar contida no seu ato de concepção inteiramente e como tal – isto é, tal como apresentada em seu estado final, “como uma sequência de sons individuais inevitavelmente dissipada no tempo” (*Rembr.* 346) (*eine unvermeidlich zeitverbrauchende Folge einzelner Töne*). Ela não pode estar inteiramente já contida na “momentaneidade pura, inextensiva” de um ato de criação, como sugerida por tal expressão (segundo a qual a melodia vem à mente do compositor “de uma vez”, *Rembr.* 346). Mas, se não resta outra possibilidade para essa origem senão essa “momentaneidade pura, inextensiva” (*Rembr.* 346), se a origem não pode residir senão nesta última – pois apenas tal momentaneidade corresponde à unidade pela qual a sequência temporal dos sons é desde o início determinada –, é preciso no entanto supor que a sequência exata dos sons de uma melodia não está já contida, como tal, no ato criador que lhe deu origem. O conteúdo do ato de concepção não é a sequência de sons da melodia – a “figura anímica” (*Gebilde*) do ato de concepção não contém um “*actu* múltiplo, extenso” –; a “estrutura anímica” desse ato de concepção consiste na *potencialidade* desse “*actu* múltiplo, extenso” (isto é, da sequência de sons conformando a melodia), uma potencialidade que *desdobra* tal sequência de sons *a partir de si*, “como em um crescimento orgânico” (*Rembr.* 347). Essa estrutura anímica presente no ato de criação, e que está na origem da melodia, não simplesmente “se manifesta” como fenômeno; ela permanece, diz Simmel, *inconsciente*. Pois a manifestação (o devir-fenômeno; o *Hervortreten*) dessa estrutura anímica significa justamente que ela agora já se desmembrou num conjunto de sons particulares em uma articulação múltipla – e não é mais, portanto, aquela estrutura *inconsciente*, informe (*gestaltlos*) e *potencial*. E tal desmembramento dessa estrutura na forma de uma sequência de sons constituindo uma melodia não se dá mediante um corte entre um estado (potencial) e outro (acabado, desmembrado), mas sim por meio de uma continuidade, um desdobramento, o desenvolvimento de uma potencialidade presente apenas como potencialidade, isto é, como algo obscuro, inconsciente, informe.

Isso corresponde a duas concepções de *criação* artística, e, como tal, a duas concepções distintas sobre a ação humana. Está também contida aí, desse modo, algo que ainda não se apresentava na construção da noção simmeliana de cultivo: uma crítica à concepção teleológica de

toda atividade humana como algo que se estabelece a partir de finalidades previamente determinadas (em relação às quais são buscados então – como um passo distinto e subsequente – os meios mais adequados). Essa representação da ação humana é correspondente à concepção da criação artística (que é nada mais que uma modalidade de ação humana) como processo que se dá a partir de uma “ideia” preexistindo ao processo efetivo de criação e que lhe serve de modelo. Tal concepção de criação artística pode, assim, ser chamado de *teleológico*: trata-se de, procedendo a partir de uma ideia inicial (na qual as linhas do estado final da obra já estão presentes, faltando apenas “preenchê-los” com conteúdos), buscar os meios mais adequados para realizá-la. Já a concepção da criação apresentada segundo a noção de um “germe informe” concebe tal criação (como modalidade de ação humana) segundo a ideia de que, se a obra já está de algum modo contida em sua totalidade *desde o início* do seu processo de criação, é de uma tal maneira em que os elementos da obra *ainda não* estão presentes como tais, e sim somente em estado *informe e obscuro* – como no exemplo de uma melodia que nos vem à mente. É somente ao longo de seu processo de criação que esse informe e obscuro (*Formloses und Dunkeln*) *ganha* forma – a qual não lhe é acrescida do exterior, mas provém do próprio desenvolvimento imanente daquele germe que, de início, é uma totalidade sensível e imediata.

A mesma hipótese é aplicada pelo autor às artes plásticas. “Quando se compara um retrato de qualidade inferior, particularmente um de caráter diletante, mas que parece convincente [überzeugt] graças à similaridade com seu modelo, com um grande retrato [...], tem-se a impressão que, no primeiro, o pintor transpôs para a tela traço por traço do modelo na mesma sequência em que eles foram individualmente observados” (*Rembr: 347*). Em Rembrandt, no entanto, é como se ele reconduzisse (*zurückführen*) a aparência (*Erscheinung*) da pessoa a “uma intuição transfenomenal do ser absolutamente unitária” (*eine schlechthin einheitlich, transphänomenale Wesensintuition*) (*Rembr: 347*) e confiasse (*überlassen*) esta às forças motrizes nela reunidas (*in ihr gesammelten Triebkräften*), a partir das quais a extensão espacial das formas se desdobra num livre crescimento orgânico. Não se trata mais, portanto, da transmissão, traço por traço, de uma realidade preexistente para a obra de arte – como não se tratava da composição de uma melodia a partir de pedaços ou sequências de sons independentes –, mas de um processo de concepção que, por assim, incorpora a aparência externa a partir de uma “intuição unitária” e a expressa por meio das “forças motrizes nela reunidas”.

8. A vida da sociedade

SOCIEDADE E INDIVÍDUOS COMO ABSTRAÇÕES

Cabe verificar, então, qual a consequência desses argumentos para a posição de Simmel em seus últimos anos a respeito do estatuto da sociologia como ciência particular. Seus esforços para fundar a sociologia como uma disciplina científica “exata” (para falar nos termos do prefácio da *Filosofia do dinheiro*) partem das dificuldades específicas que ela enfrentava, na época, em relação às outras ciências: de um lado, o estatuto científico da sociologia era com frequência contestado; de outro, mesmo quando o título de ciência lhe era concedido, disseminava-se “sobre seu conteúdo e seus objetivos um caos de opiniões, cujas contradições e obscuridades colocam sempre se novo em dúvida se se trata aqui de uma perspectiva cientificamente justificada” (*GdS*: 62). Para superar a “falta de uma definição incontestada e delimitada” a respeito do caráter científico da sociologia, não bastaria remeter, diz Simmel, como nesta segunda opção, a “uma soma de problemas singulares que, não sendo tratados – ou não de maneira exaustiva – em outras ciências, conteriam o fato ou o conceito da ‘sociedade’ como um elemento e encontrariam aí seu ponto comum” (*GdS*: 62). Pois “essa vinculação exígua dos mais variados problemas, que prometeria ao menos uma unidade a ser descoberta em uma camada mais profunda” é incapaz, por si só, de originar um conceito coeso de sociedade, na medida em que esses problemas são tão “diversos em seus conteúdos, direções e modos de resolução, que não seria possível tratá-los corretamente como uma ciência unitária” (*GdS*: 62). O conceito de sociedade lhes garantiria desse modo somente uma “acomodação provisória”, dando por sua vez novamente razão àquela “recusa de princípio de qualquer sociologia” como disciplina científica particular (*GdS*: 62).

A tal dificuldade foram buscadas soluções em duas direções contrárias, ambas tidas por Simmel como problemáticas. De um lado, tem-se a concepção segundo a qual “toda existência [...] cabe exclusivamente aos indivíduos, a suas constituições e vivências, e ‘sociedade’ seria uma abstração, indispensável para fins práticos, também altamente útil para um resumo provisório dos fenômenos, mas não um verdadeiro objeto para além dos seres individuais e seus processos” (*GdS*: 62-3). Solucionar-se-ia então aquela dificuldade por meio de uma “atenuação” (*GdS*: 63) da sociedade, concebida como mera abstração da única realidade existente, a dos indivíduos. Trata-se, contudo, por isso mesmo, de um conceito de sociedade incapaz de fundar a sociologia como uma disciplina própria; dado que, no interior dessa perspectiva, se “cada um desses indivíduos fosse investigado em sua determinidade natural e histórica, não restaria mais nenhum objeto real para uma ciência apartada deles” (*GdS*: 63). Assim concebida, a sociedade seria um objeto “insuficiente”

(*GdS*: 63) para poder delimitar um campo científico próprio, e a sociologia se tornaria dispensável como disciplina particular.

Mas a sociedade pode constituir, de outro lado, um objeto “vasto demais” para poder ser enquadrado em uma tal disciplina científica particular. Segundo esta segunda perspectiva, “[t]udo o que os seres humanos são e fazem [...] se dá no interior da sociedade, determinado por ela e como uma parte de sua vida. Não haveria assim nenhuma ciência das coisas humanas que não fosse uma ciência da sociedade” (*GdS*: 63).

Em lugar das ciências particulares de tipo histórico, psicológico, normativo, artificialmente isoladas umas em relação às outras, deveria entrar a ciência da sociedade e expressar a sua unidade [daquelas ciências, A.B.], de modo que todos os interesses, conteúdos e processos humanos fossem reunidos, por meio da socialização, em uma unidade concreta. Claramente, porém, essa determinação, que pretende tudo dar à sociologia, a subtrai tanto quanto a outra, que não quer dar nada a ela (*GdS*: 63).

Tem-se aqui uma concepção excessivamente abrangente de sociedade, compreendendo toda existência e fazer humanos. Desse modo, na medida em que as outras disciplinas das humanidades (“que dividem entre si o domínio do humano” [*GdS*: 63]) “mantenham sua existência, então não se ganha absolutamente nada do fato de que se despeje a totalidade das ciências em uma panela e afixe a esta um novo rótulo: sociologia” (*GdS*: 63).

A ciência da sociedade se encontra então, diferentemente das outras bem-fundadas ciências, na situação incômoda de ter de provar desde o princípio seu direito à existência – entretanto também na situação cômoda de que essa comprovação passa pelo esclarecimento, de todo modo necessário, de seus conceitos fundamentais e seus problemas específicos em relação à realidade dada (*GdS*: 63).

Contra a primeira concepção, individualista, da sociologia e do conceito de sociedade, Simmel objeta que, se “a visão que reconhece apenas os indivíduos como realidades estivesse certa, o conhecimento histórico somente atingiria seu objetivo quando conhecêssemos o comportamento de cada indivíduo grego e cada indivíduo persa, e com isso toda a sua história de vida, a partir da qual seu comportamento na batalha é concebido psicologicamente” (*GdS*: 64). Para o autor, no entanto, quando se fala em um estilo artístico (“estilo gótico”) ou um grupo de pessoas determinadas (os gregos), “seu objeto é em geral não este e aquele indivíduo, mas os gregos e os persas – evidentemente uma conformação totalmente diferente, estabelecendo-se por meio de uma certa síntese espiritual, mas não por meio da observação dos indivíduos considerados como singulares” (*GdS*: 64). A ciência procede pela formação de conformações (*Gebilde*) constituídas a partir dos elementos individuais; estes, no entanto, não constituem seu objeto, mas sim justamente aquelas

conformações por meio das quais, a partir dos indivíduos, “uma certa síntese espiritual” se estabelece (*GdS*: 64). Mesmo que “provavelmente nenhum [indivíduo] tenha realmente se comportado exatamente como outro” (*GdS*: 64), mesmo assim “nós formamos a partir de todos eles juntos aquelas unidades mais elevadas: os gregos e os persas, e mesmo a reflexão mais rápida mostra que nós abarcamos continuamente com tais conceitos as existências individuais” (*GdS*: 65). Se considerássemos essas existências individuais como as únicas realidades e quiséssemos, por isso, desligar “todas aquelas novas formações espirituais de nosso campo de conhecimento, então [esse campo] perderia seus conteúdos mais inquestionáveis e mais legitimados” (*GdS*: 65). Para Simmel, portanto,

A afirmação obstinada [de que] haveria somente indivíduos humanos, e apenas eles seriam por isso os objetos concretos de uma ciência, não pode nos impedir de falar da história do catolicismo ou da social-democracia, de cidades e reinos, do movimento feminista e da situação do trabalhador manual e milhares de outros eventos totais (*Gesamtereignissen*) e conformações coletivas (*Kollektivgebilden*) – e não menos da sociedade em geral. [...] também aqueles supostos elementos são conformações compósitas (*hochzusammengesetzte Gebilde*) (*GdS*: 65-6).

Assim formulada, a sociedade é “certamente um conceito abstrato” (*GdS*: 65), mas não – de acordo com a primeira concepção, individualista, de sociologia – no sentido de algo que se opõe como *abstração irreal* à concretude dos indivíduos: pelo contrário, é por meio da abstração que são constituídos os objetos sociológicos (tão reais quanto os ditos “concretos” e, na verdade, tão construídos – “conformados”, na linguagem simmeliana – quanto estes últimos): “cada uma das inúmeras conformações e agrupamentos que ele [conceito de sociedade] compreende é um objeto investigável, válido de ser investigado, que de maneira alguma existe a partir de existências individuais singularmente apresentadas” (*GdS*: 65). É assim um equívoco ver os indivíduos como “os elementos últimos, os ‘átomos’ do mundo humano” (*GdS*: 65). O mesmo vale no caso dos objetos mais ínfimos, isto é, mesmo que se reduza ainda mais o campo de consideração:

E se agora se atribui realidade verdadeira somente às unidades verdadeiramente últimas, mas não aos fenômenos nos quais essas unidades encontram uma forma, [se] toda forma, que sempre é um vínculo, é acrescentada apenas por um sujeito vinculador – então é evidente que a realidade a ser reconhecida nos escapa em completa incompreensibilidade; e então é uma demarcação de fronteira totalmente arbitrária que encerra essa remissão ao indivíduo, pois também este deve aparecer à análise, que segue sempre adiante, como uma junção a partir de qualidades e destinos, forças e afiliações históricas singulares, que são em relação a ele igualmente as realidades elementares, como os próprios indivíduos em relação à “sociedade” (*GdS*: 66).

No âmbito do conhecimento, portanto, as diferenças entre intenções cognitivas correspondem somente a diferentes distâncias em relação ao objeto do conhecimento: “O suposto realismo, portanto, que exerce aquela crítica ao conceito de sociedade e assim também ao conceito da sociologia, faz justamente desaparecer toda realidade cognoscível, porque ele a impele em direção ao infinito, buscando-a no inapreensível. Na verdade o conhecimento deve ser concebido segundo um princípio estrutural totalmente diferente, segundo um que extraia dos mesmos complexos de fenômenos externos um grande número de objetos do conhecimento de tipos muito diversos, mas igualmente reconhecíveis como definitivos e unitários”, a cada vez a uma distância diferente (*GdS*: 66).

Então agora nós vemos, ao abordar “de perto” um certo perímetro da existência humana, cada indivíduo em seu exato contraste em relação aos outros; se, porém, levarmos adiante esse ponto de vista, então desaparece o indivíduo como tal, e surge para nós a imagem de uma “sociedade” com formas e cores próprias, com a possibilidade de reconhecer e não reconhecer [o indivíduo], mas de modo algum menos justificado do que aquele no qual as partes se removem umas às outras, ou [de modo algum] um estágio preliminar deste último. A diferença existente é apenas aquela entre intenções cognitivas diversas, às quais correspondem diferentes distâncias (*GdS*: 67).

Simmel tenciona, assim, oferecer uma “fundação ainda mais radical” para a consideração sociológica: a realidade já é um complexo de imagens, “uma superfície de fenômenos continuamente associados uns aos outros” (*GdS*: 67) – *o indivíduo já é uma conformação tanto quanto a sociedade*:

Não é verdade que com o conhecimento das séries individuais de eventos a realidade imediata seria captada. [...] Se nós articulamos essa existência primária e a única real em destinos de indivíduos, [se] a mera facticidade dos fenômenos remete de volta a portadores individuais e como que é reunida neles como em pontos nodais, isso é também uma *formação* da realidade imediatamente existente, que nós realizamos apenas a partir de um costume persistente como algo totalmente evidente e dado com a natureza das coisas (*GdS*: 67).

Essa formação – o indivíduo – é, então, “tão subjetiva, mas também, pelo fato de ela oferecer uma imagem cognitiva válida, tão objetiva quanto a reunião do dado sob a categoria da sociedade” (*GdS*: 68). Para Simmel, são somente “os fins específicos do conhecimento” que podem fornecer o critério para decidir “se a realidade que é vivida ou aparece como imediata deve ser interrogada a partir de um sujeito pessoal ou um sujeito coletivo” (*GdS*: 68). Indivíduo e sociedade

são, assim, “pontos de vista”, os quais não se relacionam meramente como “realidade” (indivíduo) e “abstração” (sociedade); em verdade, “enquanto modos de nossa consideração, ambos se destacam da ‘realidade’” (*GdS*: 68) – pois “como tal, a realidade de modo algum pode ser [objeto de] uma ciência, mas somente por meio de tais categorias assume a forma do conhecimento” (*GdS*: 68).

INTERAÇÃO E SISTEMA SOCIAL

A partir de outro ponto de vista, no entanto, é possível conceber “que a existência humana apenas é real em indivíduos, sem que a validade do conceito de sociedade seja com isso afetada” (*GdS*: 68). Compreendido em sua mais ampla generalidade, o conceito de sociedade significa “a interação (*Wechselwirkung*) entre indivíduos” (*GdS*: 68), tanto em grandes sistemas quanto em relações fugazes entre os indivíduos – por exemplo, “quando duas pessoas se olham fugazmente ou se aglomeram em uma fila de caixa” (*GdS*: 68). Nestas últimas situações, embora a interação seja altamente “superficial e fugaz”, é possível “mesmo *nessa* medida falar também de socialização, considerando que essas interações apenas precisam tornar-se mais frequentes e intensas, [precisam apenas] se unir a mais [interações], geralmente iguais, para justificar essa designação” (*GdS*: 68). A restrição da pertinência do conceito de sociedade somente às “relações recíprocas *duradouras*” – “apenas àquelas que se objetivaram em uma conformação unitária designável: Estado e família, guildas e igrejas, classes e associações etc.” – é, para o autor, uma maneira superficial de considerar a questão (*GdS*: 68).⁵² Desconsidera-se com isso “um número imensurável de formas de relação e modos de interação menores entre as pessoas, aparentemente negligenciáveis nos casos individuais, e que, embora se insiram entre as formações sociais abrangentes, por assim dizer oficiais, somente a sociedade, como nós a conhecemos, faz surgir” (*GdS*: 68-9).

Assim, “a vida da sociedade dada na experiência” (*GdS*: 69), não teria como existir tendo em vista apenas conformações desse tipo (isto é, formações sociais abrangentes, “que constituem os objetos convencionais da ciência da sociedade” [*GdS*: 69]): e isso porque “sem a ação mediadora de inúmeras sínteses, individualmente menos abrangentes, a [vida da sociedade] se despedaçaria em uma multiplicidade de sistemas desvinculados” (*GdS*: 69). Simmel se refere a esse contínuo processo socializador, essa infatigável interação entre interações entre indivíduos, num vocabulário semelhante àquele utilizado na mesma época pelo autor para caracterizar seu conceito de vida: “De modo contínuo se enlaça e desenlaça, e se enlaça novamente, a socialização entre as pessoas, um eterno fluir e pulsar que encadeia os indivíduos, mesmo ali onde ele [eterno fluir e pulsar] não se elevou a verdadeiras organizações” (*GdS*: 69). São essas “interações entre os elementos”, essas

52

Embora, para Simmel, ela seja com frequência “suficiente para a prática externa” (*GdS*: 68).

“interações imediatas entre indivíduo e indivíduo, indo para lá e para cá sempre e a todo momento” (*GdS*: 70), que “portam toda a tenacidade e elasticidade, toda a diversidade e unicidade dessa tão distinta e tão enigmática vida da sociedade” (*GdS*: 69).

Nessa perspectiva, todos “aqueles grandes sistemas e organizações supraindividuais, aos quais se costuma atribuir o conceito de sociedade não são nada mais do que as solidificações – em quadros duradouros e conformações autônomas” (*GdS*: 69-70) – daquelas interações sociais *imediatas*. Elas se formam por um processo pelo qual “elas ganham uma existência e uma legalidade próprias, com as quais elas também podem ser contrastadas e contrapostas àquelas vivacidades mutuamente determinadas” (*GdS*: 70). O sentido do conceito de sociedade em geral, de qualquer modo, a “sociedade em sua vida constantemente realizando-se a si mesma significa sempre que os indivíduos são enlaçados em virtude da influência e determinação mutuamente exercida” (*GdS*: 70). É a respeito de tal “influência e determinação recíproca entre os indivíduos” que o autor fala aqui em “vivacidades determinadas mutuamente”, isto é, a “sociedade em sua vida continuamente realizada” (*GdS*: 70). A vida da sociedade, ou, mais precisamente, a socialização (conceito equivalente ao de sociedade, porém mais preciso) é entendida como um conjunto contínuo de interações sociais de início imediatas, de “vivacidades determinadas mutuamente”, das quais se desprendem e se formam aquelas outras conformações (“grandes sistemas e organizações supraindividuais”), que, por sua vez, “também podem ser contrastadas e contrapostas àquelas vivacidades mutuamente determinadas”. A sociedade assim “é assim na verdade algo funcional, algo que os indivíduos fazem e sofrem, e, segundo seu caráter fundamental, não se deveria falar de sociedade, mas de socialização” (*GdS*: 70). A sociedade é, portanto, apenas o nome para um círculo de indivíduos que “são vinculados uns aos outros por meio dessa espécie de relações reciprocamente atuantes, e que se designa por isso como uma unidade” por meio de um processo intelectual de abstração – “exatamente como se encara como unidade um sistema de massas corporais que se determinam completamente em seu comportamento por meio de suas influências mútuas” (*GdS*: 70).

CIÊNCIA COMO FUNÇÃO (ABSTRAÇÃO)

Tal unidade compreendida pela disciplina sociológica é, portanto, ainda encarada em *Questões fundamentais de sociologia*, à maneira da *Sociologia* de 1908, como resultado de um processo de abstração. A realidade da sociedade como “algo ‘real’ e pesquisável”, como *acontecer* (*GdS*: 71), como “recebimento e influência do destino e configuração de um [indivíduo] pelo outro” (*GdS*: 70), é uma “função”, e não uma substância concreta. Uma função constituída precisamente por meio de um processo de *abstração*. Mesmo quando “a ‘existência’ em um sentido estrito é realmente apenas

deixada aos indivíduos” (*GdS*: 70), “ela deve entretanto também deixar o acontecer, a dinâmica do afetar e do ser afetado, com a qual esses indivíduos se modificam reciprocamente, permanecer como algo ‘real’ e investigável” (*GdS*: 70-1).

Embora concebida como tendo sua realidade última na “vivacidade” de milhares de interações entre os indivíduos, a sociedade – enquanto conjunto da vivacidade dessas interações – é encarada como uma função, acessível somente por meio de um processo de abstração. “*Toda ciência extrai da totalidade ou da imediatidade vivida dos fenômenos uma série ou um lado sob a condução a cada vez de um determinado conceito, e, não menos do que todas as outras, a sociologia age legitimamente quando decompõe as existências individuais e as reúne novamente de acordo com um conceito que lhe é próprio*” (*GdS*: 71). A concepção da interação (ou da vivacidade da interação) como constitutiva da sociedade, entendida como socialização, só pode se dar ela mesma como resultado de um processo de abstração, inerente a todos os domínios científicos: “Decerto são os objetos dessa questão [sociológica] estabelecidos por meio de processos de abstração, mas nisso ela [sociologia] não se diferencia de outras ciências, como a lógica e a economia política, que igualmente estabelecem conformações coerentes a partir da realidade sob a condução de determinados conceitos – ali o conhecimento, aqui a economia – e descobrem nelas leis e evoluções, ao passo que essas conformações de modo algum existem como algo isolado” (*GdS*: 71). Embora impalpável, a realidade das vivacidades das interações *sociais* se torna compreensível, e só aparece enquanto tal, contanto que seja abstraída com respeito a outras modalidades, não sociais, de interação.

Nos escritos sociológicos de Simmel como em sua *Filosofia do dinheiro*, a figura da “abstração real” exerce desse modo um papel importante. É por meio de tais processos de abstração real que, no contexto da *Filosofia do dinheiro* e dos escritos sociológicos do autor, a *vida* – inclusive a *vida da sociedade* – se manifesta. Como o livro de 1900 encontra no dinheiro e em seus processos de “abstração real” um símbolo da totalidade da vida, a sociologia de 1917 tem, por seu turno, no conceito de sociedade (ou de socialização) também uma totalidade constituída por meio de uma “abstração real”. A concepção de sociedade apresentada no livro de 1917 é, nesse respeito, correlata à concepção de sociedade que já subjazia as investigações simmelianas sobre o dinheiro. Já na *Filosofia do dinheiro*, a troca econômica, enquanto “formação sociológica *sui generis*, uma forma e uma função original da vida interindividual” (*PdG*: 89), surgia como algo capaz de exprimir “a relação profunda existente entre a relatividade e a socialização” (*PdG*: 91), em outras palavras, como “a demonstração imediata da relatividade a partir de material humano”. Nisso ela era vista como equivalente à sociedade, “a formação supra-singular que, no entanto, não é abstrata” (*PdG*: 91).

Considerada a partir desse conceito de sociedade, “a vida histórica escapa[ria] à alternativa

de transcorrer seja entre simples indivíduos, seja em generalizações abstratas; ela é o universal que, ao mesmo tempo, possui uma vivacidade concreta” (*PdG*: 91). Daí, afirma Simmel, “o significado particular que a troca [econômica], como concretização histórico-econômica da relatividade das coisas, tem para a sociedade: ela eleva a coisa singular e seu significado para o ser humano singular para além de sua singularidade, não para fazê-lo entrar na esfera do abstrato e, sim, na vivacidade da interação, que, por assim dizer, é o corpo do valor econômico” (*PdG*: 91). A “vivacidade da interação” é o próprio corpo da sociedade e da troca econômica: “Pode-se interrogar um objeto, com toda precisão possível, sobre suas determinações em si e por si: não vai se encontrar aí nenhum valor econômico, pois ele reside exclusivamente na *relação recíproca* entre vários objetos sobre a base dessas determinações, uma condicionando a outra e restituindo-lhe o significado que dele recebeu” (*PdG*: 91-2). A interação que se dá na troca econômica, contudo, é levada a cabo sobretudo mediante um processo de abstração; e sua manifestação mais clara se dá justamente em um meio indiferente e abstrato, o dinheiro. A “vivacidade da interação” (cuja representação pelo conceito de sociedade ou de socialização implica desde já um processo de abstração, embora uma “abstração real”) ocorre por sua vez na troca econômica mediante um objeto *ele mesmo* abstrato. É o dinheiro que realiza e corporifica a relatividade (a “vivacidade”) da troca (econômica) como forma de vida, e do valor (econômico) enquanto uma construção social objetiva. A relatividade e a “vivacidade” da sociedade se dão, no interior da troca econômica, sobretudo pelo meio puramente abstrato do dinheiro.

Simmel, porém, não via ainda na *Filosofia do dinheiro* tal processo como problemático: o dinheiro era então encarado, precisamente em sua abstração, como capaz de *simbolizar* a totalidade da vida, *a despeito* de – ou precisamente *devido* a – seu caráter abstrato. A troca era então designada como a “concretização histórico-econômica da relatividade das coisas” (*PdG*: 91): enquanto forma de vida ou forma da socialização, ela “eleva a coisa singular e seu significado para o ser humano singular para além de sua singularidade, não para fazê-lo entrar na esfera do abstrato, mas sim na vivacidade da interação” (*PdG*: 91); de modo que, graças a sua capacidade de promover relações recíprocas, ela “escapa à alternativa de transcorrer seja entre simples indivíduos, seja em generalizações abstratas” (*PdG*: 91).

SOCIOLOGIA COMO MÉTODO GERAL DAS CIÊNCIAS DO ESPÍRITO

A sociologia consiste assim em “uma abstração a partir de toda a realidade – [abstração] aqui realizada sob a condução do conceito de sociedade” (*GdS*: 71) e, no entanto, ela torna-se capaz de escapar à “acusação de irrealidade” que provinha da alegação de que a única realidade seriam os indivíduos. Evita-se com isso não só a redução da sociedade aos indivíduos, mas também o perigo

da hipostasia (*Überspannung* ou *Übersteigerung*) do conceito de sociedade. Segundo essa hipostasia, devido ao fato de que “o ser humano em cada instante de seu ser e fazer é determinado pelo fato de que ele é um ser social” (*GdS*: 71), “todas as ciências dos seres humanos parecem se fundir na ciência da vida social (*gesellschaftlichen Leben*): todos os objetos daquelas ciências seriam apenas canais singulares, formados de maneira específica, por meio dos quais fluiria a vida social, única portadora de toda a força e de todo o sentido” (*GdS*: 71-2).

Para Simmel, a constituição da vida social por meio das interações entre os indivíduos tem assim consequências decisivas para a consideração do conjunto das ciências humanas e sociais: “A visão de que o ser humano seria em todo o seu ser e todas as suas exteriorizações determinado pelo fato de que ele vive em interação com outros seres humanos – deve entretanto conduzir a um novo modo de *consideração* em todas as assim chamadas ciências do espírito” (*GdS*: 72). A sociologia pode assim ser vista como um *método* válido para todas as ciências humanas, um que se estabelece da perspectiva da “produção dos fenômenos por meio da vida societária” (*GdS*: 72). Esse método se estabelece do perspectiva da “produção da sociedade”: todas as conformações sociais, a linguagem, a religião, as leis do costume, “se produzem nas interações dos seres humanos”, “ou com frequência elas também *são* relações recíprocas desse tipo, que portanto não podem ser deduzidas do indivíduo considerado em si mesmo” (*GdS*: 72). Chega-se assim “talvez a uma concepção mais profunda, superando o materialismo histórico” (*GdS*: 76): “as mudanças da história [...] são as mudanças das formas sociológicas” (*GdS*: 76). Essa perspectiva, porém, é suficiente *apenas* para conceber a sociologia como método geral das ciências do espírito. Não, porém, como uma disciplina particular. “Tão logo ela apoie [a ideia de] que o se humano deve ser entendido como ser social, e de que a sociedade é a portadora de todo o acontecer histórico, ela não contém nenhum *objeto* que não tenha já sido tratado em uma das ciências existências, mas sim apenas um novo caminho para todas essas, um método da ciência que justamente por conta de sua aplicabilidade para a totalidade dos problemas não é uma ciência com conteúdo próprio” (*GdS*: 73-4).

Mesmo quando esse método sociológico “também abrange quase todo o campo da existência humana, então ele não perde desse modo o caráter daquela abstração de todo modo unilateral, da qual nenhuma ciência pode se retirar” (*GdS*: 76). “Pois, determinada socialmente desse modo, como que penetrada pela socialidade (*Gesellschaftlichkeit*) em cada ponto das esferas econômica e espiritual, política e jurídica, até da religiosa e das esferas culturais em geral, essa determinação se entrelaça a cada [ponto] no interior de toda a vivência com outras [determinações] que provêm de outras dimensões” (*GdS*: 76). A sociologia, mesmo ainda como método, constitui uma abstração: seja em relação ao conteúdo objetivo das coisas, seja em relação ao ponto de vista da personalidade individual. “Quando se exerce desse modo o ‘método sociológico’, então pode-se designar como sociologia as investigações conduzidas de acordo com o método sociológico” (*GdS*: 79). A

particularidade da sociologia como ciência “em sentido específico” reside, contudo, em uma abstração *ulterior*: somente a partir de investigações desse tipo, conduzidas de acordo com o método sociológico, “se eleva, mediante uma abstração ulterior, que se pode caracterizar como resultado de uma cultura científica altamente diferenciada, um grupo de problemas de natureza sociológica em sentido estrito” (*GdS*: 79).

Tais grupos de problemas são, para o autor de *Questões fundamentais de sociologia*, fundamentalmente de três tipos. Partindo da concepção de que “todos os possíveis fatos da vida são considerados de acordo com o modo pelo qual ele ocorre no interior de um grupo social e por meio dele”, a *sociologia geral* se dedica a identificar os *aspectos comuns* (*Gemeinsamkeiten*) dessa ocorrência dos fatos da vida no interior de um grupo social, “traços característicos que surgem em consequência do fato, e apenas em consequência dele, de que a vida social se mostra como origem ou sujeito daqueles eventos” (*GdS*: 79-80). Já no caso da *sociologia pura ou formal*,

A abstração científica traça ainda a partir de outra direção uma linha através de toda a concretude dos fenômenos societários, associando tudo o que é “sociológico” em um sentido [...] que para mim aparece verdadeiramente como totalmente decisivo, trazendo [tudo isso] à unidade de um modo de conhecimento – embora este não exista na realidade nesse isolamento e rearticulação, mas a partir da unidade da vida justamente essa realidade seja abstraída por meio de um conceito produzido (*GdS*: 82).

Tem-se finalmente um terceiro âmbito de questões discerníveis a partir do fato da sociedade. Esse é o domínio que Simmel chama agora de *sociologia filosófica*, a qual trata de questões referentes aos *limites* da ciência social: “Na medida em que elas [tais questões] se vinculam a seus limites, inferior e superior, elas são decerto designáveis como sociológicas apenas em sentido amplo, embora sejam, segundo seu próprio caráter, filosóficas” (*GdS*: 84). Essa é justamente, como vimos, a mesma posição adotada pelo autor em suas duas obras nas quais o domínio das questões propriamente *filosóficas* é delimitado em contraste com o âmbito de determinadas ciências particulares: a *Filosofia do dinheiro*, com referência à perspectiva da ciência econômica, e o livro sobre Rembrandt (cujo subtítulo é “um ensaio de filosofia da arte”), em relação às abordagens analíticas da experiência estética. Finalmente, no que diz respeito à sociologia filosófica, seu conteúdo é definido pelo mero fato da sociedade – assim como “a natureza e a arte, a partir das quais nós desenvolvemos *de maneira imediata* uma ciência da natureza e uma ciência da arte, fornecem por outro lado também os objetos da filosofia da natureza e da filosofia da arte” (*GdS*: 84). Os interesses e métodos destas últimas filosofias se situam “em outra camada do pensamento, na qual toda singularidade factual é interrogada segundo seu significado para totalidade do espírito, da vida, da existência em geral e de

acordo com sua legitimação por essas totalidades” (*GdS*: 84). Assim também, agora, na sociologia filosófica, cujo conteúdo é definido não pela natureza, nem pela arte – nem pelo dinheiro, como no livro de 1900 –, mas pelo “fato da sociedade” (*GdS*: 84).

A concepção de filosofia exposta nos prefácios dos livros de 1900 e 1916 é, portanto, retomada aqui sob o nome de “sociologia filosófica”: nas três propostas, trata-se de se colocar *além* e *aquém* dos limites da “ciência exata, dirigida ao entendimento imediato do dado” (*GdS*: 84), seja a ciência econômica, a análise da arte ou a ciência social. Filosofia do dinheiro, filosofia da arte e sociologia filosófica procedem assim tanto como “teoria do conhecimento dos domínios científicos em questão”, quanto como “sua metafísica”: de um lado, elas abrangem “as condições, os conceitos fundamentais, os pressupostos da pesquisa particular que não podem ser abordados no interior dela mesma, pois estão antes em sua base”; de outro, “essa pesquisa particular é levada a realizações e nexos e colocada em relação com questões e conceitos que não encontram lugar no interior da experiência e do saber imediatamente objetivo” (*GdS*: 84).

Isso porque, de um lado, as “tarefas das ciências sociais particulares” não podem ser manejadas sem que “certos conceitos, axiomas, modos de proceder” não sejam “pressupostos de modo indiscutível” (*GdS*: 85). Sem pressupostos como os constituídos por uma quantidade infundável de categorias (por exemplo, as de desejo e teleologia, elaboradas como pressupostos da troca econômica na *Filosofia do dinheiro*), não seria possível formar os fatos como “conformações sociais” (*sozialen Bilde*) (*GdS*: 85). Nesse exemplo, “e em muitos outros semelhantes, estão presentes modos de proceder do pensamento com os quais ele adentra a matéria-prima dos acontecimentos singulares para extrair dela conhecimentos sociológicos” (*GdS*: 85). A sociologia enquanto ciência social – de resto, como qualquer outra ciência – costuma assim, “com razão, aceitar essa base de si mesma sem questionamento; ela não pode de modo algum abordá-la por si mesma, porque ela evidentemente precisa aceitar [a existência de] todas as outras ciências sociais” (*GdS*: 85). Dirigidas aos pressupostos da ciência social, esse conjunto de questões da sociologia filosófica *subjaz* aos “conhecimentos concretos sobre a existência social” (*GdS*: 85). Trata-se aqui da “sociologia como teoria do conhecimento das ciências sociais particulares, como análise e sistemática dos fundamentos que se formam nestas e as normatizam” (*GdS*: 85). A sociologia (filosófica) é, deste lado, vista como “teoria do conhecimento dos domínios científicos em questão” (*GdS*: 84-5). De outro lado, por sua vez, há questões que *excedem* tais conhecimentos concretos:

elas buscam, por meio de hipóteses e da especulação, completar o caráter inevitavelmente fragmentário desta ou daquela empiria, conduzindo-as em direção a uma imagem total fechada; elas ordenam os eventos caoticamente casuais em séries seguindo uma ideia ou que aspiram a um fim; elas perguntam onde o desenrolar indiferente dos eventos segundo as leis naturais daria ocasião a um sentido dos fenômenos singulares ou do todo; elas afirmam ou duvidam – emanando, em ambos

os casos, de uma visão de mundo supraempírica – que todo esse jogo dos fenômenos sócio-históricos abrigue um significado religioso, uma relação cognoscível ou pressentida com o fundamento metafísico do ser (*GdS*: 85-6).

Esse tipo de questão, como a anterior, não pode ser respondido por meio do “estabelecimento de fatos” (*GdS*: 86); não porque se lide aqui com os pressupostos e condições epistemológicos das ciências particulares, mas por que se trata, antes, “da *interpretação* de fatos estabelecidos e, por isso, de conduzir o relativo e o problemático da mera realidade social em direção a uma visão total, a qual não concorre com a empiria porque serve a necessidades completamente diferentes desta” (*GdS*: 86). Tem-se aqui, não de uma teoria do conhecimento, mas o que Simmel denomina “metafísica” dos domínios científicos.

Esses dois conjuntos de questões, que conformam neste contexto o âmbito da sociologia filosófica, são exatamente aqueles conferidos ao domínio filosófico nos prefácios metodológicos de *Filosofia do dinheiro* e de *Rembrandt*, onde se trata, a cada vez com respeito a um objeto diferente, distinguir o campo de aplicação da filosofia como situado aquém e além das questões da análise científica – em um caso, da ciência econômica, no outro, da estética analítica. Ainda que situada aquém e além das questões das ciências “exatas”, essa sociologia filosófica é, no entanto, como estas, constituída sobre um processo de abstração. Segundo a linha do argumento apresentado em *Questões fundamentais de sociologia*, a sociologia filosófica se constituiria a partir de uma “abstração ulterior” fundada na abstração inicialmente fornecida pelo conceito geral de sociedade. Ainda assim, ao contrário do que ocorre nos outros dois campos de problemas da sociologia como disciplina própria (sociologia geral ou sociologia pura), neste terceiro campo da sociologia filosófica o autor não fala expressamente em abstração.

Como no caso da sociologia filosófica, nas filosofias simmelianas da vida – uma como filosofia do dinheiro, a outra como filosofia da arte – trata-se também de situar-se aquém e além das ciências “exatas”. Ambos os projetos filosóficos, o de 1900 e o dos dois últimos livros do autor, opõem-se à realização da filosofia na forma de sistema abstrato. Mas o primeiro, mediante os movimentos do dinheiro que ele acompanha e encara como símbolo privilegiado da vida como interação, ainda contém a abstração como um parte constitutiva do conhecimento. O mesmo na sociologia do autor, também apoiada em um construto abstrato capaz, ao mesmo tempo, de expressar a mobilidade relacional da vida. O ponto de vista da filosofia de 1900 e das sociologias de 1908 e 1917 é, nesse aspecto, basicamente o mesmo. O dinheiro, como “concretização histórico-econômica da relatividade das coisas” (*PdG*: 91) capaz de elevar “a coisa singular e seu significado para o ser humano singular para além de sua singularidade, não para fazê-lo entrar na esfera do abstrato e, sim, na vivacidade da interação” (*PdG*: 91), possui por isso um “significado particular [...]

para a sociedade” (*PdG*: 91), na medida em que, por meio dela, “a vida histórica escapa à alternativa de transcorrer seja entre simples indivíduos, seja em generalizações abstratas” (*PdG*: 91); ela é, como o dinheiro, “o universal que, ao mesmo tempo, possui uma vivacidade concreta” (*PdG*: 91). O dinheiro e o conceito de sociedade são universais abstratos capazes, entretanto, de *exprimir* (no caso do dinheiro, também *produzir*) a sociedade entendida como socialização, como processo ininterrupto de “interação anímica”, como “troca” (segundo o conceito amplo apresentado no livro de 1900), como “formação supra-singular que, no entanto, não é abstrata” (*PdG*: 91); em suma, como universal não abstrato. O dinheiro, de sua parte, constitui um meio abstrato de generalização cujo significado particular para o livro de 1900 está em sua capacidade de simbolizar e produzir a “vivacidade concreta” da “vida histórica”. Por sua vez, o conceito de sociedade é o universal abstrato capaz de expressar a vida da sociedade, a socialização como “demonstração imediata da relatividade a partir de material humano” (*PdG*: 91), como “formação supra-singular que, no entanto, não é abstrata” (*PdG*: 91). Daí que a “relação profunda que existe entre a relatividade e a socialização” (*PdG*: 91) encontre sua principal expressão, seu símbolo mais evidente, na troca econômica e na *pura relatividade abstrata* do valor econômico.

Essa não é mais, contudo, a perspectiva da filosofia apresentada nos dois últimos livros do autor, *Rembrandt* e *Visão da vida*. A “tarefa essencial da filosofia” continua sendo “remeter uma sonda do simplesmente dado até as últimas significações espirituais” (*Rembr*: 309). A rejeição à filosofia sistemática igualmente se mantém: “o fato de que as diretrizes filosóficas a isso vinculadas dever-se-iam convergir em *um* ponto último, ordenar-se em um sistema filosófico, é um preconceito monista que contradiz a essência – antes funcional do que substancial – da filosofia” (*Rembr*: 310). Também aqui, como na *Filosofia do dinheiro*,

Os conceitos filosóficos não devem sempre permanecer em sua própria companhia, mas também oferecer à superfície da existência o que eles podem oferecer, e não como Hegel o fez ao estabelecer a condição de que essa existência fosse elevada, já como [existência] imediata, à nobreza filosófica. Ela [existência] permanece antes calmamente em sua simples facticidade e sob suas leis imediatas, e só então é envolvida pela rede de linhas que medeiam [*vermitteln*] sua ligação com o reino das ideias. Esse simplesmente factual [*einfache Tatsächliche*] é aqui aquela experiência da obra de arte que pretendo assumir como algo indissolivelmente primário (*Rembr*: 309).

Há no entanto uma diferença sutil entre essa apresentação do método filosófico e aquela da *Filosofia do dinheiro*. Em *Rembrandt* é possível conceber um “simplesmente factual”, “uma existência [que] permanece calmamente em sua simples facticidade e sob suas leis imediatas” (*Rembr*: 309), “algo indissolivelmente primário” (*Rembr*: 309) – ao passo que no livro de 1900 a vida aparece já,

desde sempre, ela mesma como *mediação lógica*, e por isso mesmo passível de ser pensada pelas *mediações* de uma filosofia que tome por objeto a *mediação abstrata do dinheiro*. Na *Filosofia do dinheiro*, a mediação do dinheiro era correspondente à mediação constitutiva da vida e do pensamento sobre a vida. Em *Rembrandt*, por sua vez, a filosofia parte de um “simplesmente factual”, de uma experiência “indissoluvelmente primária” da obra de arte, que em si não tem nada de mediação abstrata – como também a vida, para o autor de *Visão da vida*. Só então os conceitos filosóficos podem “dar à superfície da existência o que eles podem oferecer” (*Rembr*: 309), isto é, envolver aquela “superfície da existência” (“em sua simples facticidade e sob suas leis imediatas” [*Rembr*: 309]) em uma “rede de linhas que medeiam (*vermitteln*) sua ligação com o reino das ideias” (*Rembr*: 309). A mediação do pensamento filosófico não se identifica mais nem com a vida, concebida agora como experiência imediata “indissoluvelmente primária”, nem com o objeto de uma tal filosofia da vida, “aquela experiência da obra de arte [assumida] como algo indissoluvelmente primário” (*Rembr*: 309). Aqui não há mais aquela vinculação, característica da *Filosofia do dinheiro*, entre relatividade (abstrata) do pensamento, relatividade (abstrata) do dinheiro e relatividade (abstrata) da vida. Na última filosofia simmeliana, o movimento inevitavelmente abstrato do pensamento não coincide mais com o movimento de seu objeto e, por isso, tampouco com o movimento da vida que aí se expressa.

Isso significa que, a despeito da similaridade de fundo entre as duas empreitadas, elas se distinguem não só em seus objetos, mas especialmente com respeito às “imagens de mundo” ou “visões da vida” implicadas em cada uma. No caso das investigações sobre o dinheiro, o deslindamento dos nexos e interações entre os diversos fenômenos da vida – ainda que escape, em virtude do caráter artístico de seu método, à construção de um sistema filosófico abstrato – pode, assim como em relação aos fundamentos da sociologia do autor, ser concebido como fundado em uma abstração: o dinheiro, objeto do livro, representa não somente uma abstração como o conceito de sociedade e qualquer outra categoria da representação, mas é *ele mesmo* abstração; ele é a forma palpável da abstração, a “abstração real”. Daí sua escolha como objeto de uma filosofia com a pretensão de compreender a totalidade da vida, na qual esta é concebida como movimento e interação: sendo uma corporificação da mera quantidade abstrata, indiferente às qualidades particulares dos objetos que coloca em circulação, o dinheiro serve como nenhum outro objeto para colocar as coisas em relação e as pessoas em interação. Ele é o símbolo daquela “relatividade das coisas” (*PdG*: 91) tida, no livro de 1900, como o traço fundamental da vida. Se o dinheiro pode funcionar como tal símbolo, é, no entanto, justamente devido a seu caráter abstrato. Não é de se estranhar, por isso, que a filosofia simmeliana do dinheiro ainda pudesse se conceber como procedendo por meio de abstrações – embora não na forma de um sistema filosófico abstrato, o que se deve sobretudo à inspiração metodológica nos procedimentos artísticos.

Não é esse o caso da filosofia apresentada em *Rembrandt*. Tendo como objeto a arte e a

experiência artística imediata, entendida como expressão do movimento fluido e indiferenciado da vida, seu método não pode mais se conceber como procedendo de maneira abstrata. Ao passo que a metodologia da *Filosofia do dinheiro* continha ainda um resto de abstração – em consonância com seu próprio objeto, cujos nexos com a totalidade dos outros objetos e da vida, estabelecidos *em virtude* do caráter abstrato, tal filosofia se propôs seguir –, a filosofia apresentada em *Rembrandt e Visão da vida* vai além da rejeição ao sistema filosófico abstrato já apresentada na *Filosofia do dinheiro*: trata-se agora de levar a seu termo a ruptura com o conhecimento meramente abstrato, na medida em que se caminha rumo a uma filosofia *não abstrata* da vida, em consonância com a forma não abstrata de arte que ela tem por objeto. Trata-se aí não apenas de romper com a filosofia na forma de um sistema abstrato, mas, mais radicalmente, de explorar a possibilidade de expressão da vida *sem a mediação de construtos abstratos*. Isto é, de criar a possibilidade de uma filosofia *não abstrata* da vida apoiada, ela mesma, em um objeto não abstrato da vida, onde esta se apresenta como a experiência imediata, vital, de sua própria comoção (*Bewegtheit*), continuidade e fluir para além de si mesma. As ciências particulares, entre elas a própria sociologia do autor, permanecem concebidas como projetos apoiados em procedimentos de abstração. Porém, a saída da filosofia para aquém e para além das ciências particulares, em direção à “teoria do conhecimento” (por baixo) e da “metafísica” (por cima) significa aqui não mais apenas o que ela significava na *Filosofia do dinheiro*, mas uma etapa ulterior no afastamento em relação à filosofia abstrata. Nesta segunda filosofia, tal processo do conhecimento não se concebe mais como um procedimento de abstração. O caráter artístico do método filosófico do autor se desvincula dos processos de abstração. E se o dinheiro, do ponto de vista da primeira filosofia, ainda podia ser concebido como misto de abstração e concretude, como “abstração real” (*PdG*: 57), do ponto de vista da segunda filosofia da vida ele só pode ser visto como abstração mecânica.

Tais distinções podem ser igualmente aplicadas à sociologia filosófica. Às duas concepções de filosofia que, a despeito de suas continuidades (ambas remetendo “uma sonda do simplesmente dado até as últimas significações espirituais” [*Rembr*: 309]), podem ser diferenciadas a partir da *Filosofia do dinheiro* e da filosofia simmeliana da arte correspondem, assim, também duas concepções possíveis de sociologia filosófica. Na medida em que a construção do objeto da sociologia filosófica coincide, em 1917, com a filosofia, esta pode em princípio seguir tanto o modelo da *Filosofia do dinheiro* como o da filosofia da arte apresentada em *Rembrandt*. Assim, na medida em que o próprio Simmel deixa a questão indecida, também a categoria de “sociologia filosófica” pode ser compreendida de uma maneira ou de outra: seja como processo ulterior de abstração (ou, ao menos, fundado na abstração primeira fornecida pelo conceito de sociedade); seja como situado aquém e além de tais processos (a abstração do conceito de sociedade forneceria, assim, somente um ponto de partida abstrato para a exploração não abstrata de suas condições e prolongamentos

metafísicos). Torna-se assim possível, de acordo com a segunda orientação, conceber a partir de Simmel – embora em seus escritos isso apareça de maneira equívoca – a figura de uma sociologia não abstrata, uma ciência não mecanicista da “vida da sociedade”. Ao passo que à concepção da filosofia da *Filosofia do dinheiro* corresponde um certo tipo de sociologia, fundada na abstração, à concepção de filosofia de *Rembrandt* e *Visão da vida* pode corresponder uma sociologia de tipo não abstrato. Tal sociologia, no entanto, na obra de Simmel permaneceu um projeto inacabado.

No livro de 1917, a sociologia se mantém em larga medida nos quadros de sua definição anterior, apresentada na “grande sociologia” de 1908: como toda ciência particular, ela constitui seus objetos por meio da abstração; a “vivacidade das interações” não é pensada senão a partir de uma ou mais abstrações em série, dadas inicialmente pelo próprio conceito de sociedade como função. Uma exceção a essa concepção de sociologia, todavia, pode ser encontrada no mesmo livro de 1917 na proposta ambígua, *liminar* de uma sociologia filosófica. Situada no *interior* da disciplina sociológica e ao mesmo tempo *fora* dela, essa modalidade de sociologia pode ser concebida – como a própria filosofia com cujos procedimentos ela se identifica – *seja* como um processo de abstração do particular ao geral, capaz de simbolizar a totalidade da vida conservando sua característica vivacidade (como na *Filosofia do dinheiro*), *seja* como um esforço de apresentar, recorrendo decerto às mediações do pensamento, o caráter imediato da experiência vivida (como em *Rembrandt*). A construção do objeto da chamada sociologia filosófica pode seguir, desse modo, tanto o modelo filosófico da *Filosofia do dinheiro* quanto o da filosofia da arte apresentada em *Rembrandt*.

A despeito disso, porém, as outras modalidades de sociologia distinguidas pelo autor (sociologia geral e sociologia pura ou formal) permanecem restritas aos limites da ciência particular, “exata”, o que vale igualmente para a concepção da sociologia enquanto método das ciências do espírito em geral. A sociologia simmeliana como proposta científica, de 1908 a 1917, se contentou em pensar a vida da sociedade, “a vivacidade das interações”, por meio do recurso a um conjunto de formas *abstraídas* da vivacidade de seus conteúdos particulares. Também na *Filosofia do dinheiro*, a totalidade relativa da vida e sua vivacidade foram vistas como simbolizáveis especialmente a partir da relatividade abstrata do dinheiro. Há, nesse aspecto, uma correspondência entre filosofia do dinheiro e sociologia, na medida em que ambas procedem por abstrações (embora a primeira proceda nos limites, inferior e superior, da segunda).

Não há, contudo, um paralelismo análogo entre filosofia e sociologia nos últimos escritos do autor. Na medida em que limitou a disciplina sociológica – à exceção da figura liminar da sociologia filosófica – ao âmbito das ciências particulares, e estas, por sua vez, ao domínio do conhecimento abstrato, Simmel nunca chegou a esboçar um programa de sociologia que correspondesse a seu novo conceito de vida. Isto é, uma sociologia como disciplina particular que não encontrasse na

relatividade abstrata do dinheiro o símbolo da relatividade da vida, da vida da sociedade e, finalmente, da relatividade de seus próprios fundamentos epistemológicos e prolongamentos metafísicos. A vida como vivência imediata, como “algo indissolivelmente primário”, manteve-se desse modo um objeto exclusivo da *filosofia* simmeliana, em especial de sua filosofia *da arte*. Ela não chegou a ser explicitamente formulada como objeto de uma ciência das formas de vida associadas a tal experiência, isto é, uma sociologia dedicada a investigar as formas particulares de socialização que tanto *condicionam* como *expressam* essa modalidade de experiência na vida social. Esse caminho, que a formulação de uma sociologia filosófica ao menos tornou concebível (embora apenas na forma de uma “teoria do conhecimento” e de uma “metafísica” situadas *nos limites* da sociologia), permaneceu assim na obra de Simmel em estado potencial, para falar como o autor, “nela inscrito com linhas invisíveis” (*WdK*: 366).⁵³

⁵³ Essa possibilidade, todavia, pode ser efetivamente desenvolvida por meio de uma interpretação de outros escritos do autor. Embora não tenha se concretizado na forma de uma sociologia, essa nova concepção da vida se expressou não apenas em uma filosofia geral (*Visão da vida*) e em uma filosofia da arte (*Rembrandt*), mas também em um diagnóstico da cultura moderna no qual se trata precisamente de apontar para “patologias da cultura” que se manifestam do modo mais nítido no dinheiro e encontram nele o principal símbolo de suas correspondentes formas de vida. Esse será o objeto do próximo capítulo.

9. A Primeira Guerra e as patologias da vida moderna

DA TELEOLOGIA À CULTURA COMO CULTIVO

Publicado ainda durante a guerra, em 1916, o ensaio simmeliano sobre “A crise da cultura” apresenta, na forma de um diagnóstico do presente, uma imbricação das várias formulações sobre o caráter problemático da vida moderna desenvolvidas ao longo do tempo pelo autor. O conceito central aqui é de início aquele de cultura, exposto em termos muito similares aos do ensaio “Da essência da cultura”, de 1908:

Quem fala sobre cultura deve limitar, para seus fins, a ambiguidade do conceito. Eu a entendo como aquela consumação da alma que esta não alcança imediatamente a partir de si mesma, como acontece em sua imersão religiosa, em sua pureza ética, em sua criatividade primária, mas sim na medida em que faz um desvio pelas conformações do trabalho histórico-espiritual da espécie: pela ciência e pelas formas de vida, pela arte e pelo Estado, pela profissão e pelo conhecimento de mundo passa o caminho cultural do espírito subjetivo, que retorna a si mesmo, agora mais elevado e mais consumado (*KdK*: 37).

Esse conceito de cultura se apresenta aqui, como já no ensaio de 1908, enquanto uma noção mais abrangente – porque situada também em um nível mais profundo – do que a caracterização teleológica da conduta humana apresentada na obra simmeliana de “Para a psicologia do dinheiro” à *Filosofia do dinheiro* e, em especial, de seu caráter paradoxal assumido na época moderna. A teleologia, ainda assim, continua central na caracterização do comportamento humano e do caráter problemático com que este se manifesta na modernidade. Todavia, trata-se agora de compreender o agir teleológico no interior do quadro mais amplo fornecido pelo conceito de cultura como cultivo:

Todo comportamento destinado a nos cultivar vincula-se, por isso, à forma de *fim* e *meio*. Entretanto, esse comportamento é cindido em inúmeras direções parciais. A vida compõe-se de ações e produções para as quais somente em menor medida existe ou pode ser reconhecida uma direção comum. As dilacerações e dubiedades assim estabelecidas atingem seu ápice, porém, apenas graças à circunstância de que a série dos meios para nossos fins últimos, a “técnica” em sentido mais amplo, é incessantemente expandida e adensada. A imprevisibilidade das séries de meios e fins daí resultante engendra o fenômeno, de infinitas consequências, de que alguns de seus elos intermediários se tornam para nossa consciência fins últimos: inúmeras coisas, quando as aspiramos, e muitas mesmo depois de as termos alcançado, nos aparecem como algo definitivo capaz de satisfazer a nossa vontade, sendo objetivamente um mero ponto de transição e meio para os nossos fins efetivos.

Precisamos dessa ênfase no interior de nossas aspirações porque perderíamos coragem e fôlego em meio à sua extensão e a seu intrincamento se tivéssemos diante de nós como estímulo apenas a efetiva meta final, sabe Deus quão distante. O enorme crescimento, intensivo e extensivo, de nossa técnica – que de modo algum é apenas a técnica dos domínios materiais – nos envolve numa rede de meios e de meios para meios que, através de cada vez mais instâncias intermediárias, nos afasta de nossas metas verdadeiras e definitivas. Aqui mora o imenso perigo interno de todas as culturas altamente desenvolvidas, ou seja, das épocas nas quais o domínio da vida está todo coberto por um máximo de meios edificados uns sobre os outros. A elevação de certos meios a fins últimos pode tornar essa situação psicologicamente suportável, mas a deixa na realidade ainda mais sem sentido (*KdK*: 37-8).

Tem-se aí, em formulação ligeiramente distinta, o mesmo processo que no ensaio de 1889, “Para a psicologia do dinheiro”, já era designado como “interrupção psicológica da série teleológica” (*PsyG*: 52). Ali, no entanto, tal fenômeno era exposto de maneira ambivalente, na medida em que se o via como um dos “mecanismos mais funcionais do organismo espiritual” capaz, entretanto, de “degenerar em mania” (*PsyG*: 52-3). Identificava-se então na “metamorfose psicológica que fez do dinheiro um fim em si” tanto a origem dos sentimentos de “tédio mortal e da desilusão”, de “vazio insuportável e uma ausência de finalidade da existência”, como também – ali onde essa metamorfose “foi suficientemente decidida para manter-se ao longo de toda a vida” – “as condições para uma felicidade completa” (*PsyG*: 53-4). Tal ambivalência foi mantida, de um modo ou de outro, nas reformulações posteriores desse processo nos escritos de Simmel, embora seu caráter problemático tenha sido cada vez mais acentuado: nos ensaios de filosofia da cultura publicados entre 1908 e 1912, ele já aparecia na forma de um “paradoxo”, uma “dissonância”, uma “discrepância” ou, finalmente, uma “tragédia” da cultura em seu estágio moderno.⁵⁴ No ensaio de 1916, igualmente, a caracterização desse fenômeno adquire tons mais críticos, sendo então nomeada como um dos “paradoxos últimos da vida cultural” (*KdK*: 51), uma “autocontradição da cultura” (*KdK*: 38) ou, em tons ainda mais críticos, como uma “patologia da cultura” (*KdK*: 40).

PATOLOGIAS DO CULTIVO

A inclusão do quadro teleológico no interior de um conceito mais abrangente de cultura indica assim, de maneira ainda mais nítida do que nos escritos anteriores de filosofia da cultura, a possibilidade de interpretar as considerações do autor sobre a moderna “colonização dos fins pelos meios” (*GmK*: 189), em suas múltiplas formulações e direções, a partir do conceito de cultura

⁵⁴Já em 1896 a “colonização dos fins pelos meios” surgia, mais enfaticamente, como “um dos traços e um dos problemas principais de toda cultura elevada”, e o dinheiro como “tão somente a ponte para os valores definitivos, e não se pode morar numa ponte” (*GmK*: 189). Em 1908, Simmel fala em “fato paradoxal” e nas “dissonâncias da vida moderna” (*WdK*: 370, 372); em 1909, de “trágica discrepância” (*ZuK*: 83); e em 1911/12, de “discrepância” (*BTdK*: 391, 401, 410), “paradoxo” (*BTdK*: 389, 402, 408) e “tragédia” da cultura (*BTdK*: 385, 402, 411).

desenvolvido de 1908 em diante. A “interrupção psicológica da cadeia teleológica” (*PsyG*: 52) e suas consequências problemáticas para a psicologia dos indivíduos (apresentadas também no diagnóstico simmeliano da neurastenia como combinação de hiperestesia e anestesia) podem então ser lidas no quadro da oposição entre cultura objetiva e subjetiva ou, em suma, como obstáculos ou processos problemáticos em relação ao cultivo das capacidades particulares a cada sujeito. O “enorme crescimento, intensivo e extensivo, de nossa técnica” – o qual “nos envolve numa rede de meios e de meios para meios que, através de cada vez mais instâncias intermediárias, nos afasta de nossas metas verdadeiras e definitivas” (*KdK*: 37-8) – pode então ser entendido como parte de um processo mais geral de exteriorização e interiorização da cultura no qual “a cultura subjetiva é o fim último dominante, e sua medida é a medida da participação do processo vital anímico naqueles bens ou perfeições objetivos” (*WdK*: 372). Daí que a “ampliação da cadeia teleológica” capaz de conduzir à “interrupção psicológica da série teleológica” (*PsyG*: 50-52) seja considerada agora no interior de um processo de autonomização da cultura objetiva em relação à cultura subjetiva no qual, porém, esta última é concebida como o fim último dominante do “autêntico processo cultural” (*WdK*: 372), “a constituição subjetiva que compõe em última instância o sentido da cultura” (*ZuK*: 82). Na medida em que a cultura objetiva “pode ganhar uma autonomia relativamente considerável [...] em relação à subjetiva”, inverte-se assim “a ordem do autêntico processo cultural que se passa no homem”: as coisas da cultura surgem então cada vez menos como “objetos cultivadores”, mas como objetos “cultivados” cujo significado na direção do cultivo “só é aproveitado de modo imperfeito pelos sujeitos” (*WdK*: 372).

Precisamente em épocas muito desenvolvidas e de maior divisão do trabalho, as conquistas da cultura se desenvolvem e se aglutinam num reino que, por assim dizer, subsiste por si mesmo; as coisas tornam-se mais consumadas, mais espirituais, como que seguindo de modo cada vez mais obediente uma lógica da finalidade internamente objetiva, sem que o cultivo definitivo, o dos sujeitos, ascenda em igual medida ou mesmo *possa* ascender, tendo em vista a enorme extensão daquele domínio objetivo das coisas, repartido entre incontáveis trabalhadores. Pelo menos, o desenvolvimento histórico avança no sentido de diferenciar progressivamente o desempenho cultural objetivamente criador do estado cultural total dos indivíduos. As dissonâncias da vida moderna – em especial aquilo que se apresenta como ascensão da técnica de cada área e, ao mesmo tempo, como profunda insatisfação com ela – surgem em grande parte do fato de que, embora as coisas se tornem cada vez mais cultivadas, os homens somente num grau menor estão em condições de extrair, a partir da consumação dos objetos, uma consumação da vida subjetiva (*WdK*: 372-3).

É esse desenvolvimento teórico – no qual as formulações concebidas no quadro teleológico inicial passam a ser envolvidas pela oposição entre cultura subjetiva e cultura objetiva – que permite

ao autor tratar, em 1916, a “elevação de certos meios a fins últimos” (*KdK*: 38) como uma das principais autocontradições ou patologias da cultura. No entanto, a oposição entre cultura subjetiva e cultura objetiva, enquanto unidade mais abrangente, coloca problemas de outra ordem, conduzindo assim ao que o autor identifica como uma “segunda autocontradição da cultura”, desenvolvida “sobre o mesmo fundamento” da primeira (*KdK*: 38). Embora formulada agora por meio da oposição entre “vida criadora” e “conformações objetivas”, a caracterização desse processo segue as linhas estabelecidas desde 1908, no ensaio “Da essência da cultura”.

Nessa perspectiva, as “conformações objetivas” ganham “um desenvolvimento autônomo, determinado em cada caso por suas condições *objetivas*”, em relação à “vida criadora” das quais tais conformações se precipitam (*KdK*: 38). Essa autonomização crescente dos produtos da cultura objetiva ocorre segundo uma “estranheza qualitativa” e uma “irrestrição quantitativa” (*KdK*: 38) em relação aos sujeitos ou, nos novos termos utilizados pelo autor, à vida criadora da qual eles brotam. De um lado, há o fato de que “[i]númeras objetivações do espírito – obras de arte e formas sociais, instituições e conhecimentos – nos confrontam como reinos geridos segundo leis próprias, reivindicando tornar-se o conteúdo e a norma de nossa existência individual, que, embora não saiba direito o que fazer com eles, sente-os não raras vezes como fardos e forças antagônicas” – há, logo, uma “*estranheza qualitativa* que se coloca entre o objetivo e o subjetivo das culturas mais elevadas” (*KdK*: 38 [grifo A.B.]). De outro lado, esse processo também se manifesta como uma “*irrestrição quantitativa* em que se enfileiram livro após livro, invenção após invenção, obra de arte após obra de arte – uma infinitude por assim dizer amorfa, que aborda o indivíduo com a pretensão de ser assimilada. Mas este, determinado em sua forma e limitado em sua capacidade de assimilação, só pode satisfazer essa demanda numa medida visivelmente cada vez mais incompleta” (*KdK*: 38-9 [grifo A.B.]).

Assim, não apenas o conteúdo, mas também o *ritmo de desenvolvimento* das conformações objetivas se colocam “de modo indiferente ou contraditório em relação às exigências que teriam de realizar em favor de sua própria consumação, isto é, de seu cultivo” (*KdK*: 38). A cultura objetiva apresenta-se desse modo, em relação aos sujeitos e a vida criadora que a produziram, na forma de uma indiferença, uma contradição, uma estranheza e uma infinitude. Assim, embora a cultura (“o autêntico processo cultural” [*WdK*: 372]) signifique, para Simmel, precisamente o processo pelo qual “o aprimoramento dos sujeitos passa pelo aprimoramento do mundo dos objetos”, os “objetos mantidos pela vida cultural e que a mantém, justamente quanto mais refinados e à sua maneira mais perfeitos são, seguem uma lógica imanente, que nem sempre se integra àquele desenvolvimento dos sujeitos que retorna a si mesmo, embora seja esse o sentido de toda conformação cultural enquanto tal” (*KdK*: 38).

Trata-se agora de enfatizar uma consequência específica (e problemática) desse processo

para o homem moderno: “o sentimento de ser como que esmagado por essa miríade de elementos culturais, uma vez que ele nem os assimila internamente, nem pode simplesmente recusá-los, pois pertencem potencialmente a sua esfera cultural” (*KdK*: 39). Graças ao fato de que o “mundo dos objetos é capaz de um refinamento, uma aceleração e uma expansão ilimitados, ao passo que a capacidade dos sujeitos particulares é inevitavelmente parcial e restrita”, dá-se “o surgimento de uma disjunção, de um estado de simultânea insuficiência e saturação” (*KdK*: 40). Esse fenômeno, formulado pelo autor já em seus primeiros escritos sobre o dinheiro e outros fenômenos característicos – *símbolos* – da vida moderna, concebidos sob a égide da noção de teleologia, é agora encarado da perspectiva do cultivo individual, como uma consequência da autonomização e do predomínio do mundo dos objetos em relação às capacidades dos sujeitos; na medida em que a cultura das coisas – a qual, cada vez mais abandonada “a seu próprio curso, tem diante de si uma amplitude ilimitada de desenvolvimento” – passa a definir com força crescente “o centro e a finalidade do interesse” dos indivíduos, colocam-se progressivas dificuldades e obstáculos à “tarefa, aparentemente muito mais restrita, muito mais finita, do cultivo dos sujeitos individuais” (*KdK*: 39).

O problema do cultivo (agora também, o problema da *vida criadora*) se coloca então de duas maneiras, que Simmel denomina “os dois perigos mais profundos das culturas maduras e das excessivamente maduras” (*KdK*: 39). *Uma* como interrupção da cadeira teleológica, como uma patologia da *ação*: o perigo de que “os meios da vida prevaleçam sobre as suas metas e com isso, inevitavelmente, muitos desses meros meios sejam promovidos à dignidade psicológica de fins últimos” (*KdK*: 39). *A outra* como uma patologia da *relação do indivíduo com a totalidade social*: o perigo de que “as conformações culturais objetivas experimentem um crescimento autônomo, obediente a normas puramente objetivas, e desse modo ganhem não só uma profunda estranheza em relação à cultura subjetiva, mas também um ritmo de avanço que ela não consegue de modo algum acompanhar” (*KdK*: 39). Aquilo que, no quadro teleológico, era apresentado como *irrazoabilidade da ação* é visto, do ponto de vista da oposição entre cultura subjetiva e cultura objetiva, sobretudo como *estranhamento* ou, em um termo menos usado pelo autor, *alienação*. Embora discerníveis como fenômenos distintos, eles possuem não apenas “o mesmo fundamento” (*KdK*: 38), mas suas consequências para a cultura são também consideradas em conjunto:

A esses dois motivos fundamentais e a suas ramificações remontam, até onde posso ver, todos os fenômenos que já há algum tempo nos dão o sentimento de uma crise se aproximando de nossa cultura. Toda a pressa, a cobiça exterior e a busca pelo gozo de nossa época são apenas uma consequência e um fenômeno reativo, uma vez que os valores pessoais são buscados num campo onde de modo algum se encontram: que o progresso técnico seja estimado, sem mais, como progresso cultural; que, nos domínios espirituais, os métodos frequentemente contem como algo sagrado e mais importante do que os resultados substanciais; que a vontade de dinheiro exceda em

muito a vontade pelas coisas que ele pode comprar – tudo isso comprova a gradual destituição dos fins e das metas pelos meios e pelos trajetos (*KdK*: 39).

Todas essas consequências – em relação à psicologia dos indivíduos, o progresso da técnica, os procedimentos das humanidades, as relações com o dinheiro – emanam de um mesmo fundamento, o qual pode, entretanto, ser considerado a partir de duas perspectivas, dois conjuntos de problemas, perigos, autocontradições ou patologias da cultura moderna: como “a gradual destituição dos fins e das metas pelos meios e pelos trajetos” (*KdK*: 39), nos termos de uma psicologia ou filosofia da *ação*, e como “o retardo do aperfeiçoamento das pessoas em relação ao das coisas” (*KdK*: 40), nos termos de uma filosofia da *cultura*, isto é, da relação dos indivíduos com a totalidade cultural. A primeira é uma patologia da ação, concebida como um afastamento “de nossas metas verdadeiras e definitivas” (*KdK*: 38), as quais, por sua vez, no quadro da filosofia simmeliana da cultura, passam a ser definidas com base na noção de cultivo. A segunda é uma patologia da relação entre indivíduo e todo social, concebida como “estranhamento” ou “alienação”. Ambas são assim *patologias do cultivo*; mas neste ensaio (e desde ao menos “O conceito e a tragédia da cultura”), são também *patologias da vida criadora*, à qual a figura do cultivo aparece agora subordinada – na mesma medida em que a noção de cultura, centrada no cultivo, surge a partir de então subordinada à dinâmica mais profunda entre a vida criadora e suas conformações: a saber, o “processo entre a vida, sempre fluindo adiante e expandindo-se com energia cada vez maior, e as formas de sua exteriorização histórica, que persistem ou ao menos *querem* persistir em rígida continuidade, tal como se realiza em toda a história cultural” (*KdK*: 41).

GUERRA E VITALIDADE

É a partir desse quadro que a análise simmeliana do efeitos culturais da Primeira Guerra adquirem sentido. As consequências gerais da guerra para a cultura são consideradas aqui em relação a cada uma das patologias da cultura já delineadas. Na medida em que, para Simmel, as patologias anteriormente delineadas constituem “os sintomas de uma cultura doente” (*KdK*: 39), a guerra poderia, a despeito de ou até mesmo *devido a* seu caráter destrutivo, significar “a irrupção da crise a partir da qual pode se iniciar a convalescença” (*KdK*: 39).

O autor inicia pela consideração da segunda dessas patologias: “o retardo do aperfeiçoamento das pessoas em relação ao das coisas”, referida ao conceito de cultura como “aprimoramento dos sujeitos [que] passa pelo aprimoramento do mundo dos objetos” (*KdK*: 40). Em linha com sua concepção trágica do desenvolvimento cultural, já presente em alguns de seus escritos da década de 1890, mas a qual adquiriu uma posição central sobretudo no ensaio sobre “O

conceito e a tragédia da cultura” (1911/12), Simmel não vê em relação a essa patologia “uma perspectiva de cura”: “Há aqui provavelmente uma autocontradição da cultura que é inseparável de sua essência” (*KdK*: 40). Ainda assim, o autor viu emergirem na Primeira Guerra certas experiências capazes de contribuir para “a diminuição dessa fissura” entre desenvolvimento social e desenvolvimento individual (*KdK*: 40).

Isso porque, na guerra, “o sentido e a demanda da existência se apoiam numa atividade cuja consciência de valor não passa em primeiro lugar pelo desvio por objetos” (*KdK*: 40). Aí, a força e a coragem, a agilidade e resistência do indivíduo comprovar-se-iam como os valores de sua existência de modo mais imediato, *mais vital* do que, por exemplo, na fábrica: “a 'máquina de guerra' tem uma relação completamente diferente, infinitamente mais vital do que a máquina na fábrica com aquele a quem ela serve”, o que evitaria aquela “marginalização da vida pessoal pelo fazer objetivo” (*KdK*: 40). Na imediatidade da experiência no campo de batalha, em sua *vitalidade*, o soldado vivenciaria a “superação” da “tensão cultural universal entre a subjetividade da vida e seu conteúdo objetivo” – tida em geral como insuperável – apesar de a própria guerra não apresentar nenhuma relação objetiva com essa tensão (*KdK*: 40). O sujeitos individuais podem assim sentir “mais claramente e, por assim dizer, mais pessoalmente também o significado de suas contribuições parciais, em geral anônimas, e buscarão de maneira mais decidida a conexão entre seu trabalho em proveito dos meios da vida e os valores finais da vida pessoal” (*KdK*: 40). A guerra enlaça assim “de maneira mais estreita o indivíduo e a totalidade, mitigando de algum modo o dualismo entre o indivíduo como fim em si e como membro da totalidade” (*KdK*: 41). Simmel afirma sobre o soldado, e mesmo sobre aquele que fica em casa, que ambos têm “a experiência de como a dimensão ínfima de seu fazer particular pode acolher em si suas vontades mais vigorosas e sua força mais exterior, ao menos a *forma* de tal reconciliação” e, nessa medida, “uma relação de algum modo significativa entre a parte e o todo, entre *coisa* e *pessoa*, terá sido nele gravada; mesmo que isso não seja mais do que um respiro antes de novas lutas e dilacerações” (*KdK*: 41).

Com seu caráter destrutivo, suas perturbações e perigos, a guerra teria assim colocado em xeque as formas culturais da época, “já tão corroídas e tornadas incertas em sua existência” (*KdK*: 46). Por meio das reais ameaças “do que é externamente real”, a guerra teria dado “mais espaço e visibilidade ao que é internamente necessário, colocando o indivíduo diante da dura decisão” (*KdK*: 46) em relação às formas culturais de seu tempo: “se ele quer manter a vida espiritual a qualquer preço em seus trilhos prévios ou se ele ousa procurar, por sua conta e risco, novos caminhos no novo solo da vida, ou, finalmente, se ele tenta o mais perigoso de tudo, que é salvar os valores da vida anterior do colapso de suas formas, encaminhando-os à nova vida” (*KdK*: 46).

A guerra, desse modo, na medida em que faz irromper a crise da cultura e o caráter problemático da autonomização e do estranhamento das formas objetivas em relação a sua origem

na vida criadora, estabelece “a pergunta por uma interpretação mais universal da existência, por um conceito fundamental esclarecedor” (*KdK*: 46). Colocando em questão as formas culturais existentes, explicitando seu caráter problemático e impelindo a uma resolução dos problemas colocados por tais formas, a guerra teria aberto assim caminho não apenas à *pergunta* por uma interpretação mais universal da existência, mas também à sua possível *resposta* – capaz de “conduzir a uma continuidade entre os valores de ontem e aqueles de amanhã” (*KdK*: 46) –, a qual Simmel via então anunciada pelo conceito de *vida*. Assim, embora neste ensaio de 1916 as patologias da cultura ainda fossem consideradas com base em suas figuras anteriores, *teleologia* e *cultivo*, o sentido destas últimas é agora modificado pela perspectiva centrada no conceito de *vida*. Assim como a construção de um conceito de cultura como cultivo deslocara (na medida mesma em que abarcava) o sentido das considerações anteriores do autor modeladas em termos teleológicos, o mesmo se dá com a entrada em primeiro plano do conceito de vida – o que é claramente indicado pela análise do autor sobre as consequências da guerra para as patologias da cultura.

Isso se manifesta também nas considerações do autor sobre os efeitos da guerra sobre outra patologia da cultura, o processo geral de “elevação de meros meios a fins em si” (o qual pode ainda ser visto, em perspectiva inversa, como o “recobrimento” [*Überdeckung*] ou, nos termos do ensaio de 1896, “colonização” [*Überwucherung*] dos fins pelos meios). A guerra implica, para Simmel, uma espécie de “correção” da série teleológica, “realizada sobretudo num domínio que oferece o exemplo histórico-universal mais abrangente do recobrimento dos fins por um meio: o domínio *econômico*. Esse exemplo, quase não é preciso dizê-lo, é o *dinheiro*” (*KdK*: 46). O dinheiro – “um meio para a troca e compensação de valores que, exceto por seu serviço como intermediário, é um nada radical, desprovido de todo valor e sentido” – constitui “o exemplo histórico-universal mais abrangente do recobrimento dos fins por um meio”: ainda que seja um completo nada, ele “tornou-se, para a maioria das pessoas da cultura, a meta de todas as metas” (*KdK*: 46). Embora esse processo não seja justificável do ponto de vista da “razão apropriada” (mais uma vez, Simmel aponta para o caráter *irrazoável* da elevação de meios a fins últimos), o próprio desenvolvimento da economia possibilita e torna concebível esse “deslocamento de valor”: “Pois, como ela cuidou para que todos os bens fossem oferecidos em todo lugar e o tempo todo, a satisfação da maior parte dos desejos humanos só depende de que se tenha o dinheiro necessário” (*KdK*: 46-7). Assim como o dinheiro pode se tornar para o homem moderno o fim último, a “meta das metas”, a “falta”, de maneira correspondente, é concebida antes de tudo como falta *de dinheiro*: “falta significa, para a consciência do homem moderno, não falta de objetos, mas de dinheiro para comprá-los” (*KdK*: 47).

A guerra, no entanto, altera esse estado de coisas: “o bloqueio à Alemanha no mercado mundial, que costumava abastecê-la com mercadorias em qualquer quantidade, fazendo da questão do consumo uma mera questão de dinheiro, produziu uma mudança altamente revolucionária. Os

gêneros alimentícios, antes facilmente acessíveis caso se tivesse dinheiro, tornaram-se parcos e duvidosos (*KdK*: 47). Alçado como mediador universal à *potência* mais elevada que um objeto cultural pode assumir – na medida de sua “anterior eficácia *ilimitada*” –, o dinheiro agora “mostra-se como um meio completamente impotente em si” (*KdK*: 47). Antes assumido como “meta de todas as metas”, como “valor definitivo”, como *pleno de sentido*, o meio monetário se mostra agora como “um nada radical, desprovido de todo valor e sentido”, evidenciando – especialmente na figura do “vale-pão”⁵⁵ – “a inutilidade da riqueza, até a dos mais ricos” (*KdK*: 47). Em contraste, os gêneros alimentícios evidenciam durante a guerra novamente “seu caráter de valor definitivo”, com o que se tem uma guinada fundamental no “sentimento de valor”: se houve, inicialmente, um deslizamento de sentido por meio do qual “guardar” – por uma espécie de extensão metafórica do dinheiro, tornado o símbolo fundamental (e assim a *metáfora fundamental*) para pensar os processos culturais – passou a ser cada vez mais pensado como “poupar” ou “economizar”, e o “desperdiçar” (via mesmo processo) tornara-se “esbanjar”, tal deslocamento é agora invertido e, em verdade, como que reparado, reposicionado de volta a seus pés. Tem-se aí “uma guinada que, mesmo parecendo tão simples, inverte por completo um sentimento econômico de valor granjeado durante séculos no mundo da cultura” (*KdK*: 47).

Embora aqui também esse processo seja considerado de maneira trágica e, logo, inevitável, Simmel afirma a respeito de tal inversão – o “maior mascaramento que a história da cultura conhece daquilo que tem efetivamente valor por seu respectivo meio” (*KdK*: 47) – que foi ao menos aberto um “rombo”. A guerra representa um *hiato*, um estado de suspensão com respeito ao “mascaramento” daquilo que tem efetivamente valor por aquilo que é de início mero meio para alcançá-lo. Com “a vivência de não dependermos do dinheiro, de o dinheiro enquanto tal agora não nos servir de nada”, há uma ruptura do caráter absoluto do valor monetário: “pelo menos uma vez o valor das coisas econômicas não foi sentido como podendo ser substituído pelo dinheiro” (*KdK*: 48). É essa modalidade de hiato, de suspensão, em suma, o que a guerra representa para Simmel com respeito a essa e as outras patologias ou autocontradições da cultura moderna. Tais patologias, porém, vistas como fadadas a retornar: os processos específicos detonados pela guerra são considerados por Simmel como meramente temporários; a guerra representaria um estado provisório de perda de validade de certos processos de longa duração, todavia definidores da cultura moderna (entre os quais se inclui o “sentimento econômico de valor granjeado durante séculos no mundo da cultura” [*KdK*: 47]). O autor não tem dúvidas de que “tal rombo novamente se fechará, a produtividade da economia mundial e sua onipresença nos farão mais tarde novamente esquecer que não é o dinheiro que tem valor, e sim as coisas” (*KdK*: 47). Assim também:

⁵⁵ A *Brotkarte*, instaurada em 1915, foi uma das medidas de racionamento dos produtos alimentícios durante a guerra.

Os fenômenos inquietantes que daí resultam – a representação do caráter comprável de todas as coisas, sua avaliação exclusivamente segundo o valor monetário, o ceticismo em relação a todos os valores que não se deixam exprimir em dinheiro – ninguém vai se convencer de que tudo isso não sobrevirá novamente, de que a crise da cultura a ela ligada, crescendo de maneira silenciosa, não voltará a avançar (*KdK*: 47).

Não se retorna, entretanto, simplesmente ao ponto anterior; sai-se do hiato diferente do estado anterior: certas vivências da guerra provocariam “um peculiar sobressalto” nas pessoas e “as far[iam] refletir” (*KdK*: 47). A Primeira Guerra, em suma, “abriu um rombo” nas maneiras consolidadas de entender e de se comportar no interior da economia (mas não só nela), e o resultado é um *desmascaramento*: a situação extraordinária da guerra e de suas condições *evidenciar*iam o caráter de valor definitivo de certas coisas (como indica particularmente o caso dos gêneros alimentícios) e *revelar*iam também, no mesmo passo, o dinheiro “como um meio completamente impotente em si” (*KdK*: 47). Se, para Simmel, os pressupostos e as consequências da troca monetária voltariam a prevalecer passada tal ruptura, esta última, no entanto, permitiu (e, na medida em que seja lembrada, ainda permite, embora de maneira restrita) “uma relação mais delicada, menos *blasé*, mais reverente [...] com as coisas do uso cotidiano”, graças à possibilidade, fornecida por tal rompimento do valor monetário, de “vê-las em sua significação imediata” (*KdK*: 48). O oposto à indiferença estimulada pelo predomínio do dinheiro na cultura é concebida como *reverência* (isto é, em termos de nobreza) ou *delicadeza* (em termos de proximidade e calor emocional), ambos elementos característicos, para o autor, de uma relação *mais vital* com os objetos do cotidiano.

A ruptura em questão significa assim, no caso das relações monetárias – mas não apenas nelas, considerando o fato de tais relações *simbolizarem* relações sociais mais amplas –, a possibilidade de uma relação mais *imediata*, *mais vital*, *para além* do intrincamento e da imprevisibilidade das mediações econômicas facilitadas pelo dinheiro, causa de tantas inversões de valor. Tal ruptura possibilitaria a relação mais direta com as coisas como elas são antes de receberem um preço, isto é, antes de se submeterem às determinações da troca-sacrifício, enquanto forma social específica da teleologia e do desejo. Uma das expressões mais basilares da atividade teleológica na cultura moderna, por sua vez, é aquela na qual ela se coloca como meta última a *autoconservação* do indivíduo. Daí que o abalo dessa forma de teleologia durante a guerra também interrompa temporariamente essa modalidade patológica central da cultura moderna. Até porque a autoconservação, como afirma Simmel, costuma ser o interesse central do ser humano:

Trabalho e amor, pensamento e vontade, a atividade religiosa bem como as guinadas que nos esforçamos para dar aos nossos destinos: no cômputo geral, tudo está orientado para conservar o eu em sua existência e seu desenvolvimento, ameaçado de maneira permanente por perigos externos e

fraquezas internas, pelo caráter problemático de nossas relações com o mundo e pela incerteza de nossas condições de vida (*KdK*: 48).

A guerra, porém, teria o condão de dirigir os homens para uma meta objetiva, e não mais subjetiva: “a meta da vitória e da conservação da nação” (*KdK*: 48). Há aqui uma inversão da relação entre indivíduo e sociedade tal como estabelecida onde a meta da autoconservação é a mais fundamental: se, neste caso, “a conservação de si mesmo – que pode ainda incluir o si mesmo dos outros mais próximos – é o fim por excelência, e todos os conteúdos vitais são seus meios, mais próximos ou mais distantes” (*KdK*: 48), acima dela “a guerra colocou agora, para milhões de pessoas, a meta da vitória e da conservação da nação, uma meta para a qual a vida pessoal logo se tornou um mero meio, isto é, tanto no que diz respeito a sua conservação quanto a seu abandono” (*KdK*: 48): sobretudo na experiência do soldado, mas não apenas para ele, “o si mesmo perdeu seu caráter de fim último e, conservado ou sacrificado, foi entendido como meio para um fim mais elevado” (*KdK*: 49). A guerra inverte *em sentido absoluto* a relação entre fim e meios. A autoconservação, “o fim último geralmente mais autônomo”, mais absoluto, tornou-se com isso mero meio para um fim mais elevado e, nesse sentido, adquiriu um estatuto muito mais relativo do que antes possuía.

Isso ainda mantém uma estrutura teleológica: apenas seu fundamento, seu fim último não é mais o “si mesmo”, mas a sociedade, a “nação”. No entanto, a “promoção de todos os níveis intermediários e provisoriiedades a valores finais, da qual nossa cultura padece, não acontecerá mais tão facilmente para uma geração que experimentou em si própria o fato de que mesmo o fim último geralmente mais autônomo, a autoconservação, pôde se tornar um mero meio” (*KdK*: 49).

Aqui também, embora seja “certo que a autoconservação recuperará seu antigo lugar no topo das séries teleológicas” (*KdK*: 49), a guerra coloca a possibilidade de legar “um novo arranjo valorativo” (*KdK*: 49), o que, Simmel argumenta, se verificaria em ao menos alguns pontos. “O fato de se marcar as instâncias mais inessenciais da vida com a tônica das significações últimas” – seja no caso do valor do dinheiro em relação ao valor das coisas, seja no caso da autoconservação do indivíduo em relação à autoconservação do todo social – “pertence aos perigos anímicos dos tempos de paz mais longos e confortavelmente imperturbados” (*KdK*: 49). O processo de conversão de meios em fins é temporariamente revertido pela guerra, cujos “fortes abalos” impelem as pessoas a terem de “decidir entre o essencial e o inessencial” (*KdK*: 49). E mesmo que, após a guerra, tal processo voltasse a acontecer, poderia haver certos efeitos duradouros para a *forma* da cultura: pois “quem já vivenciou aquilo que era o mais importante – o si mesmo e sua conservação – como um mero meio para algo superior pode, por algum tempo, estar garantido contra o desperdício que é conceder valor de fim ao mais insignificante e periférico” (*KdK*: 49). O resultado é, aqui novamente, a

suspensão de um processo cultural tido como tragicamente patológico.

Em conjunto, os principais perigos da cultura moderna assinalados por Simmel – a conversão de meios em fins e a disjunção entre cultura objetiva e cultura subjetiva – “concorrem, feito um sintoma comum, para que todos os domínios culturais indicados tenham se desenvolvido numa independência e numa estranheza mútuas” (*KdK*: 49). É com isso indicada, por fim, uma terceira patologia social da cultura moderna: a fragmentação dos domínios que a constituem, sua “falta de estilo” (*KdK*: 49). O argumento, que já se apresentava de forma embrionária em um pequeno ensaio de 1909, “O futuro de nossa cultura”, consiste em que não apenas a relação entre cultura das coisas e cultura das pessoas é fraturada, estranha e desenvolvida em ritmos desiguais, mas o mesmo se aplica às relações dos próprios domínios culturais objetivos entre si. Isso acontece, nas palavras de Simmel:

Pois o estilo é sempre uma atribuição geral de forma que proporciona um caráter comum a uma série de produções singulares substancialmente diferentes. Quanto mais o espírito do povo – utilizo essa expressão problemática para ser breve – colore em sua unidade característica todas as exteriorizações de um período, mais estilizada essa unidade aparecerá para nós. Por isso os séculos anteriores, que ainda não estavam carregados com tal abundância de tradições e possibilidades heterogêneas, sedutoras nos mais diferentes aspectos, tinham tanto mais estilo do que o presente, no qual a atividade singular se dá incontáveis vezes como que amputada de cada uma das outras (*KdK*: 49-50).

A guerra, porém, traz à tona mais uma vez uma ruptura com esse processo: Simmel fala então do surgimento de “correntes totais mais unitárias” (*KdK*: 50). Em verdade, esse é um processo anterior à guerra: “nos últimos anos, talvez desde Nietzsche, instalou-se aí uma guinada silenciosa. Com efeito, o conceito de *vida* parece ter penetrado nos mais variados domínios e começado, por assim dizer, a ritmar suas pulsações de maneira mais unitária” (*KdK*: 50). Como nos outros casos, esse é um processo que foi favorecido de modo considerável pela guerra. E isso ao menos de duas maneiras. De um lado, na medida em que a guerra produziu – como vimos no caso da reversão temporária do processo de “mascaramento [...] daquilo que tem efetivamente valor por seu respectivo meio” (*KdK*: 47) e, em especial, de um de seus casos mais peculiares, a autoconservação do indivíduo, que perde ênfase para a autoconservação da coletividade – uma “unidade da meta final à qual se acomodam atualmente todos os movimentos culturais possíveis” (*KdK*: 50). Tal como no caso da reversão das metas e meios da autoconservação, dá-se aqui um processo de *unificação dos fins últimos* – em contraste com a fragmentação, conflitualidade e inversões dos objetivos em tempos de paz. Neste contexto, porém, tal unidade não ocorre (ou melhor, não se interrompe) no contexto da coletividade como nação. Antes, a unidade mencionada por Simmel parece corresponder ao (isto é, encontra tanto sua origem como seu resultado no) conceito de vida que desde Nietzsche “parece

ter penetrado nos mais variados domínios e começado, por assim dizer, a ritmar suas pulsações de maneira mais unitária” (*KdK*: 50). Daí que, de outro lado, a guerra não tenha produzido ou testemunhado somente uma “unidade da meta final” dos movimentos culturais, diferente daquela dada pelo dinheiro (e mesmo contraposta a ela), mas tenha também feito com que todos os movimentos culturais fossem “inundados por uma apaixonada vivacidade, como que irrompendo de uma fonte única de energia” (*KdK*: 50). A importância do conceito de vida, com respeito a tais argumentos apresentados neste ensaio, refere-se a esse duplo processo de *irrupção* da vida manifestado e suscitado pelas experiências da guerra: isto é, a unidade vital que daí resulta, seja na forma *teleológica* de uma “unidade das metas finais”, seja na forma *energética* de uma “apaixonada vivacidade” que “inunda” e assim é o correspondente emocional, sensível, à unificação teleológica.

Esse processo pode ser compreendido, assim, em três chaves distintas: como três processos diferentes e, ao mesmo tempo, um só. Seus termos se modificam conforme a patologia social em questão. Desse modo pode ser entendida a reversão do processo de conversão de meios em fins: a nova *vitalidade* proporcionada e exprimida pela guerra está ao mesmo tempo na origem e é resultado da percepção renovada do que é essencial e inessencial. Assim também com a disjunção entre cultura objetiva e cultura subjetiva, ou, como Simmel agora formula, entre vida e forma – o processo segundo o qual uma *comoção* ou *movimento* (*Bewegtheit*) criador está na origem de conformações culturais (isto é, das formas), que podem então “se enrijecer e a escapar à comoção criadora” (*KdK*: 50). Tal processo também estaria sofrendo uma reversão: as formas estariam sendo “novamente envolvidas pelo fluxo vital (*Lebensstrom*)” (*KdK*: 50).

Assim, a suspensão das categorias centrais da cultura e manifestação da vida são dois lados da mesma moeda. De um lado, “todos os fatos culturais os mais afastados uns dos outros são emanações ou meios, pulsações ou resultados do processo vital (*Lebensprozess*)” (*KdK*: 50). A vida (ou processo vital) deve portanto ser concebida em termos supraindividuais. Ela não pode, entretanto, ser considerada simplesmente como a *interconexão* (posterior) entre vidas individuais (preexistentes) – pois é próprio ao conceito de vida que esta seja pensada como “fluxo” ou “corrente” na qual *não são de início diferenciados* elementos singulares. De outro lado, “agora todos os conteúdos de nossa consciência parecem novamente fundidos de maneira ainda mais tangível (*fühlbarer*) na crescente violência daquele fluxo” (*KdK*: 50).

Vida, aqui, indica assim tanto algo que vem *antes* quanto algo que vem *depois* do processo da cultura. De um lado, é a partir da vida (enquanto “comoção criadora”, “movimento criador”) que se originam as formas da cultura: “todos os fatos culturais os mais afastados uns dos outros são emanações ou meios, pulsações ou resultados do processo vital” (*KdK*: 50). De outro lado, na medida em que é próprio à crise da cultura moderna que tais formas tenham se “se enrije[cido] e escapa[do] à comoção criadora” (*KdK*: 50), sua solução (o processo de “convalescência” manifestado

na Primeira Guerra) passaria pela reabsorção de tais conformações estranhadas pelo fluxo da vida, de modo que “todos os conteúdos de nossa consciência parecem novamente fundidos de maneira ainda mais tangível na crescente violência daquele fluxo” (*KdK*: 50). O hiato cultural manifestado e engendrado pela guerra, o “rombo” instaurado por ela interrompe o desenvolvimento cultural em suas direções anteriores, suspendendo sua validade – seja pela inversão de suas formas (como na teleologia), seja pela suspensão da autonomia das formas culturais em relação ao fluxo vital do qual elas provêm e pela nova fusão delas com tal fluxo.

O que Simmel identifica desse modo na experiência da guerra é, na aproximação e relação mais imediata com a vida, na intensificação e concentração das energias vitais, a experiência, individual e coletiva, de uma reversão – mesmo que temporária – das principais patologias da cultura.

Naturalmente, a vivência desses eventos não tem nenhum efeito imediatamente evidente sobre aquelas fragmentações e estranhezas internas no interior dos domínios ético e intelectual, religioso e artístico da nossa cultura; e também, naturalmente esse evento, mesmo que ocorra, voltará pouco a pouco a se perder naquele desenvolvimento trágico que parece inevitável para as culturas objetivas altamente desenvolvidas. Mas não tenho a menor dúvida de que a guerra, dentro dessas limitações, possui tal significado positivo para a *forma* cultural, independentemente de sua destruição da substância cultural (*KdK*: 51).

A guerra forneceria, assim, a *forma* possível de uma outra relação com a vida: (a) uma relação mais reverente, mais delicada, menos indiferente com os objetos culturais (com a mudança de ênfase do valor do dinheiro para o valor das coisas), (b) uma relação não alienada com a cultura objetiva e dos seus domínios entre si – ambos os processos acompanhados (ou mesmo engendrados) por uma “enorme intensificação do *quantum* de vida”, uma “proximidade com seu dinamismo torrencial mais imediata”, uma “altíssima concentração de energias que a vida de uma nação inteira sente fluir através de si” (*KdK*: 50). Trata-se de um momento no qual “o positivo e o significativo da cultura [...] introduz[em] novamente forças contrárias”, fazendo surgir “de lados totalmente imprevistos agitações que – com frequência por um preço alto – fazem por um momento a vida cultural, que se dispersa e ruma para a nulidade, recobrar a consciência” (*KdK*: 52).

A guerra é, por assim dizer, a ocasião de um amplo e drástico processo de *estetização* ou, em termos mais próprios ao autor, um devir “artístico-vitalista” da cultura.⁵⁶ Nas palavras do autor:

Como não foram apenas a meta e o perigo comuns que deram ao nosso povo, enquanto soma de sujeitos, uma insuspeita unidade – independentemente do quanto dela permanecerá e do quanto

⁵⁶ Sobre a contraposição entre princípios ou concepções de mundo “mecanicista” e “artístico-vitalista”, cf. *KuG*: 165.

ficará para trás –, mas também a elevação e o excitação inauditos da vida em cada um de nós favoreceram essa fusão, essa confluência em *uma* corrente, ela fornecerá também aos conteúdos culturais objetivos por algum tempo uma nova comoção e, com isso, uma nova possibilidade e um impulso para se congregarem, uma ruptura de toda rigidez e insularidade que fez de nossa cultura um caos de singularidades desvinculadas, destituídas de qualquer estilo comum (*KdK*: 51).

A guerra fornece desse modo uma forma *destrutiva* de socialização capaz de realizar, no âmbito das relações *coletivas* ou *transindividuais* entre vida e forma, aquilo que a arte de Rembrandt seria capaz de oferecer em termos de experiência estética: uma relação (uma forma de expressão) mais imediata, mais próxima do fluxo vital – sem que, no entanto, se busque fazê-lo rompendo *com toda e qualquer* forma; trata-se, pelo contrário, de formas culturais capazes de estabelecer uma relação mais próxima, mais imediata, mais adequada ao fluxo, à torrente, ao movimento e à comoção criadora da vida, mantendo-se, ainda assim, ao mesmo tempo, seu caráter de *forma*. Simmel anteviu nesse acontecimento, a despeito de seu caráter destruidor para os conteúdos culturais e em especial para as vidas humana, a manifestação de uma *forma* de relação com a vida distinta daquela que caracteriza os principais desenvolvimento culturais na época moderna, nos quais se enraízam suas principais patologias sociais. Forja-se, com isso, uma forma de relação entre vida e forma – ou em termos sociológicos: uma forma de socialização – capaz de fornecer *outra* forma de *unidade social*, mesmo que temporária, uma forma de unidade diferente daquela cristalizada e simbolizada de maneira exemplar pelo dinheiro – assim como a arte de Rembrandt foi vista como representando um tipo de unidade distinto daquele apresentado pela arte Renascentista, na qual a forma se opõe à vida como algo estranho. Tal unidade não se dá por meio do entrelaçamento de atividades teleológicas e trocas discretas, possibilitado pela existência de uma forma, como a da troca-sacrifício e a do dinheiro, capaz de *abstrair* os conteúdos particulares, situar-se acima deles e, por isso, constituir uma mediação neutra entre eles – numa relação análoga da apresentada pela arte renascentista entre vida e forma. Trata-se, antes, de uma unidade *imediata*, dada pela *suspensão* das categorias culturais anteriores e pela *fusão* e pela unificação em uma só corrente vital.

A altíssima concentração de energias que a vida de uma nação inteira sente fluir através de si não permite que seus conteúdos se firmem e se autonomizem, como o faz a cultura durante a paz colocando um conteúdo ao lado do outro, separados e alheios entre si, seguindo apenas a lei objetiva de cada um. É uma misteriosa coincidência o fato de que os enormes acontecimentos da nossa época tenham em certa medida chegado na hora certa, justamente para confirmar aquela direção tomada pelo espírito, que buscava no fundo do próprio processo vital a unidade dos conteúdos divergentes. [...] A longo prazo, como eu disse, não escaparemos dessa tragédia e dessa crise crônica de toda cultura. Porém, durante algum tempo seu progresso será inibido, e sua gravidade, suavizada (*KdK*:

Os paradoxos da vida cultural moderna “transcorrem assim, como se conduzissem a uma crise e, com ela, a imprevisíveis dilacerações e obscuridades” (*KdK*: 50). Embora não seja preciso ver tais paradoxos da cultura moderna como “contradições provavelmente inseparáveis do desenvolvimento cultural enquanto tal” (*KdK*: 52), o quadro apresentado por Simmel implica ao menos que se trata de paradoxos ou contradições necessários a partir de *certas condições* do desenvolvimento da cultura. Tais condições são aquelas colocadas por um *certo tipo* de ação (teleologicamente razoável e irrazoável); por um *certo modo* de exteriorização e interiorização das formas culturais (isto é, por um certo modo de relação entre cultura objetiva e cultura subjetiva, no qual a primeira se autonomiza em relação à segunda, impondo-se indistintamente como necessidade ou tarefa universal, sem consideração pelas necessidades próprias de cada sujeito vinculadas a suas potencialidades e disposições mais próprias); e por um *certo modo* de integração social (marcado pela alienação recíproca entre seus domínios e, em última análise, de maneira correspondente, seus membros individuais). As patologias da cultura moderna aparecem como autocontradições na medida em que se tome suas condições, também indicadas pelo autor, como *inevitáveis* e as únicas válidas. O próprio Simmel manteve essa visão praticamente ao longo de toda sua obra, até seus últimos trabalhos. Desde seu ensaio “Para a psicologia do dinheiro”, a ação teleológica é vista como inerentemente paradoxal, na medida em que é sua própria racionalidade interna que a conduz finalmente à irracionalidade – não só em nível individual, mas também social, e tanto mais quanto mais progride o progresso da cultura. O mesmo vale para o diagnóstico da disjunção entre cultura objetiva e cultura subjetiva: o próprio processo necessário de exteriorização da cultura é o que conduz, com a crescente complexidade cultural, à autonomização e imposição da cultura das coisas em relação à cultura das pessoas. Assim também, é a própria dinâmica fluente da vida que dá origem às formas enrijecidas que constituem seu contrário.

No entanto, todas essas distintas camadas do diagnóstico simmeliano da modernidade são constituídas, a cada vez, pela contraposição entre as ocorrências patológicas e um certo padrão ou modelo de relação não patológica: a ação teleológica *razoável*, o *cultivo* das potencialidades individuais, a *vitalidade* da comoção criadora. Ao menos teoricamente, existe para Simmel portanto a possibilidade de escapar a tais patologias. Modos alternativos de ação, padrões alternativos de efetiva autorrealização e modos alternativos de integração social são ao menos *concebíveis* – embora não sejam, para o autor, de modo algum *predominantes* no desenvolvimento característico da cultura moderna. As condições de tais ocorrências patológicas são tão fortemente enraizadas na cultura moderna, que as consequências patológicas dessas condições puderam aparecer a Simmel na época como inevitáveis. O ensaio sobre a guerra, porém, estabelece também a possibilidade de ao menos

temporariamente interromper tais consequências patológicas. Como o autor não chega a conceber a transformação daquelas próprias condições, tais interrupções não podem ser mais que temporárias e extraordinárias. Tais condições são: uma concepção da ação humana (teleológica) e de suas motivações (desejo); um modo de relação entre vida subjetiva (cultura subjetiva) e formas culturais (cultura objetiva) – o que se mantém mesmo quando a relação entre cultura objetiva e subjetiva é reformulada como processo inerentemente problemático entre vida e forma –; uma maneira de pensar a integração social (a partir da troca e de sua expansão diferenciadora). No entanto, a filosofia da vida à qual Simmel se dedicou especialmente em sua última década de vida tinha como um de seus propósitos justamente fundamentar outra concepção da vida humana, a partir de condições diferentes dessas, apresentadas sobretudo em sua *Filosofia do dinheiro*. Daí que, a partir dela, as patologias da cultura moderna possam ser agora pensadas como suscetíveis de *interrupção, suspensão* e a instauração (mesmo que temporária) de pressupostos de outra ordem: um tipo de ação não teleológico (tal como fornecido pela criação artística formulável a partir de Rembrandt), uma modalidade de relação entre vida e forma na qual aquela é adequadamente expressada por esta (na medida em que a forma não se coloca como externa – e eterna – em relação a seus conteúdos), escapando-se assim do círculo vicioso da insuficiência das formas presentes (ou das tentativas de captação direta da vida, sem passar por qualquer forma); e uma outra forma de unidade social, que não passe pela troca, mas por certa confluência afetiva, vital.

Para Simmel, tais contrafiguras da ação, do desenvolvimento (autorrealização) individual e da integração (unidade) social parecem só poder emergir, ou melhor, irromper em situações extraordinárias, como a guerra. Mas só faz sentido pensar assim devido ao pressuposto de que aquelas outras condições do desenvolvimento cultural são inevitáveis e inevitavelmente predominantes. É possível, todavia, assumi-las como condições da vida humana sem, no entanto, excluir a atuação de outras condições, mesmo que estas sejam de ordem radicalmente oposta.

10. Passatempo (tempo ≠ dinheiro)

A relação com o tempo característica da época moderna, descrita por Simmel como a oscilação entre um “sentimento de tensão, de expectativa, de urgência não resolvida” e aqueles “sentimentos, apáticos e tão modernos, de que o núcleo e o sentido da vida escorregam uma e outra vez da nossa mão, de que as satisfações definitivas se tornam cada vez mais raras, de que todo esforço e toda agitação não valem propriamente a pena” (*GmK*: 59) – em suma, como uma oscilação entre *hiperestesia* e *anestesia* –, pode ser aprofundada por meio das considerações de Hans Blumenberg a respeito da *Filosofia do dinheiro*. Em algumas das metáforas e maneiras mais comuns de falar sobre o tempo, Blumenberg reencontra a estrutura monetária: uma “junção aparentemente absurda de ganho e gasto” (Blumenberg, 1976: 128). Isso se manifesta de modo particularmente claro na relação entre a nossa preocupação em “ganhar tempo” (*Zeitgewinn*) e o caráter tipicamente despreocupado da experiência de “passar o tempo” (*Zeitvertreib*, literalmente: “venda de tempo”). “Para passar o tempo, ele [ser humano] o ganha. Mesmo isto é como com o dinheiro: deseja-se acumulá-lo apenas para gastá-lo – quando não se é avarento” (*ibidem*). Quem passa o tempo é porque antes o *teve*; exatamente como no dinheiro, é preciso *ganhar* tempo para poder *gastá-lo*. De modo que, como “o desejo por dinheiro está associado ao valor extremo de não se ter mais de visar o dinheiro” (*ibidem*), também o desejo por ganhar tempo se associa ao valor de passar o tempo, de não tê-lo em vista. Exceto, lembra o autor, para o caso do avarento – que abdica de passar o tempo para possuí-lo cada vez mais. Exceto também (na medida em que se estenda o argumento aos outros tipos psicológicos da *Filosofia do dinheiro*) para o ganancioso, que pretende apenas ganhar cada vez mais tempo, sem nunca gastá-lo. O esbanjador, por sua vez, caracteriza-se por gastar o tempo, até mesmo o que não possui, e o pobre por ideal tem todo o tempo do mundo – sob a condição, porém, de que nunca queira ganhá-lo. Já para a pessoa *blasé* todos os momentos são indiferentes, e o cínico decerto negaria que o tempo possui, afinal, algum valor.

A todos esses casos, desenvolvidos a partir das metáforas monetárias do *Zeitgewinn* e do *Zeitvertreib*, escapa no entanto a experiência do tempo concebida por Simmel em sua última filosofia da vida: a passagem do tempo em sua fluidez indiferenciada – uma forma de experiência que, conduzindo as metáforas blumenbergianas para além de seus limites (inclusive os da língua na qual foram formuladas), podemos chamar enfaticamente de *passatempo*. A metáfora monetária é de fato capaz de dar conta da compreensão do esforço para ganhar tempo, na medida em que este possui a estrutura do próprio dinheiro e, assim, de algo que se pode “ganhar”, “possuir”, “poupar” ou “gastar”. Ela não é, porém, suficiente para compreender a experiência temporal de *passar* o tempo quando esta é concebida para além do mero fato de se *vendê-lo* ou *gastá-lo*, isto é, para além da interpretação monetária da categoria de *Zeitvertreib*. A compreensão da experiência temporal

meramente em termos monetários é incapaz de conceber precisamente o “tempo não medido”, a experiência de quem “se afasta das horas” (*ibidem*) peculiar ao passatempo. Embora mencione o caráter não mensurado desse “tempo que gastamos conosco” (*ibidem*), Blumenberg não chega a ir além da oposição entre aquisição e venda, deixando assim de poder considerar a temporalidade própria ao passatempo *sem reduzi-la à metáfora monetária*. O fato de que “quem passa [vende] o tempo só se afasta das horas pois tem tempo para passá-lo [vendê-lo]” (*ibidem*) é de fato uma *condição* do passatempo, mas nada diz sobre a temporalidade *própria* do passatempo. Para poder passar o tempo é certamente preciso, antes, ganhá-lo; mas passar o tempo *não* significa vendê-lo ou gastá-lo.

Como tempo não medido, o passatempo implica justamente a desconsideração da temporalidade como algo que possa ser *ganho* para depois ser *vendido* ou *gasto*. Há, decerto, uma relação entre ganho de tempo e tempo não medido. Pois assim como “o desejo por dinheiro está associado ao valor extremo de não se ter mais de visar o dinheiro” (*ibidem*), o desejo de ganhar tempo igualmente se vincula à possibilidade de *não ter de se visar* o tempo, de não ter de se pensar nele. Mesmo “ganha”, essa possibilidade pode entretanto nunca se realizar, caso o desejo pelo ganho de tempo (ou pela “posse”, “economia” ou “gasto” de tempo, como indicam os tipos psicológicos apresentados acima) se autonomize *à maneira do desejo por dinheiro* e reconduza, com isso, a experiência temporal aos limites de sua metáfora monetária. Justamente tal possibilidade é dada, porém, pela experiência do passatempo. Embora exista talvez apenas um modo de “ganhar” tempo (*Zeitgewinn*), há assim ao menos duas maneiras de “passar” o tempo (*Zeitvertrieb*): como algo que é *gasto* ou como algo que simplesmente *passa*. Neste último sentido, o passatempo é o lugar ou, antes, o momento no qual as categorias monetárias deixam de ser vistas como apropriadas para a compreensão da experiência temporal: ainda que possa ser encarado como mero *gasto*, segundo a equação “tempo = dinheiro”, o passatempo é em si mesmo a experiência de um tempo que não pode ser gasto ou ganho, possuído ou economizado, pois não é sequer *medido*. “Passa” efetivamente o tempo aquele que *não contabiliza* o tempo, que não o compreende nos termos de uma troca-sacrifício quantitativa entre elementos (temporais) qualitativamente distintos. “Gastar” (ou, mais literalmente, “vender”) e “passar” o tempo se mostram assim, a despeito da união de ambos os significados em um único termo alemão, *Zeitvertrieb*, como experiências temporais completamente distintas, o que encontra sua expressão mais nítida no fato de que apenas a primeira delas pode ser adequadamente simbolizada pelo dinheiro.

Daí que a disparidade entre as duas filosofias simmelianas da vida encontre sua correspondência nas diferenças entre as experiências da temporalidade sondadas por meio do dinheiro e da arte. Pois o que Simmel buscou mostrar em suas últimas discussões sobre a experiência temporal, apresentadas em *Visão da vida* e *Rembrandt*, é a possibilidade de outra maneira de encarar e viver o tempo, que escape à redução aos termos dados em sua *Filosofia do dinheiro*, ou

seja, à experiência temporal de acordo com os pressupostos e as consequências do meio monetário. A partir da posição filosófica do livro de 1900, em que o dinheiro aparece como principal símbolo da vida, só se pode de fato conceber um modo de relação com o tempo compreendido e vivido em termos monetários, como mostra a discussão de Blumenberg acerca do “ganho” e do “gasto” de tempo e sua extensão para os tipos psicológicos do avarento, do ganancioso, do esbanjador, do pobre por ideal, do *blasé* e do cínico. Do ponto de vista de uma filosofia da vida que possui no dinheiro seu principal símbolo – dito de outro modo: na medida em que é possível ver uma “equivalência dos modos de comportamento em relação ao tempo e ao dinheiro” (*ibidem*) –, tempo é dinheiro. Os limites do comentário de Blumenberg sobre a relação entre tempo e dinheiro resultam, assim, de sua restrição aos termos da *Filosofia do dinheiro* de Simmel; embora o intuito do comentador fosse justamente ressaltar os vínculos entre esta e a última filosofia da vida do autor, o dinheiro é considerado aí sobretudo como uma metáfora *já encontrada* da vida. O argumento pode, decerto, dar conta das continuidades entre as duas filosofias simmelianas, em especial no que se refere à identificação, comum a ambos os empreendimentos, da vida à ideia de *fluidez*. Mas desconsidera uma cisão decisiva: da perspectiva da filosofia última de Simmel, o movimento da vida e em particular a experiência temporal não podem mais encontrar seu principal símbolo no dinheiro. Visto a partir da experiência estética imediata, o movimento da vida se exprime como um processo contínuo, irreduzível à separação lógica do tempo e, assim, também ao movimento abstrato do dinheiro: nesse novo quadro, a vida encontra seus principais índices no tempo vivido como fluxo contínuo e indiferenciado (em *Visão da vida*) e na vivência artística imediata como expressão e percepção desse movimento em sua continuidade (em *Rembrandt*). Em outras palavras, trata-se de uma vida vivida como tempo não medido. Para Simmel, em certas modalidades de experiência artística – como aqui no passatempo – a experiência temporal não pode ser adequadamente compreendida como mero “gasto” de tempo ou a partir de qualquer outra categoria monetária. Ela se estabelece, antes, em completa oposição à própria relação entre “ganhar” e “gastar” tempo, recusando a possibilidade mesma de qualquer *equivalência lógica* entre tempo e dinheiro.

As experiências temporais tipicamente monetárias, tais como aquelas expressadas na ideia do tempo como algo que pode ser ganho ou gasto, aparecem então sob o signo do *mecanicismo*. A contraposição entre uma noção de passatempo como “venda” ou “gasto” de tempo anteriormente “ganho”, de um lado, e um conceito enfático de passatempo, marcado pela não consideração da realidade do tempo como algo mecânico (a ser ganho, possuído, economizado ou gasto), de outro, pode assim ser tomada como um índice da diferença entre a relatividade abstrata e mecânica do dinheiro (investigada na *Filosofia do dinheiro*) e a relatividade imediata e sensível da arte (exposta em *Rembrandt*). A relatividade do dinheiro aparece então como apenas uma modalidade particular de relatividade: uma que ocorre segundo a lógica abstrata da troca-sacrifício, em que se precisa

“ganhar” algo para poder “vendê-lo” ou “gastá-lo”. O passatempo aparece por sua vez – como a arte de Rembrandt – enquanto símbolo ou, mais propriamente, *expressão* da relatividade da vida como movimento indeterminado, como vivência imediata, como passagem ininterrupta (*unmittelbare Hineinleben*) de um tempo no outro. Nesse registro, as consequências problemáticas da economia monetária moderna para a psicologia dos indivíduos, com suas oscilações entre “hiperestesia” e “anestesia” e seu “estado de simultânea insuficiência e saturação” (KdK: 104), não aparecem mais somente fundadas na irrazoabilidade das ações teleológicas ou na irracionalidade do desejo, nem na incapacidade do indivíduo de desenvolver seus potenciais latentes na relação com a totalidade cultural – como antes, na *Filosofia do dinheiro* e da filosofia da cultura do autor –, mas enquanto traços característicos de uma temporalidade e de uma experiência mecânicas. A vivência temporal surge assim como o *locus* onde se mostram mais nitidamente as diferenças entre as duas filosofias da vida apresentadas pelo autor: se do ponto de vista do dinheiro (e do primeiro conceito simmeliano de vida) o passatempo aparece como mero *gasto de tempo*, inversamente, do ponto de vista do segundo conceito simmeliano de vida (e do passatempo), o desejo de ganhar, possuir, economizar ou gastar tempo representa uma temporalidade irreal, mecanicamente vivida, uma *perda do tempo* em sua continuidade imediata.

Considerações finais

O percurso apresentado nas páginas anteriores possui, como se procurou mostrar, implicações importantes para a consideração da obra de Simmel por si mesma e também no âmbito da sociologia atual. Um primeiro resultado de uma tal reconstrução está no reconhecimento de que não se pode encontrar em Simmel simplesmente *uma* teoria do dinheiro, cujas ramificações particulares estariam todas contidas na *Filosofia do dinheiro*. Tampouco é suficiente remeter a perspectiva do autor com respeito ao meio monetário somente ao caminho que conduz de “Para a psicologia do dinheiro”, seu primeiro ensaio sobre o assunto, à *magnum opus* de 1900, revisada em 1907. A leitura detida dos ensaios posteriores de Simmel sobre a cultura moderna, em conjunção com seus outros escritos filosóficos e estéticos do período, é capaz de mostrar como não se trata aí da mera reapresentação dos resultados de sua *Filosofia do dinheiro*, mas também de seu desenvolvimento em novas direções. Embora existam continuidades importantes entre o livro sobre o dinheiro e tais ensaios, há também cisões decisivas, que, se de um lado estendem o quadro de referência da *Filosofia do dinheiro* para novos objetos de análise (a grande cidade, a guerra, as novas formas de religiosidade, de arte e de pensamento), de outro testemunham transformações nos próprios fundamentos filosóficos do autor, tornando assim possível uma interpretação *retrospectiva* (i.e., uma reconstrução) das investigações sobre o dinheiro reunidas no livro de 1900.

De início, torna-se evidente como o caminho de uma *psicologia* (1889) a uma *filosofia* (1900) do dinheiro implica de maneira fundamental o conceito de vida. O caráter filosófico da empreitada de 1900, tal como o próprio Simmel então a entendia, tinha seu ponto de partida e de chegada na noção de “vida” e, mais especificamente, de “vida espiritual”. Situada ao mesmo tempo aquém e além das ciências particulares, a filosofia compreendia-se aí como uma investigação a respeito dos *fundamentos* dos objetos dessas ciências (cujas condições são também os pressupostos da vida espiritual em geral), bem como de seus *prolongamentos* em direção a uma imagem de mundo relativa à totalidade da vida. A *Filosofia do dinheiro* já era assim uma filosofia da vida: uma na qual a vida, caracterizada fundamentalmente pela interação (*Wechselwirkung*), encontrava o símbolo de suas principais formas de movimento justo ali onde suas oposições apareciam em sua “máxima tensão”: o dinheiro. Em “Para a psicologia do dinheiro” (1889), o meio monetário já se apresentava como o *locus* mais claro da possibilidade de “elevação do meio a fim” e consequente “interrupção psicológica da série teleológica”, manifestando-se numa variedade de fenômenos como a cobiça, a avareza, o prazer do mero gasto, a satisfação da mera posse. Em “O dinheiro na cultura moderna” (1896), por sua vez, essa mesma “colonização dos fins pelos meios” surgia, além disso, como “um dos traços e um dos problemas principais de toda cultura elevada”. Na *Filosofia do dinheiro*, contudo, o

significado do meio monetário não é mais compreendido somente a partir das condições gerais da ação humana, concebida em termos teleológicos. É verdade que o livro dedica um capítulo inteiro aos pressupostos e aos fenômenos da teleologia mais significativos para a análise do dinheiro; no entanto, aquela compreensão teleológica é complementada aqui pela investigação de outras condições do dinheiro, enquanto objeto de uma filosofia da vida: aqueles situados no percurso do valor ao desejo, à troca econômica e, finalmente, ao próprio meio monetário. Lidos em conjunto, os fundamentos desenvolvidos no primeiro e no terceiro capítulos do livro, dedicados de um lado ao valor, ao desejo e à troca, e de outro ao agir teleológico, fornecem as condições gerais para que se possa ver no meio monetário não apenas um símbolo da vida, ou mais especificamente da vida espiritual, mas além disso de uma determinada *forma de vida*.

Tal como apresentada no desenvolvimento de cada um desses pressupostos – seja no âmbito do desejo e das formações de valor, seja no domínio da ação teleológica –, essa forma de vida só pode se expressar de maneira paradoxal, em um “jogo volúvel” entre opostos que, embora sustentados simultaneamente, entretanto não se resolvem, mantendo-se antes em uma unidade em “máxima tensão” – ou, nas palavras célebres de um comentador, em uma “dialética sem conciliação” (Landmann, 1968). Nessa forma de vida simbolizada pelo dinheiro⁵⁷ residem, portanto, também os pressupostos de certas experiências psíquicas próprias à modernidade. O dinheiro, tal como Simmel o considerava desde 1889, não só em seus escritos sobre o meio monetário, mas também em suas diversas incursões pela crítica cultural de fenômenos que lhe eram contemporâneos, aparece assim como o símbolo mais claro das consequências dessa forma de vida para a experiência *psíquica* dos indivíduos. Nos pressupostos gerais da forma de vida monetária, desenvolvidos na *Filosofia do dinheiro*, residem assim as fontes de um dado fundamental da vida anímica moderna, investigado pelo autor antes e depois do livro de 1900: os “sentimentos de tensão, de expectativa, de urgência não resolvida”, a sensação de que o ritmo da vida foi acelerado, a busca contínua e nunca esgotada por satisfação, em concomitância com um tédio e uma desilusão mortais. Pois onde a relação com valores substanciais é substituída pela labilidade da circulação monetária; onde a busca de satisfação volta-se para o *valor* das coisas e não para o valor das *coisas*; onde o dinheiro – a “roda incessante”, a pura forma do movimento – torna-se a meta absoluta à qual todos aspiram, fornecendo “ao homem moderno um agulhão contínuo que o incita à atividade”; onde a expansão excessiva dos meios e da nossa complicada técnica de vida gera a sensação de que “o principal, o definitivo, o verdadeiro sentido e o ponto central da vida e das coisas” está sempre por ser alcançado – não se pode senão experimentar aqueles “sentimentos, apáticos e tão modernos, de que o núcleo e o sentido da vida escorregam uma e outra vez da nossa mão, de que as satisfações

57

A qual podemos, por isso, chamar de forma de vida *monetária*, embora ela não se expresse somente nas relações econômicas ou monetárias em sentido estrito, sendo estas somente o lugar onde suas condições e consequências aparecem de maneira mais clara e radical.

definitivas se tornam cada vez mais raras, de que todo esforço e toda agitação não valem propriamente a pena” (*GmK*: 51). E a mesma concomitância de sentimentos de inquietação e apatia, de urgência e desilusão, de insuficiência e saturação, presente nas análises de Simmel sobre o dinheiro, surge também como um dado fundamental da experiência moderna em outros escritos do autor, dedicados a fenômenos específicos de seu tempo e publicados sobretudo na década de 1890, nos quais tais características da vida anímica moderna foram sintetizadas na noção de neurastenia.

No caminho de “Para a psicologia do dinheiro” à *Filosofia do dinheiro*, os fenômenos característicos da vida moderna, embora vistos desde sempre como problemáticos, só podiam encontrar figuras contrárias nas ideias, ainda pouco desenvolvidas, do “desejo racional” e da ação teleológica “razoável”. Todavia, dos diversos campos nos quais o livro de 1900 se ramificava, aquele dedicado ao conceito de cultura, objeto do último capítulo, foi particularmente desenvolvido e reformulado nos escritos posteriores do autor, conferindo assim novos sentidos e nuances aos resultados da *Filosofia do dinheiro*. Tem-se aqui, novamente, um movimento de continuidade e de descontinuidade. As conceitualizações do autor sobre cultura apresentadas na *Filosofia do dinheiro* de um lado prolongam uma noção de cultura que, embora já esboçada nos primeiros escritos do autor sobre o dinheiro e a cultura moderna, era desenvolvida ali sobretudo em termos teleológicos, como um desenvolvimento técnico (isto é, um incremento das instituições com as quais determinados fins podem ser alcançados, ao menos de maneira indireta, “quando a disparidade entre o que o indivíduo quer e aquilo de que ele é capaz, enquanto indivíduo, exige desvios que apenas a coletividade lhe pode tornar viáveis” [*PyG*: 11]), associado à divisão do trabalho. No caminho que vai de “Para a psicologia do dinheiro” até a *Filosofia do dinheiro* e mesmo ao ensaio posterior sobre “As grandes cidades e a vida do espírito” (1903), há uma acumulação de motivos derivados da concepção *teleológica* ou *técnica* de cultura (cultura como “técnica da vida”), prolongando-se em uma concepção do desenvolvimento cultural como acúmulo quantitativo e diferenciação qualitativa dos produtos humanos, em um processo de objetivação concebido nos termos problemáticos de uma “atrofia da cultura individual mediante a hipertrofia da cultura objetiva” (*GG*: 130), embora sua formulação inicial, em 1889, ainda contivesse certa ambigüidade a respeito. De outro lado, as conceitualizações do autor sobre cultura apresentadas na *Filosofia do dinheiro* também já contêm uma primeira versão daquilo que adquiriria mais claramente nos anos seguintes os contornos de uma filosofia da cultura centrada na noção de cultivo, em especial a partir do ensaio “Da essência da cultura” (1908) – embora formas prévias desse ponto de vista já pudessem ser identificadas em textos como “Viagens aos Alpes” (1895), no qual já se tratava de avaliar os fenômenos da modernidade de acordo com os seus ganhos em *cultura* ou seu valor *formador* (*Bildungswert*), isto é, nos termos de uma noção de cultura em continuidade com a tradição alemã da *Bildung*.

O desenvolvimento de um conceito próprio de cultura, explicitado em “Da essência da

cultura”, não representa somente um desenvolvimento a partir das conceitualizações sobre o assunto apresentadas até a *Filosofia do dinheiro*, mas modifica o sentido dos próprios resultados das investigações conduzidas nos quadros de referência anteriores. A introdução da noção de *cultivo* provoca uma inflexão decisiva no conceito simmeliano de cultura. O caráter problemático do desenvolvimento da cultura moderna é então compreendido não apenas como uma preponderância da cultura objetiva sobre a cultura subjetiva (uma “atrofia da cultura individual mediante a hipertrofia da cultura objetiva”), mas passa a ser entendido, de maneira normativamente mais explícita, como uma inversão do percurso autêntico da cultura, isto é, como alienação.⁵⁸ O processo de objetivação da cultura, entendido por um lado (descritivamente) como desenvolvimento técnico-social, e por outro (de modo normativamente implícito) como “hipertrofia”, recebe um significado e uma base normativa explícita na noção de cultura como “o caminho da alma de volta a si mesma” (*BTdK*: 385) – isto é, como um processo contínuo de exteriorização e interiorização que resulta em um cultivo do sujeito.

Torna-se então possível, graças sobretudo ao conceito de cultivo, distinguir claramente entre um caminho “autêntico” e um caminho “invertido” da cultura – embora, para o autor, o desenvolvimento da cultura conduzisse, em nível social, inevitavelmente ao segundo (um processo que poderia ser apenas *mitigado* por meio de determinadas políticas educacionais). A inflexão normativa do conceito de cultura realizada pela noção de cultivo implica, assim, também a compreensão da enorme variedade de análises da cultura moderna apresentadas anteriormente pelo autor, na medida em que se as concebe agora no interior de outra antropologia e, com isso, a partir de outro fundamento normativo. A cultura moderna, onde o predomínio da cultura objetiva sobre a cultura subjetiva faz com que se possa falar de um “cultivo das coisas, dos conteúdos objetivos da vida”, mas cada vez menos do cultivo dos indivíduos, é uma na qual ocorre, portanto, uma *inversão* da “ordem do autêntico processo cultural que se passa no homem”: antes, “cria-se para esse processo uma parábola, uma vez que se divide o desenvolvimento das coisas – como se este fosse um acontecimento em si mesmo teleológico – num estágio natural e num estágio cultivado, permitindo ao último, enquanto estágio autossuficiente e definitivo, permear a intervenção do fazer humano, como portador ou trajeto dessa ascensão” (*WdK*: 372). As consequências do processo de autonomização e predomínio da cultura objetiva sobre a cultura subjetiva são agora concebidas não somente como a discrepância entre uma e outra, ou a atrofia de uma em relação à hipertrofia da outra, mas como a sujeição do indivíduo a formas que lhe são “acrescentada[s] por um sistema de fins *estranho* às suas predisposições próprias”, em lugar de seguir as “tendência[s] peculiar[es] de sua essência” (*WdK*: 366). Como se pode ler em “O futuro de nossa cultura”, de 1909, o processo da

⁵⁸ Embora o termo alienação (*Entfremdung*) só tenha sido utilizado pelo autor para se referir a esse processo mais adiante, em “O conceito e a tragédia da cultura” (1911/12). Simmel utilizava com mais frequência o termo *Fremdheit*, “estranheza”, bem como outras variantes com o mesmo radical.

cultura podia ser visto, no que se refere à relação entre o sujeito e a objetividade cultural, em três chaves: como *insuficiência* (devido às diferentes capacidades e ritmos de desenvolvimento do sujeito e da cultura objetiva), como *impotência* (na medida em que o indivíduo é “violentado” pelo mundo cultural objetivo) e como *estranheza* (graças ao fato de que a cultura das coisas “prolifera como num destino irrefreável e indiferente a nós [e] vive uma vida para si, desenvolvida de modo puramente objetivo, a qual em sua maior parte nem mesmo podemos entender” [ZuK: 81]). No entanto, a “estranheza (*Fremdheit*) crescente entre o sujeito e suas criações” (PdG: 640) – processo que será designado, a partir de “O conceito e a tragédia da cultura”, também como *alienação* (*Entfremdung*) – encontra agora sua contrapartida na figura *positiva* do cultivo.

Isso possui consequências para as formulações anteriores do autor a respeito do dinheiro e do caráter problemático dos diversos fenômenos modernos que encontram nele seu principal símbolo. Se antes o reverso das consequências problemáticas do desenvolvimento cultural podia ser pensado somente nas figuras insuficientemente conceitualizadas da ação teleológica “razoável” e do desejo “racional”, encontra-se agora um critério normativo explícito no conceito de cultura como processo recíproco entre as exteriorizações do sujeito e a interiorização de tais objetivações resultando em um cultivo do indivíduo, um desenvolvimento de suas capacidades individuais estruturadas em uma totalidade. Essa categoria difere dos critérios normativos anteriores não apenas por conta de seu caráter explícito, claramente conceitualizado, mas por situar-se não mais no nível (fragmentado) das motivações (desejo) e das ações (teleologia) humanas individuais: o cultivo, diferentemente das figuras de uma ação razoável ou de um desejo racional, se coloca como necessária para o (e só compreensível a partir do) desenvolvimento de uma *totalidade* individual. Não se trata mais de se contrapor timidamente aos fenômenos problemáticos da cultura moderna a partir de noções de desejos ou ações razoáveis ou racionais; não se trata mais da razoabilidade ou racionalidade das motivações e das ações, mas do desenvolvimento do indivíduo como totalidade, da educação (*Bildung*) do sujeito. Certos fenômenos problemáticos da cultura moderna não são mais concebidos apenas como uma irracionalidade (paradoxal, porque induzida pelo próprio processo de desenvolvimento e racionalização da cultura) do desejo ou da ação, mas como um processo de estranheza ou alienação entre sujeito e objetos culturais, entre o “mundo das pessoas” e o “mundo das coisas”. Não somente como uma irrazoabilidade do desejo ou da ação, mas como um fracasso do desenvolvimento das potencialidades individuais tendo em vista o indivíduo como um todo, em suma, da perspectiva da autorrealização individual. Com isso, não se tem entretanto meramente a substituição de um nível de análise pelo outro – pois Simmel manteve, em suas sucessivas reformulações do diagnóstico da cultura moderna, os quadros de referência anteriores. Trata-se, antes, de duas maneiras de formular um mesmo processo geral de desenvolvimento da cultura moderna: uma vez do ponto de vista da *ação* (ou da motivação), a outra do ponto de vista da

formação ou autorrealização individual. A segunda perspectiva, no entanto, é mais abrangente do que a primeira, a qual ela inclui – na medida em que se tem agora as categorias adequadas para tratar não somente da racionalidade ou irracionalidade de ações e motivações *particulares*, mas também da formação ou alienação do *indivíduo como totalidade*.

Tal modo de conceitualizar a cultura sofrerá depois, como vimos, ainda mais uma mudança significativa, na medida em que – sobretudo a partir de “O conceito e a tragédia da cultura” (1911/1912) – a noção de cultura subjetiva, embora se mantenha, fosse subordinada à de *vida* subjetiva. Começa-se aí a se delinear um conceito de vida que assumiria uma posição cada vez mais central nos escritos posteriores do autor. Trata-se, no entanto, de um *novo* conceito de vida – como vimos, a noção de vida já era central na concepção da *Filosofia do dinheiro*. Agora, no entanto, Simmel afirma de maneira explícita a centralidade do conceito de vida para a compreensão de seu tempo, isto é, da época moderna. Daí que o autor desenvolva agora explicitamente uma “metafísica da vida” – a qual não substitui as figuras normativas anteriores, desejo/teleologia e cultivo, mas as abrange a partir de uma perspectiva *mais fundamental*. Assim como a noção de cultura como cultivo fornecera um quadro de referência mais abrangente do que o desejo e a ação teleológica racionais, também a vida, em sua nova formulação, é concebida como uma perspectiva mais ampla e mais fundamental do que aquela fornecida pela ideia de cultura como cultivo. Assim também, as análises anteriores são mantidas e trata-se somente de considerá-las a partir de um ponto de vista tido como mais fundamental: assim como a irracionalidade de ações e motivações pôde passar a ser compreendida no quadro da formação fracassada do indivíduo como totalidade (isto é, como alienação), esta também passa a ser vista, com a nova posição central do conceito de vida, a partir da relação mais fundamental entre a vida criadora e as formas de sua expressão.

A importância crescente assumida nos escritos de Simmel pela noção de *vida* conduziu a uma virada em seu ponto de vista antropológico, com consequências significativas para a análise da cultura moderna. Sobretudo a partir de “O conceito e a tragédia da cultura” (1911/1912) e em ensaios como “A crise da cultura” (1917) e *O conflito da cultura moderna* (1918) é possível reconhecer, em diferentes equilíbrios e graus variáveis de coerência interna, a conjunção de motivos de sua filosofia da cultura, fundada na ideia de cultivo, e de uma variante própria da *Lebensphilosophie* ou “filosofia da vida” – tal como é comum referir-se à linha de pensamento associada aos nomes de Schopenhauer, Nietzsche, Bergson e Dilthey, entre outros –, que encontraria sua forma mais acabada no livro *Visão da vida* (1918).

Nos escritos de Simmel caracterizados por essa perspectiva, a vida aparece como “inquietação, desenvolvimento e fluxo contínuo”. Criadora, em eterno devir e permanente autotransformação, ela está situada aquém e além de toda forma. Para se expressar, contudo, a vida precisa interromper seu fluxo e se cristalizar em algo: sendo em si informe, ela só pode se manifestar

em conformações determinadas. Estas, no entanto, justamente devido a sua natureza de forma, se revelam já em sua emergência como pertencentes a uma ordem totalmente distinta, reivindicando “uma validade para além do transitório, emancipada da pulsação da própria vida” (*KmK*: 119). A vida está intrinsecamente condenada a se realizar apenas em seu contraponto. Daí seu caráter, por definição, impreciso – na medida em que só pode ser adequadamente descrito por conceitos aquilo que já é de algum modo formado. Por sua vez, embora nessa perspectiva o conceito de cultura mantenha parte considerável de seu significado anterior e seja ainda definido nos termos estabelecidos pela ideia de cultivo, ele aparece agora subordinado à noção de vida, considerada mais fundamental. Só se pode, então, falar de cultura a partir da exteriorização contínua do movimento criativo vital em conformações que, na medida em que possuem uma existência fixa própria, “nada mais têm a ver com o ritmo inquieto da vida mesma, sua ascensão e seu declínio, sua renovação contínua, suas incessantes cisões e reunificações” (*KmK*: 119).

Tal anexação da dinâmica cultural ao âmbito da vida incide nos dois polos que constituem o conceito de cultura. De uma parte, no que se refere aos pressupostos do desenvolvimento cultural *subjetivo*, permanece a concepção de que a alma humana nunca é somente o que ela é num dado instante, mas sempre algo a mais, “um estado mais elevado e aperfeiçoado de si mesma, nela pré-formado” e inscrito como algo premente, “com linhas invisíveis” (*WdK*: 366). Essa concepção da alma humana é, no entanto, reformulada aqui na afirmação do caráter ininterrupto da vida, que se expressa na experiência temporal da continuidade entre passado, presente e futuro: a vida, e em especial a vida humana, por um lado “contém seu passado em si de uma forma imediata”, de modo que ele “continua existindo na consciência não apenas como causa mecânica de mudanças posteriores, mas segundo seu conteúdo original” (*BTdK*: 386); por outro lado, ela também se prolonga em direção ao seu futuro de tal forma que em “cada momento da vida de um organismo que cresce e se reproduz, a forma posterior está presente com uma necessidade e prefiguração internas” (*BTdK*: 386). O que é decisivo na experiência temporal e também na vida, diz Simmel, é o contínuo extravasar do passado no presente (expresso na memória) e do presente no futuro (indicado pela vontade): o presente vivido define-se justamente por sua transcendência em relação ao presente, e é essa realidade (não mais o cultivo) que assume cada vez mais a posição de critério central no diagnóstico simmeliano da cultura moderna.

Mas a aproximação com a filosofia da vida também incidirá do lado objetivo do desenvolvimento cultural. No período entre “Para a psicologia do dinheiro” e *Filosofia do dinheiro*, Simmel concebeu o “progresso do espírito público” (*PsyG*: 11) em geral como um incremento dos meios, ferramentas e instituições que permitem aos indivíduos alcançar, de maneira indireta, fins cuja obtenção imediata é difícil ou improvável. O desenvolvimento cultural foi então designado como uma crescente *mediação da prática*, associada a uma correspondente mediação da consciência.

Posteriormente, nos escritos simmelianos de filosofia da cultura (incluindo a própria *Filosofia do dinheiro*), esse processo foi pensado por meio da oposição entre cultura subjetiva e cultura objetiva, nos termos de uma progressiva autonomização e hipertrofia da segunda em relação à primeira. Com a introdução de motivos ligados à filosofia da vida, por fim, tal processo passou a ser compreendido fundamentalmente a partir da dinâmica entre *vida e forma*. A arte e o direito, a religião e a tecnologia, a ciência e a moral – concebidas de início como instâncias do aprofundamento do processo teleológico e da técnica de vida, e em seguida como elementos da cultura objetiva em oposição à cultura subjetiva – surgem agora como precipitações da vida, como “a forma da estabilidade, da existência insistente com a qual o espírito tornado objeto opõe-se à vivacidade torrencial” da alma subjetiva (*BTdK*: 385). A relação entre esses polos é então caracterizada por um estranhamento crescente, responsável por “incontáveis tragédias nessa profunda contradição de forma entre a vida subjetiva infatigável, mas temporalmente finita, e seus conteúdos, que, uma vez criados, são estáticos, mas têm uma validade atemporal” (*BTdK*: 385).

Precisamente essa dinâmica foi examinada, nos escritos simmelianos dos anos 1910, em diversos fenômenos culturais de seu tempo, nos quais se pôde verificar uma inflexão particular desse processo. Em textos como “A crise da cultura” e *O conflito da cultura moderna*, Simmel indica de que modo alguns dos acontecimentos mais significativos de sua época – no âmbito da arte, da religião, da filosofia e da ética – representavam tentativas de dar à vida “uma expressão inteiramente adequada” (*KmK*: 119), que não a falsificasse mediante uma forma exterior. Não se tratava então da mera busca por formas novas para substituir as existentes, sentidas como insatisfatórias – tal como ocorrera nas mudanças culturais anteriores –, mas de um antagonismo em relação ao próprio princípio da forma, à forma *em geral*: pretendendo escapar à contradição entre vida e forma, investiu-se em maneiras de exprimir a vida “numa nudez livre de formas” (*KdK*: 101). Do expressionismo até as modalidades amorfas de misticismo, do pragmatismo até as críticas da “nova ética” ao casamento e à prostituição, essas novas formas culturais foram o lugar de uma “apaixonada vontade de expressão de uma vida que não se acomoda mais às formas transmitidas, mas que ainda não descobriu formas novas e, por isso, quer encontrar sua pura possibilidade na negação da forma” (*KdK*: 101). Para Simmel, porém, tais tentativas não podiam senão fracassar, na medida em que a vida só pode se exprimir em conformações que significam algo por si mesmas, mantendo certo descolamento e autonomia em relação à dinâmica anímica que as criou. Na ausência de formas adequadas para conter a vida presente, as tentativas de expressão imediata e informe do movimento vital falhavam em meio a suas contradições internas, a sua própria impossibilidade.

Já não se trata mais aqui, é preciso notar, do mesmo conceito de vida no qual se fundava a *Filosofia do dinheiro*. As diferenças entre ambos os conceitos de vida se manifestam de maneira mais

evidente, na obra do autor, na forma de uma oposição entre as posições assumidas em sua *Filosofia do dinheiro* e em sua filosofia da arte. A leitura cruzada dos prefácios do livro de 1900 e de *Rembrandt* – na medida em que a base filosófica deste último se encontra em *Visão da vida*, escrito na mesma época – permite identificar em ambos uma mesma posição filosófica no que concerne a suas fronteiras em relação às ciências particulares e à centralidade do conceito de vida, e ao mesmo tempo uma mudança fundamental no significado da noção de vida subjacente a cada um dos projetos. O caráter fluido da vida, que em *Visão da vida* foi conceitualizado a partir da continuidade da experiência temporal, encontra em *Rembrandt* uma modalidade de forma capaz de expressar essa mobilidade vital. A vida simbolizada pelo dinheiro é muito distinta da vida expressada por tal modalidade de arte, e as grandes diferenças de estilo e modo de interpretação levados a cabo em cada livro indicam isso claramente. O conceito vitalista de vida é mais *fluido* do que aquele apresentado na *Filosofia do dinheiro*. A filosofia do dinheiro de Simmel repousa sobre uma concepção particular da vida como interação: na medida em que todas as coisas estão conectadas umas às outras, seria possível captar a sua unidade iniciando com qualquer uma delas, desde que os seus laços sejam desvendados, e seus significados mais fundamentais cumulativamente alcançados. Nesta perspectiva relativista, a vida é movimento na medida em que é constituída pela interação incessante entre seus elementos. É por isso que o meio monetário é, entre todos os objetos culturais, o mais adequado para simbolizar a vida: como um meio puro, ou seja, um objeto que, potencialmente, se conecta com todas as coisas, o dinheiro pode servir, mais do que outras construções culturais, como uma forma de dar conta filosoficamente da totalidade da existência – “de encontrar em cada um dos detalhes da vida a totalidade do seu significado”. Na medida em que constitui o portador mais poderoso da circulação contínua de todas as coisas, o dinheiro é análogo à vida. Assim, por um lado, o dinheiro é o principal símbolo do caráter movente da vida, especialmente da vida moderna. Por outro lado, no entanto, a mobilidade do dinheiro é constituída pela soma das ações teleológicas individuais obtida a partir de atos discretos de troca mediante a passagem pelo filtro abstrato e quantitativo do valor monetário. Seu principal operador é a *indiferença*: o dinheiro coloca os objetos em movimento constante, “faz o mundo girar”, interligando potencialmente tudo; mas esta interligação requer, ao mesmo tempo, que todas as coisas sejam removidas de suas qualidades particulares e reduzidas a uma mesma medida de valor, que atribui a cada objeto uma posição específica em um gradiente de mais e menos. Embora movendo-se continuamente, as coisas estão sujeitas a uma ordem determinada quantitativamente que se situa (como universal abstrato) acima de qualquer característica qualitativa. O dinheiro é, nesse sentido, e apesar da sua mobilidade contínua, o lugar de um mecanismo sem vida incapaz de qualquer novidade. Tomá-lo como o principal símbolo da vida envolve identificar seus movimentos com o tipo específico de movimento dado na troca econômica, com seu caráter teleológico e

universalmente abstrato. Com isso há uma redução, por assim dizer, da noção de movimento, um rebaixamento de seu caráter qualitativamente diverso – o que só se mostrará mais claramente da perspectiva da segunda concepção de vida desenvolvida pelo autor em seus escritos metafísicos e na filosofia da arte apresentada em *Rembrandt*.

No contexto das investigações vitalistas desenvolvidas em seus últimos anos de vida, Simmel considera um outro modo de expressão da vida, em oposição à monetária, apoiado sobretudo na experiência artística. Em sua análise da história da escultura de Michelangelo a Rodin, bem como em seus ensaios estéticos finais e, especialmente, seu livro sobre Rembrandt, é apresentada uma filosofia da arte na qual a representação do movimento figura como um tema central. Ao longo dessa filosofia da arte e em seus últimos escritos vitalistas, Simmel distingue a expressão de uma outra noção da vida, agora referida a um contexto de experiências marcadas pela fluidez, continuidade e *indeterminação* de uma fase anterior à fixação mecanicista de cada conteúdo segundo um esquema lógico – antes, portanto, da interligação dos diversos conteúdos que constitui o conceito de vida na abordagem relativista anterior. Ao passo que a vida se manifestava ali como algo que se exprimia de maneira particularmente significativa no dinheiro e em suas contradições, ela é agora estabelecida como uma instância *externa* às determinações monetárias fundamentais: conforme expresso na experiência artística, a vida é entendida como aquilo que está sobretudo *aquém* da teleologia, da troca econômica e das suas patologias e autocontradições. Muito pelo contrário, ela representa precisamente a suspensão destas categorias. Em *Rembrandt*, como em *Visão da vida*, a interação, embora presente, não tem mais a centralidade que possui na *Filosofia do dinheiro*. O modelo agora é a continuidade da duração indeterminada, e não a reciprocidade da interação entre elementos distintos. Trata-se de um sentimento de *continuidade* fundamental, como na experiência vivida do tempo, em contraposição à sua separação lógica em momentos passados, presentes e futuros. É possível, decerto, discernir em tais obras elementos individuais, e no entanto a compreensão da unidade formada por eles não pode se resumir à soma das compreensões de seus elementos individuais. Trata-se, portanto, de *outra* relatividade, muito diferente daquela simbolizada pelo dinheiro. O caráter mediado do conceito, no âmbito intelectual, e a mediação da atividade prática, tal como manifestada em especial no interior das práticas econômicas, se mantêm. Simmel, no entanto, agora contrapõe a tais figuras do pensamento e da prática a figura da *experiência vivida imediata*, exemplificada sobretudo pela prática artística, tanto na experiência de sua produção quanto na de sua recepção. As patologias da cultura, concebidas inicialmente como as inevitáveis autocontradições da teleologia e da troca econômica – ou seja, como irracionalidades de ação causadas pela própria racionalização da ação –, podem, assim, ser entendidas por oposição ao que Simmel chamou de expressão da vida “artístico-vital”. O antagonismo em jogo aqui é um entre

mecanicismo e vitalismo.⁵⁹ Dinheiro e arte aparecem, assim, como dois modos de exprimir a vida – nos quais a última aparece, seja como interação teleológica (expressa em suas contradições), seja como indeterminidade (expressa na suspensão de categorias teleológicas e suas contradições) e, assim, como símbolos ou expressões de duas distintas *formas de vida*.

Daí que o caráter ambíguo assumido pelo desejo e pela ação teleológica no âmbito da troca econômica e do dinheiro – no qual as oposições da vida se exprimem em sua “máxima tensão” –, ambiguidade que já aparecera como algo paradoxal e mesmo trágico nos escritos de filosofia da cultura do autor, possa agora aparecer, do ponto de vista da noção de vida desenvolvida por Simmel na década de 1910, como fundamento das autocontradições ou patologias da cultura. Apesar disso, possibilidades de abrandamento das crises fundamentais da cultura teriam surgido, de maneira inesperada, do maior evento destrutivo da época: a Primeira Guerra. Em especial no ensaio sobre as consequências da guerra para a cultura, podem-se identificar as três camadas do diagnóstico simmeliano da vida moderna, assim como suas respectivas reversões. Elas passam a constituir três níveis distintos de um mesmo conceito abrangente de vida. Podem então ser identificadas de maneira abrangente três patologias da cultura, cada uma delas relativa a um dos conceitos centrais constituídos pelo autor como base de seu diagnóstico da cultura moderna. A suspensão dessas patologias durante a guerra encontra então, seus reversos nas figuras de uma ação teleológica razoável (1), de uma relação cultivadora com a totalidade social (2) e de uma unidade social vivenciada como algo vital (3).

É importante destacar que o novo conceito abrangente de vida (espiritual) tem importantes consequências para a *sociologia* do autor, na medida em que seu objeto, a sociedade, é visto precisamente como “interação anímica entre os indivíduos”, como “vida da sociedade” (*GdS*: 69). A contribuição mais elaborada do autor para a disciplina (sua “grande sociologia” de 1908), no entanto, foi escrita em uma época na qual mal se podiam notar ainda as transformações em sua filosofia em direção ao novo conceito de vida. Os capítulos e excursos de *Sociologia* não haviam sido ainda afetados pela guinada vitalista na filosofia do autor, de modo que a sociologia de Simmel foi elaborada amplamente ainda no quadro de seu primeiro conceito, relativista, de vida. Ela se mantém assim, a despeito de seu caráter relativista, concebida neokantianamente como um procedimento de abstração – tal como na *Filosofia do dinheiro*, graças ao caráter abstrato de seu próprio objeto. Essa concepção se mantém amplamente, como o próprio autor indica em uma nota de rodapé, em sua “pequena sociologia” (as *Questões fundamentais de sociologia*, de 1917) publicada, entretanto, num momento em que o pensamento do autor já assumia a perspectiva de um conceito vitalista de vida, distinto daquele apresentado na *Filosofia do dinheiro* e na “grande sociologia”.

⁵⁹ Simmel pode aparecer assim como um representante da tradição de uma antropologia estética da força (Menke, 2008, 2013) ou ainda como um autor cuja filosofia é formulada no âmbito do regime estético (Rancière 2000, 2001, 2011). As conexões entre estética e política têm sido amplamente exploradas a partir desta perspectiva; o mesmo não foi, contudo, foi aplicado para a relação entre a estética e economia.

A sociologia como ciência particular é assim um empreendimento necessariamente abstrato, e a experiência imediata da vida só pode ser captada por outros meios: os da filosofia (da arte). No entanto, o que Simmel apresenta em sua filosofia da arte, afinal, é uma forma da socialização: os quadros e gravuras de Rembrandt são formas por meio das quais os indivíduos mutuamente se socializam, mediante as quais eles se afetam reciprocamente. No entanto, sua interpretação não se dá no quadro de uma sociologia – pois esta, na qualidade de ciência, é para Simmel necessariamente limitada – mas da filosofia. *Rembrandt* não é um capítulo da sociologia simmeliana. Ainda assim, por meio das obras de Rembrandt, Simmel aponta para a possibilidade de outra forma de vida, de características muito diferentes daquelas expostas no livro sobre o dinheiro. Assim como o dinheiro foi objeto de uma filosofia, e não de uma sociologia – embora os fundamentos de ambas fossem os mesmos e os resultados da *Filosofia do dinheiro* pudessem ser lidos sociologicamente como a investigação e caracterização de uma *forma de vida* (forma da socialização) específica –, assim também com a relação entre filosofia da arte exposta em Rembrandt (tendo como base a filosofia da vida apresentada em *Visão da vida*). A diferença, porém, é que agora os fundamentos de ambas não coincidem. A vida, tal como pode ser apreendida no interior da sociologia, continua aparecendo como “interação”. Do ponto de vista da filosofia, no entanto, à diferença do que ocorre no livro sobre o dinheiro, ela não encontra mais sua forma mais evidente na troca econômica. Passa a ser então concebível uma forma que expressa a vida. A sociologia não pode fazê-lo porque, como toda ciência, é *abstrata*. A filosofia da arte (ou: a filosofia da vida apresentada na forma de uma filosofia da arte) surge assim como o lugar de uma interpretação *não abstrata* da vida. Todos esses empreendimentos continuam, porém, subsumidos a um conceito *amplo* de sociologia, o qual Simmel não vê porém como profícuo, naquele momento, por sua amplitude, para a constituição da sociologia como uma ciência (do espírito) específica. A vida social permanece concebida como interação espiritual, anímica, como “troca”. No entanto, agora surge uma outra camada da vida, mais profunda que a interação, apresentável por meio da interpretação da arte. É dessa dimensão precisamente que a sociologia, como toda ciência, *abstrai*. A leitura atenta do primeiro capítulo, programático, do livro de 1917, indica, porém, ao menos a *possibilidade* de uma sociologia não abstrata da vida da sociedade: uma sociologia que, embora procedendo inevitavelmente por meio de abstrações, reconheça e seja capaz de conceber formas não abstratas da socialização.

Essa possibilidade pode ser encontrada, como vimos, no ensaio simmeliano sobre a guerra, na medida em que se via em algumas de suas consequências para a cultura a irrupção da vida em sua imediatidade. Ela se mostra igualmente, porém, no livro sobre Rembrandt, na medida em que a concepção da relação entre criador e espectador da obra de arte torna concebível *outra* figura (além da guerra) de relação social, de *forma de vida*. As reflexões de Simmel a partir de Rembrandt dizem respeito inicialmente, e de maneira mais direta, à experiência artística imediata. Nela, Simmel

identifica um registro e um modo particular da vivência humana, no qual a experiência da totalidade não é dada graças a uma forma abstrata, externa aos conteúdos que constituem a experiência ou sua representação; no qual a totalidade seja sentida como continuidade, como fluxo indiferenciado. Não foi, porém, com base nesse modo de experiência que as relações sociais foram tradicionalmente pensadas no interior das ciências sociais, e em especial da sociologia. Pelo contrário, a maneira pela qual as relações sociais foram tipicamente concebidas se funda na modalidade de ação que Simmel chamou de teleológica, a qual pressupõe um nível da existência posterior, “lógico”, já não mais imediato. Nessa perspectiva, o tipo mais puro ou característico da relação social é a troca – em especial, a “troca-sacrifício” –, enquanto conjunção de duas (ou mais) atividades reciprocamente orientadas, cada uma de acordo com certos desejos e finalidades, para os quais são buscados os meios mais apropriados. Essa modalidade de relação social tem como pressupostos um conjunto de *separações*: entre sujeito e objeto (condição para o *desejo*), entre meios e fins (condição para a atividade *teleológica*), entre os participantes da interação (condição para a *troca*). Todavia, o registro *imediato* da experiência que Simmel encontra em certas modalidades de vivência artística pressupõe justamente a impossibilidade de efetiva separação da vida vivida naqueles termos. Trata-se com isso de sublinhar não somente um modo de relação, mas também uma dimensão da experiência, sempre presente, mesmo nas atividades *teleo-lógicas*. Não se trata, portanto, de opor desejo (como motivação), teleologia (como modo de ação) e troca (como modalidade de relação) à criação e recepção de obras de arte como dois tipos distintos de experiência, ação e relação social; trata-se, antes, de diferenciar duas dimensões, dois registros da experiência sempre presentes nas diferentes relações sociais – ainda que em diferentes graus – e com isso, de apontar para formas de relação, de experiência, de *vida* social que combinam em diferentes graus tais dimensões, enfatizando a cada vez uma ou outra.

É assim que se contrapõem, na obra de Simmel, relações econômicas (em sentido amplo) e experiência artística (entendidas tanto em sua criação quanto na recepção, ambas constituindo momentos distintos de um tipo particular de *relação* social). Se, no entanto, Simmel se dedicou a desdobrar detalhadamente a troca econômica em seus componentes vividos (*desejo*), relativos à ação (*teleologia*) e na modalidade específica de relação social a que estes conduzem (*troca econômica*), o mesmo não foi feito para o tipo de experiência pensado a partir de certa experiência artística: aqui, Simmel não chegou a definir os componentes e as características gerais da relação social dados pela relação artística (criação e recepção de obras de arte). Os componentes principais de uma tal modalidade de relação social – dada especialmente com base numa experiência imediata da vida, e numa diminuição de ênfase dos componentes lógicos ou mecanicistas – podem, ainda assim, ser encontrados na filosofia da arte exposta em *Rembrandt*, de um lado, e, de outro, também nos escritos simmelianos sobre a Primeira Guerra, onde se tratou de mostrar como certas patologias sociais

vinculadas à *teleo-logia* foram suspensas, abrindo com isso um campo de vivências *imediatas* da vida.

Simmel aprofunda assim, nos seus últimos escritos, a concepção da vida como relatividade, afirmada antes em sua *Filosofia do dinheiro*. Pois não se trata mais da relatividade obtida por meio da mediação abstrata do dinheiro, que conecta os elementos do mundo na medida mesma em que os separa e, no mesmo passo, torna-os divisíveis segundo uma mensuração quantitativa. Vista a partir de seu símbolo monetário, a relatividade da vida aparece na forma de uma conexão entre elementos tidos fundamentalmente como separados (embora conexão e separação se constituam no mesmo passo). Na última filosofia de Simmel, embora a vida continue sendo vista como relatividade, esta não é mais a relatividade dada pela *conexão* de elementos *separados*, mas uma realizada como movimento imanente de um instante ou conteúdo a outro, como experiência da imediatidade. Trata-se de evidentemente de uma mediação (ou não se poderia conceber, por exemplo, relação alguma entre o criador e o receptor das obras de Rembrandt), porém não à maneira de uma relação lógica e abstrata, mas sim de uma relação *sensível*, vivida como imediata. Uma relatividade que, no quadro da primeira filosofia simmeliana da vida, só podia ser representada na forma de um “entre” vazio (como o intervalo entre os momentos do tempo lógico) ou abstrato (subsumido sob o meio monetário). Esse “entre” logicamente vazio – não confundir com o “entre” logicamente autocontraditório do dinheiro – é, porém, para o Simmel dos últimos escritos, justamente a característica central da vida em seu movimento imanente. O “entre” é entendido na filosofia última da vida *de maneira mais radical*. Não como laço entre duas entidades separadas (o conceito de interação, embora ainda presente, não ocupa mais a mesma posição fundamental), mas como a unidade *contínua* entre elas, aquém e além delas. O fluxo da vida imediata é *mais fluido* que o fluxo do dinheiro. Da perspectiva da primeira filosofia da vida, o movimento contínuo da vida imediata só pode aparecer como algo ou quantificável, ou conceitualizável, ou inexistente; fora dos processos abstratos de quantificação ou de conceitualização, não pode haver nada. Esse “nada” é, no entanto, justamente o objeto central dos últimos escritos do autor. Ele é aquela “experiência indissolivelmente primária” dada na expressão e recepção artísticas do movimento da vida, tal como nos retratos de Rembrandt, onde há uma *imediatidade* sensível da relação. É também o nada do “tempo não medido” do passatempo, no qual a temporalidade se vê liberada das categorias do ganho e do gasto, ou de qualquer outra medida lógica e abstrata. É, enfim, também o movimento da vida tal como vivido naquela “fusão”, naquela “confluência em *uma* corrente” engendrada pela “intensificação e excitabilidade da vida em cada um” durante a Primeira Guerra. Do ponto de vista da segunda filosofia da vida, por isso, o fluxo do dinheiro só pode aparecer como um movimento mecânico e abstrato, ou ainda, como não propriamente movimento, não propriamente fluxo da vida: como movimento irreal, como fluxo interrompido. O que a distinção entre duas filosofias da vida em Simmel permite, em suma, é diferenciar entre relatividade *lógica* e relatividade *sensível*.

Referências bibliográficas

Obras de Georg Simmel

Edições originais

- Georg Simmel Gesamtausgabe*, Band 1: *Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie. Abhandlungen 1882–1884, Rezensionen 1883–1901*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- Georg Simmel Gesamtausgabe*, Band 2: *Aufsätze 1887-1890, Über sociale Differenzierung, Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Georg Simmel Gesamtausgabe*, Band 3: *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Georg Simmel Gesamtausgabe*, Band 4: *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*. Band II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Georg Simmel Gesamtausgabe*, Band 5: *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- Georg Simmel Gesamtausgabe*, Band 6: *Philosophie des Geldes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Georg Simmel Gesamtausgabe*, Band 7: *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- Georg Simmel Gesamtausgabe*, Band 8: *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*, Band II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- Georg Simmel Gesamtausgabe*, Band 9: *Kant. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1905/1907)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Georg Simmel Gesamtausgabe*, Band 10: *Philosophie der Mode (1905), Die Religion (1906/1912), Kant und Goethe (1906/1916), Schopenhauer und Nietzsche (1907)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- Georg Simmel Gesamtausgabe*, Band 11: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- Georg Simmel Gesamtausgabe*, Band 12: *Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- Georg Simmel Gesamtausgabe*, Band 13: *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918*. Band II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Georg Simmel Gesamtausgabe*, Band 14: *Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- Georg Simmel Gesamtausgabe*, Band 15: *Goethe. Deutschlands innere Wandlung. Das Problem der historischen Zeit. Rembrandt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Georg Simmel Gesamtausgabe*, Band 16: *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen der Soziologie, Vom Wesen des historischen Verstehens, Der Konflikt der modernen Kultur, Lebensanschauung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- Georg Simmel Gesamtausgabe*, Band 17: *Miszellen, Glossen, Stellungnahmen, Umfrageantworten, Leserbrief, Diskussionsbeiträge 1889-1918; Anonyme und pseudonyme Veröffentlichungen 1888-1920*. Frankfurt am

Main: Suhrkamp, 2005.

Georg Simmel Gesamtausgabe, Band 18: *Englischsprachige Veröffentlichungen 1893-1910*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.

Georg Simmel Gesamtausgabe, Band 19: *Französisch- und italienischsprachige Veröffentlichungen, Mélanges de philosophie relativiste*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

Georg Simmel Gesamtausgabe, Band 20: *Postume Veröffentlichungen, Ungedrucktes, Schulpädagogik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

Georg Simmel Gesamtausgabe, Band 21: *Kolleghefte und Mitschriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.

Georg Simmel Gesamtausgabe, Band 22: *Briefe 1880-1911*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

Georg Simmel Gesamtausgabe, Band 23: *Briefe 1912-1918, Jugendbriefe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

SIMMEL, Georg. *Momentbilder sub specie aeternitatis*. Philosophische Miniaturen (org. Christian Wehlte). Heidelberg: Manutius Verlag, 1998.

SIMMEL, Georg. *Jenseits der Schönheit*. Schriften zur Ästhetik und Kunstphilosophie (org. Ingo Meyer). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

Traduções

Para o português:

SIMMEL, Georg. *Psicologia do dinheiro e outros ensaios*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2009.

SIMMEL, Georg. *Religião*. Ensaios – volume 1. São Paulo: Olho d'água, 2009.

SIMMEL, Georg. *Religião*. Ensaios – volume 2. São Paulo: Olho d'água, 2011.

SIMMEL, Georg. *Fidelidade e gratidão e outros textos*. Lisboa: Relógio d'água, 2004.

SIMMEL, Georg. *Filosofia da moda e outros escritos*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2008.

SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais de sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006. SIMMEL, Georg. *Filosofia do amor*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SIMMEL, Georg. *O conflito da cultura moderna e outros escritos* (org. Arthur Bueno). São Paulo: Editora Senac, 2013.

Para o francês:

SIMMEL, Georg. *Esthétique sociologique*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme e Les Presses de l'Université Laval, 2007.

SIMMEL, Georg. *Michel-Ange et Rodin*. Paris: Éditions Payot et Rivages, 1996.

SIMMEL, Georg. *Sociologie*. Études sur les formes de la socialisation. Paris: PUF, 1999.

SIMMEL, Georg. *Le problème de la sociologie et autres textes*. Paris: Éditions du Sandre, 2009.

- SIMMEL, Georg. *L'argent dans la culture moderne et autres essais sur l'économie de la vie*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme e Les Presses de l'Université Laval, 2006.
- SIMMEL, Georg. *La philosophie du comédien*. Belval: Circé, 2001.

Para o espanhol:

- SIMMEL, Georg. *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires: Terramar, 2005.
- SIMMEL, Georg. *La ley individual y otros escritos*. Barcelona, Buenos Aires, México: Ediciones Paidós, 2003.
- SIMMEL, Georg. *Pedagogía escolar*. Barcelona: Gedisa, 2008.
- SIMMEL, Georg. *Imágenes momentáneas*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- SIMMEL, Georg. *De la esencia de la cultura*. Buenos Aires: Promoeto Libros, 2008.

Literatura secundária

- ALBERT, Karl. *Lebensphilosophie*. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács. Freiburg/München: Karl Alber, 1995.
- BERLAN, Aurélien. *La fabrique des derniers hommes*. Retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber. Paris: La Découverte, 2012.
- BEVERS, A. M. *Dynamik der Formen bei Georg Simmel*. Eine Studie über die metodische und theoretische Einheit eines Gesamtwerkes. Berlin: Ducker & Humblot, 1985.
- BEUYS, Joseph. *What is money?* A discussion. Clairview, 2010.
- BLIC, Damien de; LAZARUS, Jeanne. *Sociologie de l'argent*. Paris: La Découverte, 2007.
- BLUMENBERG, Hans. Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels, in: BÖHRINGER, Hannes; GRÜNDER, Karlfried (orgs.). *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende*. Georg Simmel. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976, p. 121–134.
- BÖHRINGER, Hannes; GRÜNDER, Karlfried (orgs.). *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende*. Georg Simmel. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- BOURDIEU, Pierre. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.
- BRUNO, Alain; GUINCHARD, Jean-Jacques. *Georg Simmel*. Vie, oeuvres, concepts. Paris: Ellipses, 2009.
- BROMBACH, Ilka; SETTON, Dirk; TEMESVÁRI, Cornelia (orgs.). *„Ästhetisierung“*. Der Streit um das Ästhetische in Politik, Religion und Erkenntnis. Zürich: Diaphanes, 2010.
- BOURRIAUD, Nicolas. *Formes de vie*. L'art moderne et l'invention de soi. Éditions Denoël, 1999.
- BUENO, Arthur. Posfácio: Simmel e os paradoxos da cultura moderna, in: SIMMEL, Georg. *O conflito da cultura moderna e outros escritos* (org. Arthur Bueno). São Paulo: Editora Senac, 2013, p. 145-182.

- CASSIRER, Ernst. *The Logic of the Cultural Sciences*. New Haven/London: Yale University Press, 2000.
- CLAM, Jean. *Sciences du sens*. Perspectives théoriques. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2006.
- COHN, Gabriel. As diferenças finas: de Simmel a Luhmann. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 38, 1998.
- COHN, Gabriel. Simmel e a depuração das formas, in: *Crítica e resignação*. Fundamentos da sociologia de Max Weber. São Paulo: T.A Queiroz, 1979.
- COLLETTI, Lucio. *Marxism and Hegel*. London: Verso, 1979.
- COSWER, Lewis A. (org.). *Georg Simmel*. Makers of Modern Social Science. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1965.
- DAHME, Heinz-Jürgen; RAMMSTEDT, Otthein (orgs.). *Georg Simmel und die Moderne*. Neue Interpretationen und Materialien. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- DENEAULT, Alain. *Redéfinir l'économie*. La "Philosophie de l'argent" de Georg Simmel. Saarbrücken: Éditions universitaires européennes 2004.
- DEROCHE-GURCEL, Lilyane. *Simmel et la modernité*. Paris: PUF, 1997.
- EAGLETON, Terry. *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Blackwell Publishing, 1990.
- FAATH, Ute. *Mehr-als-Kunst*. Zur Kunstphilosophie Georg Simmels. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998.
- FLOTOW, Paschen von. *Geld, Wirtschaft und Gesellschaft*. Georg Simmels *Philosophie des Geldes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- FRISBY, David. *Sociological Impressionism*. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory. London: Heinemann, 1981.
- FRISBY, David. *Cityscapes of Modernity*. Cambridge, UK: Polity, 2001.
- FRISBY, David. *Fragments of Modernity*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1986.
- FRISBY, David. *Simmel and Since*. Essays on Georg Simmel's Social Theory. London, New York: Routledge, 1992.
- FRISBY, David (org.). *Georg Simmel in Wien*. Texte und Kontexte aus dem Wien der Jahrhundertwende. Wien: WUV, 2000.
- FITZI, Gregor. *Sozial Erfahrung und Lebensphilosophie*. Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson. Konstanz: UVK Verlag, 2002.
- FITZI, Gregor; THOUARD, Denis (orgs.). *Sociologie et sociétés* (edição temática: "Réciprocités sociales. Lectures de Simmel"), vol. 44 (2), 2012.
- GASSEN, Kurt; LANDMANN, Michael. *Buch des Dankes an Georg Simmel*. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Berlin: Ducker & Humblot, 1993 (2ª ed.).
- GERHARDT, Uta. *Idealtypus*. Zur methodischen Begründung der modernen Soziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- GEßNER, Willfried. *Der Schatz im Acker*. Georg Simmels Philosophie der Kultur. Göttingen: Velbrück Wissenschaft, 2003.

- GRAEBER, David. *Toward an Anthropological Theory of Value*. The False Coin of Our Dreams. New York: Palgrave Macmillan, 2001.
- GRAEBER, David. *Debt*. The First 5,000 Years. New York: Melville House Publishing, 2011.
- GROßE, Jürgen. *Lebensphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 2010.
- HELLE, Horst Jürgen. *Georg Simmel*. Einführung in seine Theorie und Methode. München, Wien: R. Oldenbourg Verlag, 2001.
- HÜBNER-FUNK, Sibylle. *Georg Simmels Konzeption von Gesellschaft*. Köln: Pahl-Rugenstein, 1982.
- ISRAEL, Joachim. *Alienation from Marx to Modern Sociology*. A Macrosociological Analysis. Boston: Allyn and Bacon, 1971.
- JAEGGI, Rahel. *Entfremdung*. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Frankfurt am Main, New York: Campus, 2005.
- JAEGGI, Rahel. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp, 2013.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Georg Simmel, filósofo de la vida*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- JOAS, Hans. *The Creativity of Action*. Cambridge, UK: Polity Press, 1996.
- JOAS, Hans. *The Genesis of Values*. Cambridge, UK: 2000.
- JUNG, Werner. *Georg Simmel zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 1990.
- JUNGE, Matthias. *Georg Simmel kompakt*. Bielefeld: Transcript, 2009.
- KANT, Immanuel. *Critique of the Power of Judgement*. New York: Cambridge University Press: 2000.
- KÖHNKE, Klaus Christian. *Der junge Simmel – in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- KONERSMANN, Ralf. *Kulturphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2003.
- KHURANA, Thomas (org.). *The Freedom of Life*. Hegelian Perspectives. Berlin: August, 2013.
- LASH, Scott. *Intensive Culture*. Social Theory, Religion and Contemporary Capitalism. London: SAGE, 2010.
- LAZZARATO, Maurizio. *La fabrique de l'homme endetté*. Essai sur la condition néolibérale. Éditions Paris: Amsterdam, 2011.
- LECK, Ralph M. *Georg Simmel and Avant-garde Sociology*. The Birth of Modernity, 1880-1920. New York: Humanity Books, 2000.
- LICHTBLAU, Klaus. *Georg Simmel*. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 1997.
- LICHTBLAU, Klaus. *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende*. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- LOHMANN, Georg. *Indifferenz und Gesellschaft*. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- LOHMANN, Georg. “La confrontation de Georg Simmel avec une métropole: Berlin” *Critique* (edição especial: “Berlin n’est plus une île”), vol. 47 (531/532), 1991.
- LORDON, Frédéric. *Capitalisme, désir et servitude*. Marx et Spinoza. Paris: La Fabrique Éditions, 2010.
- LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. Estudos sobre a dialética marxista. São Paulo:

- Martins Fontes, 2003.
- MENKE, Christoph. *Kraft*. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
- MENKE, Christoph. *Die Kraft der Kunst*. Berlin: Suhrkamp, 2013.
- MENKE, Christoph, REBENTISCH, Juliane (orgs.). *Kreation und Depression*. Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2010.
- MENKE, Christoph, REBENTISCH, Juliane (orgs.). *Kunst, Fortschritt, Geschichte*. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2006.
- MERZ-BENZ, Peter-Ulrich; RENZ, Ursula (orgs.). *Ethik oder Ästhetik?* Zur Aktualität der neukantianischen Kulturphilosophie. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.
- MEYER, Ingo; RAMMSTEDT, Otthein; TYRELL, Hartmann (orgs.). *Georg Simmels große "Soziologie"*. Eine kritische Sichtung nach hundert Jahren. Bielefeld: Transcript, 2011.
- MILÀ, Natàlia Cantó. *A Sociological Theory of Value*. Georg Simmel's Sociological Relationism. Bielefeld: Transcript, 2005.
- NECKEL, Sigward; WAGNER, Greta (orgs.). *Leistung und Erschöpfung*. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft. Berlin: Suhrkamp, 2013.
- OGIEN, Ruwen. *Le corps et l'argent*. Paris: La Musardine, 2010.
- PAPILLOU, Christian. *Le don de relation*. Georg Simmel – Marcel Mauss. Paris: L'Harmattan, 2002.
- PAPILLOU, Christian. *La réciprocité*. Diagnostic et destins d'un possible dans l'oeuvre de Georg Simmel. Paris: L'Harmattan, 2002.
- PYYHTINEN, Olli. *Simmel and "the Social"*. Hampshire, Palgrave Macmillan, 2010.
- PUTNAM, Hilary. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Mass., London: 2002.
- RAMMSTEDT, Otthein (org.). *Simmel und die frühen Soziologen*. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- RAMMSTEDT, Otthein (org.). *Georg Simmels Philosophie des Geldes*. Aufsätze und Materialien. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- RANCIÈRE, Jacques. *Aesthetics and Its Discontents*. Cambridge, UK: Polity, 2009.
- RANCIÈRE, Jacques. *O inconsciente estético*. São Paulo: 34, 2009.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*. São Paulo: 34, 2005.
- RANCIÈRE, Jacques. *Aisthesis*. Scènes du régime esthétique de l'art. Paris: Éditions Galilée, 2011.
- RINGER, Fritz K. *The Decline of the German Mandarins*. The German Academic Community, 1890-1933. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969.
- ROSA, Hartmut. *Aliénation et accélération*. Vers une théorie critique de la modernité tardive. Paris: La Découverte: 2012.
- SANDEL, Michael J. *What Money Can't Buy*. The Moral Limits of Markets. London: Penguin Books, 2012.

- SCHLITTE, Annikka. *Die Macht des Geldes und die Symbolik der Kultur*. Georg Simmels *Philosophie des Geldes*. München, Wilhelm Fink, 2012.
- SCHILLER, J. C. F. *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*. Paris: Aubier: 1992.
- SCHÜRMANN, Volker. *Die Unergründlichkeit des Lebens*. Lebens-Politik zwischen Biomacht und Kulturkritik. Bielefeld: Transcript, 2011.
- SEEL, Martin. *L'art de diviser*. Le concept de rationalité esthétique. Paris: Armand Colin, 1993.
- SEEL, Martin. *El balance de la autonomía*. Cinco ensayos. Barcelona: Anthropos, 2010.
- SOLIES, Dirk. "Simmels emergenter Lebensbegriff", in: KOZLJANIC, Robert Josef (org.). *I. Jahrbuch für Lebensphilosophie*. München: Albunea Verlag, 2005.
- STAUBMANN, Helmut. *Ästhetik, Aisthetik, Emotionen*. Konstanz: UVK Verlag, 2008.
- TOKARZEWSKA, Monica. *Der feste Grund des Unberechenbaren*. Georg Simmel zwischen Soziologie und Literatur. Wiesbaden: VS Verlag, 2010.
- VALLE, Gianluca. *La vita individuale*. L'estetica sociologica di Georg Simmel. Firenze: Firenze University Press, 2008.
- VANDENBERGHE, Frédéric. *A Philosophical History of German Sociology*. London: Routledge, 2009.
- VANDENBERGHE, Frédéric. *La sociologie de Georg Simmel*. Paris: La Découverte, 2001.
- VERNIK, Esteban. *Simmel*. Una introducción. Buenos Aires: Quadrata, 2009.
- VOGL, Joseph. *Le spectre du capital*. Zürich, Berlin: Diaphanes, 2010.
- WAIZBORT, Leopoldo. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: 34, 2000.
- WATIER, Patrick. *Georg Simmel sociologue*. Belval: Circé, 2003.
- WEINGARTNER, Rudolph Herbert. *Experience and Culture*. The Philosophy of Georg Simmel. Middleton, Connecticut: Wesleyan University Press, 1962.
- WORRINGER, Wilhelm. *Abstraction and Empathy*. A Classic in the Literature of Modernism and the Interpretation of Modern Art. Chicago: Ivan R. Dee, 1997.
- ZELIZER, Viviana A. *The Social Meaning of Money*. Pin Money, Paychecks, Poor Relief, and Other Currencies. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- ZELIZER, Viviana A. *Economic Lives*. How Culture Shapes the Economy. Princeton, New Jersey/Oxford: Princeton University Press, 2011.