

Os descaminhos da alma: Georg Simmel, Henry James e a “tragédia da cultura”

[The waywardness of the soul: Georg Simmel, Henry James, and the “tragedy of culture”]

<http://dx.doi.org/10.11606/1982-8837223776>

Luiza Larangeira Silva Mello¹

Abstract: I intend to undertake, in this essay, a comparative analysis between the ways the German intellectual Georg Simmel and the American writer Henry James represent what Simmel calls “the tragedy of culture”. In essays written at the turn of the 20th century, such as “The Metropolis and Mental Life” (1903), “On the essence of culture” (1908), and “The Concept and Tragedy of Culture” (1911), Simmel presents the typically German concept of culture (*Kultur*), identifying its tragic dimension. Although Henry James shows himself, especially during World War I, strongly committed to the English ideal of “civilization”, it is possible to observe, in his turn-of-the-century travel accounts, *The American Scene* (1907), an understanding similar to Simmel’s of the modern experience of the tragedy of culture.

Keywords: Georg Simmel; Henry James; modernity; “the tragedy of culture”.

Resumo: Neste ensaio, pretendo empreender uma análise comparativa entre os modos como o intelectual alemão Georg Simmel e o escritor estadunidense Henry James figuram discursivamente aquilo que Simmel chama de “a tragédia da cultura”. Em ensaios escritos na virada do século XX, como “As Grandes Cidades e a Vida do Espírito” (1903), “Do Ser da Cultura” (1908) e “O Conceito e a Tragédia da Cultura” (1911), Simmel trata do conceito tipicamente alemão de cultura (*Kultur*), identificando sua dimensão trágica. Conquanto Henry James mostre-se, especialmente no período da 1ª Guerra Mundial, fortemente comprometido com o ideal inglês de “civilização”, pode-se notar, em seus relatos de viagem da virada do século, intitulados *The American Scene* (1907), uma compreensão semelhante à de Simmel da moderna experiência da tragédia da cultura.

Palavras-chave: Georg Simmel; Henry James; modernidade; “a tragédia da cultura”.

Em julho de 1915, cerca de meio ano antes de sua morte, Henry James renunciou à nacionalidade norte-americana em favor da inglesa. A decisão foi interpretada por alguns como uma forma de tornar explícita sua desaprovação à neutralidade que seu país de origem manteve no começo da Grande Guerra. Mas, de acordo com seu famoso biógrafo, Leon Edel, James buscava se desvencilhar das limitações impostas a um estrangeiro em

¹ Universidade Federal do Rio de Janeiro, Largo de São Francisco de Paula, 1, Rio de Janeiro, RJ, 20051-070, Brasil. E-mail: luizalarangeira34@gmail.com. ORCID: 0000-0003-3774-4575



solo inglês, em época de guerra – como ter de se reportar à polícia para se deslocar de Londres à sua casa de campo, em Rye, no começo do verão (cf. EDEL 1996: 702-704).² De qualquer modo, parecia-lhe natural que, depois de passar a maior parte de sua vida adulta vivendo na Inglaterra, manifestasse sua lealdade à nação que, a seu ver, empenhava o sangue de seus homens em defesa dos valores da civilização contra as ações bárbaras dos alemães e seus aliados. Quando escreve sobre a “ruína de nossa crença em que ao longo dos anos vimos a civilização crescer e o pior tornar-se impossível” (JAMES; LUBBOCK 2006: 403)³, James parece estar lançando mão do conceito anglo-francês de “civilização” que, segundo Norbert Elias, em seu clássico ensaio sobre a “Sociogênese da diferença entre ‘Kultur’ e ‘Zivilisation’ no emprego alemão”, “expressa a consciência [universalizante] que o Ocidente tem de si mesmo” (ELIAS 1994: 23), em contraste com o conceito alemão de *Kultur*, que “dá ênfase especial a diferenças nacionais e à identidade particular de grupos” (*Ibidem*: 25). Tendo sido gestado no momento de ascensão de uma *intelligentsia* burguesa, ainda no século XVIII, o conceito alemão de cultura “ganhou vida nova em 1919, e nos anos precedentes, em parte porque uma guerra foi travada contra a Alemanha em nome da civilização” (*ibidem*: 27).

No entanto, dez anos antes, esse mesmo conceito de cultura parecia, à *intelligentsia* alemã, estar passando por uma profunda crise. Se, em 1914, Henry James pode falar em uma “tragédia” da civilização, Georg Simmel escreve, em 1911, um ensaio intitulado “O conceito e a tragédia da cultura”. Por um lado, podemos afirmar que Simmel opera, nesse ensaio, precisamente com o conceito alemão de *Kultur*, que Elias distingue do conceito anglo-francês de civilização. Por outro, podemos arriscar que, a despeito de sua inflamada defesa da civilização e do sentido tipicamente inglês que atribui a esse conceito, em seus escritos da virada do século, James está às voltas muito mais com a tragédia da cultura, tal como descrita por Simmel, do que com o colapso da civilização que vai mobilizá-lo a partir da eclosão da guerra. Minha hipótese é que, embora não utilize explicitamente a expressão “tragédia da cultura” ou mesmo o termo “cultura” em seu “sentido alemão”, James escreve sobre a experiência trágica – e tipicamente moderna –

² Andrew Taylor, em análise mais recente do mesmo evento, interpreta a decisão de James como a base de sua automodelagem cosmopolita, a qual implica certa resistência a uma concepção restrita de patriotismo: “James felt uncomfortable with any crude definition of patriotism – of nationality defined as the public and collective manifestation of apparently stable and homogenous individual identity” (TAYLOR 2002).

³ Em 10 de agosto de 1914, James escreve para Rhoda Broughton: “Black and hideous to me is the tragedy that gathers, and I’m sick beyond cure to have lived on to see it. You and I, the ornaments of our generation, should have been spared the wreck of our belief that through the long years we had seen civilization grow and the worst become impossible” (JAMES; LUBOCK 2006: 403).

de um ideal de formação e cultivo da personalidade que pode ser compreendido pelos conceitos de *Kultur* e *Bildung*, atenuando, assim, a antítese radical entre os universos semântico-culturais da *civilization/civilisation*, inglesa e francesa, e da *Kultur* alemã.

Meu propósito, neste texto, é ensaiar uma análise comparativa dos modos como o escritor estadunidense Henry James e o intelectual alemão Georg Simmel interpretaram o fenômeno cultural que este último classificou como a “tragédia da cultura”, com o fim de melhor compreender as especificidades com que o ideal alemão da *Bildung* se desenvolveu na obra do escritor anglo-americano. Para tanto, utilizarei três ensaios de Simmel: o já mencionado “O conceito e a tragédia da cultura”, parte de *Philosophische Kultur* [*Cultura Filosófica*], coletânea de ensaios organizada pelo próprio autor e publicada em 1911, e sua versão sintética, “Vom Wesen der Kultur” [Do ser da cultura], de 1908 – e “As grandes cidades e a vida do espírito”, de 1903. Nos dois primeiros textos, Simmel desenvolve sua teoria da cultura – e de sua tragédia inerente – em termos formais e, em certa medida, a-históricos. Em *As grandes cidades...*, Simmel apresenta a dimensão histórico-sociológica da crise da cultura, vinculando sua teoria da cultura a uma teoria da modernidade.⁴ Além disso, farei referência à “Introdução” a *Philosophische Kultur* e a dois pequenos ensaios publicados no livro *Soziologie*, também de 1908, intitulados “Exkurs über den Fremden” [“Excurso sobre o estrangeiro”] e “Exkurs über den Adel” [“Excurso sobre a nobreza”]. Finalmente, encerrarei este artigo com uma análise do ensaio de Simmel sobre a cidade de Roma, publicado pela primeira vez em 1898.⁵

No caso de James, analisarei sobretudo os relatos da viagem que faz aos Estados Unidos, em 1904, e que publica, em 1907, sob o título de *The American Scene*, texto em que apresenta de forma mais sistemática suas impressões sobre o caráter trágico da modernidade americana, uma modernidade sem fundamentos históricos e tradicionais, e

⁴ Leopoldo Waizbort identifica tal formalismo como a “tendência” ou “disposição metafísica” na filosofia da cultura simmeliana. Embora estejamos distinguindo entre obras de Simmel em que seu pensamento se apresenta em termos formais e obras em que predomina a dimensão histórico-sociológica, é importante notar, entretanto, como faz Waizbort, que “pensamento abstrato e pensamento concreto articulam-se, em Simmel, em uma constelação que comporta tanto a filosofia da cultura como a análise do presente e a teoria da modernidade. O nome dessa constelação [...] é cultura filosófica” (cf. WAIZBORT 2013: 115-116).

⁵ Utilizei, aqui, as versões para o português de “As grandes cidades e a vida do espírito” (SIMMEL 2005) e “O conceito e a tragédia da cultura” (SIMMEL 2014), feitas, respectivamente, por Leopoldo Waizbort e Antonio Carlos Santos; a tradução para o português da “Introdução” a *Philosophische Kultur* feita por Leopoldo Waizbort (WAIZBORT 2013); as versões em inglês dos ensaios sobre o estrangeiro, a nobreza e o extrato de “Vom Wesen der Kultur”, publicado sob o título “Subjective Culture”, compilados no livro *On Individuality and Social Forms*, organizado por Donald Levine (SIMMEL 1971). Com respeito ao ensaio sobre Roma, utilizei o texto “Rome, une analyse esthétique” (SIMMEL 1989), vertida para o francês por Jean-Louis Vieillard-Baron.

os relatos de suas viagens à Inglaterra, publicados inicialmente entre as décadas de 1870 e 1890, e compilados, em 1905, sob o título de *English Hours*.⁶

A alma e as formas dos textos de James e Simmel

Uma análise comparativa entre Henry James e Georg Simmel pode gerar uma certa estranheza. Não tanto por se tratar de autores cujas vocações são tão diferentes quanto à escrita ficcional e à (nascente) disciplina sociológica moderna. O trabalho de Judith Marcus sobre Thomas Mann e Gyorgy Lukács e o já clássico livro de Harvey Goldmann sobre Mann e Max Weber mostram o quão frutífera uma comparação deste tipo pode se mostrar para a história intelectual. A estranheza está presente, sobretudo, no fato de que, ao contrário do que ocorre com Mann e Lukács, não há nenhum indício de diálogo intelectual ou referência mútua entre James e Simmel. E, ao contrário de Mann e Weber, nossos autores não tematizaram conscientemente, de modo comum, nenhum conceito tão concisa e culturalmente delimitado como o conceito alemão de “vocação” (*Beruf*). No entanto, tanto Simmel quanto James figuraram discursivamente – e, ao fazê-lo, propuseram interpretações sobre – uma experiência comum: a experiência das aceleradas transformações na vida social, cultural e intelectual, que marcaram a virada do século XX no hemisfério ocidental. Essas transformações caracterizavam o que eles compreendiam ser a vida moderna e sua crise inerente, e que parecia, a ambos, comportar uma dimensão trágica.

Essa experiência comum pode ser relacionada à progressiva substituição de um *ethos* aristocrático por um *ethos* democrático; à consolidação de relações sociais e de trabalho típicas das economias capitalistas; a modos de vida tipicamente urbanos, especialmente aqueles que se desenvolveram, ao longo do século XIX, nas grandes cidades modernas; a uma experiência temporal cada vez menos orientada pela autoridade da tradição; e, finalmente, mas não menos importante, à crise de um certo ideal de formação do indivíduo, que, pelo menos desde o século XVIII, os intelectuais alemães identificavam com o conceito de *Bildung*. Embora não haja uma tradução precisa do termo *Bildung* para a língua inglesa, Henry James figurou literariamente o esfacelamento deste mesmo ideal de cultivo integral da subjetividade.

⁶ Utilizarei as versões originais em inglês desses dois textos, já que não foram traduzidos para o português. As traduções dos trechos citados são de minha responsabilidade.

A comparação entre James e Simmel não se sustenta, entretanto, apenas no fato de que suas obras tematizavam questões e objetos comuns. Conquanto operassem em gêneros discursivos distintos – Simmel figura ao lado de Max Weber e Ferdinand Tönnies como um dos fundadores da sociologia alemã moderna, propondo uma peculiar teoria da modernidade, enquanto James jamais sistematizou seu pensamento com vistas a construir qualquer teoria filosófica ou sociológica –, creio poder afirmar que há entre os ensaios simmelianos e os romances, contos, autobiografias e relatos de viagem jamesianos uma afinidade de estilo.

Maurice Blanchot diz, a respeito da ficção de James, que a “felicidade da criação” coincide, para ele, “com a pura *indeterminação* da obra que a põe à prova, mas sem reduzi-la, sem privá-la de todos os possíveis que ela contém” (BLANCHOT 2005: 195)⁷. Essa indeterminação se manifesta, antes de tudo, na economia dos enredos de James. Neles, a peripécia é tanto mais eficaz quanto menos conduz a uma conclusão clara, determinada (e esperada) da trama.⁸ Mas a indeterminação está presente sobretudo no uso peculiar da linguagem empregada por James e se manifesta, por exemplo, na grande autonomia atribuída às metáforas, que assumem uma existência quase independente de seus referentes literais; nas recorrentes proposições afirmativas construídas pelo uso de uma dupla negativa; na relativização da experiência sucessiva do tempo pelo uso de *flashbacks* projetados no futuro; e, acima de tudo, nos finais inconclusos de suas tramas, que parecem indicar uma recusa de fornecer um sentido totalizante para narrativa – aquilo que Frank Kermode chamou de “o sentido de um fim” (cf. KERMODE 2000). O efeito retórico de tais dispositivos é a sensação de ambivalência e indeterminação que pode ser atribuída não tanto aos eventos que compõem a narrativa, senão às percepções e experiências que os personagens e os leitores constroem sobre esses eventos.

Algo muito semelhante pode ser dito a respeito dos textos de Simmel. Lewis Coser conta que “os contemporâneos de Simmel [...] enfatizavam o brilhantismo ofuscante de seus escritos e a delicada elegância, mas eles também notaram a falta de exposição sistemática e a quase intencional desordem do seu método” (COSER 1958: 635). Sua natureza eminentemente ensaística, fragmentária, possibilitou que, mesmo operando em

⁷ William James, em carta ao irmão mais novo a respeito do volume recém-saído dos relatos de sua viagem de 1904 aos Estados Unidos, censura-o pelo obscurantismo de seu estilo barroco: “In this crowded and hurried reading age, pages that require such close attention remain unread and neglected. You can’t skip a word if you are to get the effect, and 19 out of 20 worthy readers grow intolerant. The method seems perverse: ‘Say it *out*, for God’s sake,’ they cry, ‘and have done with it.’” (GARD 1968: 430).

⁸ Sobre essa peculiaridade do realismo jamesiano, ver Armstrong (1987).

um gênero argumentativo, Simmel atingisse um efeito de indeterminação semelhante àquele expresso nas narrativas de James. A forma dialética e aberta do ensaio faz com que o argumento central se estilhasse em uma série de proposições que parecem muitas vezes contraditórias entre si, sem nunca alcançar uma síntese totalizante, um fim que dê sentido ao todo. Além disso, o próprio objeto de investigação de Simmel apresenta-se fragmentado. Simmel foi um escritor prolífico, que se dedicou aos mais diversos temas – desde os sociologicamente mais convencionais como a guerra, o poder, o dinheiro, o indivíduo, o trabalho, o conflito, a cultura, a religião, até os mais inusitados, como a coqueteria, a moldura, as ruínas, a aventura, a paisagem, os Alpes e, até mesmo, a asa do jarro!

Fragmentada é, também, sua inserção profissional. Talvez por ter permanecido em uma posição parcialmente marginal em relação à carreira acadêmica institucionalizada (cf. LEVINE: 1971), a atuação intelectual de Simmel está relacionada não tanto a uma ideia de vocação científica marcada por um alto grau de especialização, tal como descrita por Weber em *Ciência como vocação*, quanto pela conjugação, nas palavras de Leopoldo Waizbort, de “diversas ‘perspectivas’ – a sociologia, a filosofia, a economia, a psicologia, a história, a estética e outras mais” (WAIZBORT 2013: 11). Portanto, a classificação mais corrente de Simmel como sociólogo pode se mostrar um tanto insatisfatória, sobretudo se levarmos em consideração não apenas que, naquele momento, a sociologia era uma disciplina ainda em formação, na Alemanha, mas também que nosso autor estava longe de respeitar os protocolos da escrita acadêmica. Essa indefinição disciplinar é sustentada por uma marcada autonomia intelectual que imprime enorme plasticidade a seus textos.

Indeterminação, perspectivismo, plasticidade. Essas três características que marcam o estilo da escrita de James e Simmel revelam a resistência de ambos a um tipo de realismo literário e científico que funda o princípio de realidade no objeto e não no sujeito do conhecimento. No prefácio a *The American Scene*, James afirma que seus relatos da paisagem e da sociedade norte-americanas se sustentariam exclusivamente no conjunto das suas impressões e que ele se manteria insensível a relatórios, estatísticas e informações de qualquer tipo (cf. JAMES 1993a: 353). Os dados da realidade em que James baseia suas interpretações são, portanto, dados subjetivos.

É nessa mesma direção que, em um texto sobre o estrangeiro⁹, publicado um ano depois de *The American Scene*, Simmel afirma que a “objetividade de uma observação teórica [...] claramente não significa que a mente é uma tábula rasa passiva, na qual as coisas inscrevem suas qualidades”. Ao contrário, indica “a plena atividade de uma mente que trabalha de acordo com suas próprias leis” (SIMMEL 1971a: 145-146). Simmel vai ainda mais longe, como relata David Frisby, ao “declarar, em sua *Sociologia*, que ainda que a obra tenha um número considerável de exemplos empíricos e históricos que ilustram suas proposições, poderia igualmente ter usado casos fictícios”. Para Frisby, “Simmel é o primeiro sociólogo que aplica a filosofia do ‘como se’ no campo da sociologia” (FRISBY 2014: 804). Esse comentário é particularmente interessante, na medida em que é sensível à consciência que Simmel tem – e o mesmo poderia ser dito de James – da dimensão ficcionalizante das interpretações da realidade – não apenas as literárias como também as históricas e as sociológicas.

“Ficcional”, nesse contexto, não é sinônimo de “fictício” e, portanto, não se opõe a factual ou empírico, senão indica o caráter de construto da realidade figurada em textos sociológicos, filosóficos e literários. O que se quer aqui argumentar é que, tanto James quanto Simmel abordam os limites do princípio da objetividade nas representações da realidade (sejam elas sociológicas ou literárias), enfatizando o caráter ativo e criativo do intérprete em sua análise ou figuração do real. No caso de Henry James, essa ênfase se encontra claramente presente em seus ensaios de teoria e crítica literária, assim como em *The American Scene*, o que fez com que muitos de seus comentadores atribuíssem a ele o rótulo de “impressionista”. Paul Armstrong argumenta, nesse sentido, que James, assim como escritores seus contemporâneos como Joseph Conrad e Ford Madox Ford, “torna explícita a dinâmica implícita da criação de um mundo ficcional”, qual seja, a de que “toda ficção realista representa projetando um mundo que oferece um modelo particular de compreensão [da realidade]” (ARMSTRONG 1987: 16). No caso de Simmel, é claro que não se trata de uma ficcionalização da realidade em sentido estrito. Contudo, a compreensão que o autor alemão apresenta do papel e da natureza da teoria e a escolha do ensaio como a forma literária de sua apresentação parecem-me indicar uma ênfase na função modeladora das interpretações da realidade, ou, em outras palavras, a ênfase recai

⁹ “Der Fremde” (ou “Exkurs über den Fremden”) foi publicado pela primeira vez, em 1908, no livro *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, como excuroso ao capítulo “Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft” [“O espaço e as ordens espaciais da sociedade”]. Utilizei, aqui, a versão em inglês intitulada “The Stranger” (SIMMEL 1971a), tradução de Donald N. Levine.

no processo interpretativo mais do que no conteúdo da interpretação, operando-se deslocamento epistemológico do princípio de realidade do objeto para o sujeito do conhecimento. Parece-me que tal deslocamento é efetuado quando, na “Introdução” à *Cultura Filosófica*, Simmel afirma, a respeito dos ensaios publicados no livro, é “que seu essencial não é, ou não é apenas, o conteúdo, que é a cada vez conhecido, **construído**, pensado, mas sim uma determinada atitude espiritual em relação ao mundo e à vida, uma forma e modo funcionais de apanhar as coisas e proceder com elas” (SIMMEL *apud* Waizbort 2013: 16)¹⁰. Esse deslocamento, presente no próprio estilo dos nossos autores, pode ser estreitamente associado à definição simmeliana de cultura e ao diagnóstico de sua crise. Portanto, vamos a ela sem mais tardar.

O paradoxo e a tragédia da cultura

Em “As Grandes Cidades e a Vida do Espírito”, Simmel afirma que “os conteúdos e formas de vida os mais amplos e universais estão intimamente ligados com os mais individuais” (SIMMEL 2005: 585). Eu creio que esta afirmação está no centro da teoria da cultura simmeliana. *Kultur*, para Simmel, é, ao mesmo tempo, o resultado da *Bildung* e é um conceito intercambiável com o de *Bildung*.¹¹ Ambos indicam o processo de formação e o resultado do processo, pois o resultado nunca é um ponto estável no tempo e no espaço: a cultura é marcada pelo seu caráter de movimento, de desenvolvimento constante.

Em “O conceito e a tragédia da cultura”, Simmel oferece duas definições complementares de cultura que nos ajudam a compreender melhor essa interseção semântica. A primeira delas afirma que a cultura é o “caminho da alma em direção a si mesma” (SIMMEL 2014: 145). A cultura é, portanto, um processo teleológico, cujo fim já existe, potencialmente, desde o princípio. A segunda definição versa que a “cultura é o caminho da unidade fechada, através da multiplicidade desdobrada, para a unidade aberta” (*ibidem*: 146). Ou seja, o processo de desenvolvimento do sujeito individual, a

¹⁰ Grifo meu.

¹¹ Como nota Fritz Ringer, a proximidade semântica entre os conceitos de *Bildung* e *Kultur* é particularmente intensa na terminologia da idealista do final do século XVIII: “The German word *Kultur* was adapted from Cicero *cultura animi* by Samuel Pufendorf and by Gottfried von Herder. Until late in the eighteenth century, it remained very closely related to the concept of *Bildung*. It had the meaning of ‘personal culture’; it referred to the cultivation of the mind and the spirit. Then gradually, it was used in German learned circles in its more general sense to epitomize all of man civilized achievements in society.” (RINGER 1990: 87)

que chamamos cultura, parte da essência do indivíduo – Simmel vai dizer, de sua “Ideia” (SIMMEL 1971b: 230) –, ainda em forma potencial (unidade fechada), em direção à realização plena dessa essência (unidade aberta), por meio do desenvolvimento combinado de todos os aspectos particulares do indivíduo (multiplicidade desdobrada). A cultura é, portanto, um processo totalizante.¹² Para Simmel, o aperfeiçoamento de conhecimentos ou habilidades particulares e específicas não resulta em cultura, embora possa fazer parte desse processo, quando esses conhecimentos ou habilidades convergem todos juntos para o cultivo integral do sujeito.

Trata-se, portanto, do cultivo *do sujeito*. Daí que, segundo Simmel, o “homem apenas é um objeto apropriado para a cultura” (SIMMEL 1971b: 229) – e aqui, cultura e cultivo, *Kultur* e *Bildung* se sobrepõem. Pois apenas o ser humano possui em si mesmo, desde o momento que passa a existir, o impulso e o desafio de seu próprio aperfeiçoamento. Assim, uma delimitação mais estrita do conceito de cultura aparece da seguinte forma:

Cultura é um aperfeiçoamento do ser humano, mas nem todo aperfeiçoamento do ser humano é cultura. [...] Pois a cultura existe apenas se o ser humano incorpora em seu desenvolvimento *alguma coisa que seja externa a ele*. Cultivo é certamente um estado de alma, mas que é alcançado apenas através do uso de *objetos* criados propositalmente para esse fim. (*Ibidem*: 230)

Um aperfeiçoamento puramente interior do indivíduo, ainda que o desenvolva para além do seu estado natural (como, por exemplo, ascese extramundana de um monge), não pode ser classificado como cultura. “A cultura nasce – e isso é simplesmente essencial para sua compreensão –”, diz Simmel, “quando dois elementos se reúnem e nenhum deles a contém em si: a alma subjetiva e a criação espiritual objetiva” (SIMMEL 2014: 147).

A dinâmica da cultura segue a relação entre sujeito e objeto e é, para Simmel, a marca distintiva da humanidade do ser humano. No parágrafo de abertura ao ensaio sobre a tragédia da cultura, o autor afirma:

Que o ser humano não se adapte sem problemas ao dado natural do mundo, como o animal, e sim dele se separe, com ele se defronte, exigindo, lutando, violentando e sendo violentado – com esse primeiro grande dualismo se origina o infinito processo entre o sujeito e o objeto. No interior do próprio espírito, ele encontra sua segunda instância. O espírito engendra inúmeras configurações que passam a existir em uma autonomia peculiar, independentemente da alma que as produziu, como de qualquer outra que as acolhe ou rejeita. Assim o sujeito se vê, diante da arte como do direito, da religião como da técnica, da ciência como dos costumes – não apenas ora atraído, ora repellido por seu conteúdo, ora a ele misturado como a um pedaço do eu, ora estranho e intangível diante

¹² Se fizermos a genealogia dessa concepção cultura, chegaremos ao conceito de “mônada” de Leibniz. A mônada, para Leibniz, é a unidade mínima do ser (como o átomo está para a matéria, a “mônada” está para o espírito). Segundo Leibniz, a mônada é a essência de um ser individual, é a essência de sua substância, mas, ao mesmo tempo, carrega em si, potencialmente, todas as etapas de seu desenvolvimento e de sua realização plena. Na mônada, substância e movimento estão interrelacionados. (cf. CASSIRER 1997)

dele; e sim na forma da solidez, da cristalização, da existência permanente, com a qual o espírito, tornado então objeto, se confronta com o fluxo da vida, com a auto-responsabilidade interna, com a tensão cambiante; como espírito intimamente ligado ao espírito, mas, justamente por isso, vivendo inúmeras tragédias nessa contradição profunda: entre a vida subjetiva, que é incansável mas temporalmente finita, e seus conteúdos que, uma vez criados, são imutáveis, mas intemporais.

Em meio a esse dualismo vive a ideia de cultura. (SIMMEL 2014: 145)

Aquilo que caracteriza o humano, que diferencia o homem das outras espécies animais, é o fato de que ele se separa da natureza e passa agir sobre ela, estabelecendo com o mundo uma relação do tipo sujeito-objeto. O espírito [*Geist*] subjetiva-se justamente por meio da *Bildung*, do cultivo da personalidade individual. Por outro lado, a atuação do sujeito sobre a natureza engendra diversas formas de “objetificação” do espírito, tais como arte, ciência, religião, direito, moral etc. A cultura se produz na relação entre o sujeito, que é mutável, aperfeiçoável, mas histórico e finito, e o objeto, que é imutável, estático, mas intemporal.¹³

A cultura é, portanto, resultado da relação entre o cultivo do sujeito individual e os elementos do mundo objetivo que são fruto das realizações do sujeito. É por meio dessa ideia que Simmel introduz duas categorias relativas ao conceito de cultura: “cultura subjetiva” e “cultura objetiva”. Para Simmel, a cultura como processo de cultivo do indivíduo é por ele referido como “cultura subjetiva” e se encontra em relação com os produtos e as realizações do indivíduo cultivado, a “cultura objetiva”. A relação dialética entre as duas constitui uma espécie de círculo: os elementos do mundo objetivo que formam a cultura objetiva são realizações do sujeito cultivado; mas, para que o sujeito seja cultivado, ele precisa realizar plenamente e de forma total a sua essência, e, para tanto, precisa incorporar os elementos do mundo objetivo que são fruto de suas próprias realizações de sujeito cultivado.

“Pois bem”, diz Simmel, “há no interior da estrutura dessa cultura uma fenda que certamente já está presente em seu fundamento e que faz da síntese sujeito-objeto, o significado metafísico de seu conceito, um paradoxo e mesmo uma tragédia” (*ibidem*: 155). Essa fenda, gerada pelo paradoxo inerente à dinâmica da cultura, é a condição de possibilidade de sua dimensão trágica. Como vimos, aquilo que Simmel chama de

¹³ Aproximo-me, aqui, do ponto de vista de Leopoldo Waizbort a respeito da concepção simmeliana de “cultura filosófica”. Segundo Waizbort, “Simmel concebe a relação do homem com a natureza, enquanto uma relação de sujeito e objeto, como uma relação conflituosa, e esta relação está posta inclusive no interior do próprio espírito. O espírito produz as mais diversas formações. Nestas, o espírito converte-se em objeto. A relação entre sujeito e objeto, entre o espírito e aquilo que dele se origina e autonomiza, é marcada por uma infinidade de tensões...” (WAZBORT 2013: 116).

“cultura objetiva” – arte, ciência, técnica, religião etc. – são as realizações do sujeito cultivado e, enquanto realizações, são objetivadas, tornam-se objetos no mundo, autônomos em relação ao sujeito. Mas, como vimos também, o processo de cultivo do sujeito, ou seja, a “cultura subjetiva” depende da incorporação pelo sujeito da “cultura objetiva”. O espírito é sempre humano e, portanto, subjetivo. No entanto, esse mesmo espírito objetiva-se em formas que se autonomizam em relação ao sujeito, mas que são imprescindíveis para o seu cultivo. É essa natureza autônoma da cultura objetiva que está na base da tragédia da cultura.

Simmel argumenta, ainda, que, muitas vezes, obras de menor valor objetivo estão mais aptas a promover o cultivo da subjetividade do que obras de um valor estético mais elevado. Em outras palavras, os valores (estético, científico, técnico, moral etc.) de uma obra humana, no momento mesmo em que ela se torna uma obra, ou seja, objetifica-se,

não coincidem de modo algum com seu valor cultural, deixando mesmo totalmente em suspenso seu significado cultural. A obra de arte deve ser perfeita segundo as normas da arte que só perguntam por si mesmas e que dão ou recusam valor a ela mesmo se não houvesse no mundo nada mais do que essa obra; o resultado da pesquisa como tal deve ser verdadeiro e nada mais, a religião concentra, com a salvação que traz à alma, seu sentido nela mesma, o produto econômico deseja ser perfeito enquanto produto econômico e não reconhece nenhuma outra medida de valor do que a econômica. (*Ibidem*: 153)

É justamente dessa lógica autônoma da cultura objetiva que emerge sua “discrepância” (*ibidem*: 154; 2005: 588) em relação à cultura dos sujeitos; discrepância que se converte em tragédia, em períodos históricos de multiplicação acelerada da cultura objetiva, caracterizados pela divisão social do trabalho, pela especialização técnica e científica, e por relações econômicas e sociais marcadas pela mediação do dinheiro. Isso ocorre na medida em que as inovações tecnológicas, científicas e do que chamamos cultura material são tantas e tão velozes que o sujeito não é capaz de incorporá-las de forma integral à sua subjetividade, transformando-as em parte do seu processo de cultivo. Duas consequências, relacionadas entre si, advêm dessa crise da cultura. A primeira consiste no fato de que o cultivo do sujeito deixa de ser o *telos* da ação humana, que passa a ser ocupado pela “cultura objetiva”. Por conseguinte, os indivíduos se tornam cada vez menos cultivados e se relacionam com o mundo objetivo para se instruir e não se formar. A tragédia da cultura implica, portanto, um afastamento semântico dos conceitos de *Kultur* e *Bildung*.

Na teoria da cultura simmeliana e, em particular, nos textos que eu vim analisando, até o momento, a tragédia da cultura é apresentada tanto em termos formais, como

consequência da própria dinâmica da cultura, quanto em termos sócio-históricos, em sua relação com fenômenos típicos das sociedades ocidentais modernas, tais como a divisão social do trabalho. A ênfase, contudo, recai no aspecto formal (e metafísico) da dinâmica trágica da cultura. Em contrapartida, nos textos em que Simmel apresenta sua teoria da modernidade, como “As grandes cidades e a vida do espírito”, a ênfase é dada à historicidade da dimensão trágica da cultura. Já no fim desse texto, o autor aborda de forma explícita o tema da discrepância entre cultura subjetiva e cultura objetiva:

Se considerarmos, por exemplo a cultura monstruosa que se encarnou nos últimos 100 anos em coisas e conhecimentos, em instituições e bem-estar, e a compararmos com o progresso da cultura dos indivíduos no mesmo tempo – pelo menos nos extratos mais elevados –, vemos uma diferença de riqueza terrível entre as duas, e mesmo, em muitos pontos, um retrocesso da cultura dos indivíduos com relação à espiritualidade, delicadeza e idealismo. Essa discrepância é, essencialmente, o sucesso da divisão do trabalho; pois esta exige do singular uma realização cada vez mais unilateral, cuja potencialização frequentemente deixa atrofiar sua personalidade como um todo. (SIMMEL 2005: 588)

O que Simmel está dizendo aqui? Que, na modernidade, o mundo objetivo se transforma tão rapidamente e sofre um tal processo de reificação que o indivíduo se torna incapaz de incorporar os objetos desse mundo à sua subjetividade. O mundo objetivo se esfacela, se transforma em detritos, em uma série de estímulos que se alternam e se apresentam ao sujeito como choques que são amortecidos pelo entendimento.¹⁴ O *locus* por excelência desse fenômeno é a grande cidade moderna. Para proteger a vida anímica e os afetos individuais dos choques resultantes da enorme variedade de estímulos, que caracteriza a vida nas grandes cidades modernas, e para infundir estabilidade à vida cotidiana, produz-se uma sociabilidade cada vez mais marcada pelo intelectualismo – pela hipertrofia do entendimento em detrimento da vida afetiva – e por um *ethos* monetário, marcado pelo cálculo, quantificação e impessoalidade das relações entre os indivíduos e da relação deles com o tempo.

Na medida em que a cidade grande cria precisamente estas condições psicológicas — a cada saída à rua, com a velocidade e as variedades da vida econômica, profissional e social —, ela propicia, já nos fundamentos sensíveis da vida anímica, no quantum da consciência que ela nos exige em virtude de nossa organização enquanto seres que operam distinções, uma oposição profunda com relação à cidade pequena e à vida no campo, com ritmo mais lento e mais habitual, que corre mais uniformemente de sua imagem sensível-espiritual de vida. (SIMMEL 2005: 578)

¹⁴ Aqui, o argumento de Simmel se aproxima do de Benjamin, em *Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo* (1989), e do último capítulo da *Ética protestante e o espírito do capitalismo* de Weber (2004). Para Weber, o mal moderno, o mundo como uma “jaula de ferro”, é um mundo congelado por uma disciplina rígida, mas medíocre, um cotidiano regrado que segue o ritmo das máquinas. Simmel e Benjamin apresentam a outra face da mesma moeda: um mundo composto pelos estímulos os mais variados, que são absorvidos pela subjetividade dos indivíduos como choques.

Daí o fato de as cidades grandes constituírem um ambiente favorável ao florescimento da personalidade *blasé*, marcada justamente pela indiferença ao novo, aos estímulos variados. O argumento de Simmel não pode, entretanto, ser reduzido a um esquema que contraponha simplesmente o fenômeno da hipertrofia da cultura objetiva e da correspondente atrofia da personalidade, típico das grandes cidades, a um contexto, alocado no passado, nas pequenas cidades e no campo, em que a expansão da vida afetiva torne possível o desenvolvimento da personalidade a que chamamos de *Bildung*. Se as grandes cidades modernas são o ambiente por excelência de expansão da cultura objetiva em detrimento da cultura subjetiva, esse movimento não ocorre, por assim dizer, sem luta e sem resistência. Já na abertura do texto, Simmel vai dizer que:

Os problemas mais profundos da vida moderna brotam da pretensão do indivíduo de preservar a autonomia e a peculiaridade de sua existência frente às superioridades da sociedade, da herança histórica, da cultura exterior e da técnica da vida — a última reconfiguração da luta com a natureza que o homem primitivo levou a cabo em favor de sua existência corporal. (*Ibidem*: 577)

Simmel prossegue apresentando aquilo que será o argumento central do texto e que retoma nos parágrafos finais: as grandes cidades modernas são o palco de uma luta entre dois tipos de individualismo: o primeiro, relacionado a ideias de cunho iluminista de liberdade, igualdade e universalismo, é vinculado pelo autor à cultura filosófica e aos movimentos revolucionários do século XVIII; o segundo, associado a um movimento de singularização individual, ou seja, um movimento que insiste na particularidade dos indivíduos, mas também na complementaridade entre eles. Simmel relaciona esse movimento aos mecanismos econômicos, sociais e culturais do século XIX, especialmente à divisão social do trabalho.

Os dois tipos de individualismo estão relacionados a um só tempo de forma tensa e complementar. O primeiro refere-se a um movimento de liberação dos indivíduos das amarras, preconceitos e privilégios de tipo comunitário, que encontra seu exemplo mais típico nas corporações medievais, mas que ainda prevalece, na contemporaneidade, nas cidades pequenas e no campo. Aqui, pode ser interessante tomarmos a tensão e mesmo a oposição entre as categorias clássicas de Ferdinand Tönnies: comunidade (*Gemeinschaft*) e sociedade (*Gesellschaft*). A comunidade está ligada a um tipo orgânico de associação — como a família, associações religiosas, a vida comunitária de pequenas cidades ou do campo — e um tipo de vontade que Tönnies nomeia com *Wesenwille* (vontade natural ou essencial). A sociedade está ligada a associações de tipo impessoal — como aquela que se estabelece entre homens de negócios — e a um tipo de vontade, *Kürwille*, que remete às

ideias de racionalidade e escolha. “Na *Gemeinschaft*”, diz Tönnies, “[os indivíduos] permanecem essencialmente unidos a despeito de todos os fatores que os separam, enquanto na *Gesellschaft* eles estão essencialmente separados a despeito de todos os fatores que os unem” (TÖNNIES 1963: 65). Em termos mais simmelianos, o *ethos* comunitário pode ser associado a um tipo de indivíduo cuja identidade é definida pelo seu pertencimento a um determinado grupo, enquanto o *ethos* societário liga-se a um tipo de indivíduo cuja identidade está centrada em sua “humanidade”. Esse movimento insiste no caráter universal da humanidade do homem: o ser humano, livre dos preconceitos comunitários, é ao mesmo tempo único, igual apenas a si próprio – no sentido de que sua identidade não se define por aquela dos grupos aos quais pertence – e igual a todos os seres humanos.

O segundo tipo de individualismo, associado ao movimento de singularização do indivíduo, refere-se à divisão social do trabalho. Trata-se, aqui, entretanto, de um tipo de singularização do indivíduo que não implica o cultivo de sua personalidade. Esse tipo de singularização se apresenta também naquilo que Weber (1970) se refere como a vocação científica moderna, fundada em um alto grau de especialização profissional, que prevalece, na modernidade, em detrimento de uma ideia de formação ligada à tradição da *Bildung*. Simmel apresenta, portanto, um tipo de singularização aliada ao caráter impessoal das relações entre os indivíduos, marcadas pelo cálculo, pela quantificação, pelo intelectualismo. Ou seja, as relações entre esses indivíduos singulares e complementares passam pelo cérebro, pelo entendimento, não pela alma e pelo coração. Simmel vai dizer, citando provavelmente Maitland: “Londres nunca foi considerada o coração da Inglaterra, mas frequentemente seu entendimento e sempre sua bolsa!” (SIMMEL 2005: 579).

O tipo de individualismo que caracteriza as grandes cidades modernas é marcado por uma grande liberdade individual – liberdade em relação às pressões exteriores e interiores da cidade pequena e das relações comunitárias de modo geral –, por um alto grau de especialização funcional – que torna os indivíduos singulares complementares – e, ao mesmo tempo, por uma pressão homogeneizadora e equalizadora – que faz com que a singularização seja de ordem funcional, não implicando a formação de uma personalidade singular. Mas, justamente por isso, a grande cidade moderna é o ambiente em que se desenvolve com maior intensidade aquilo que Simmel vai chamar de *nostalgia*

do cultivo da personalidade. Tal nostalgia, argumenta Simmel, costuma levar à manifestação de todo tipo de “esquisitice”.

Onde o aumento quantitativo de significação e energia se aproxima de seus limites, o homem agarra-se à particularização qualitativa, a fim de, por meio do excitação da sensibilidade de distinção, ganhar de algum modo para si a consciência do círculo social: o que conduz finalmente às mais tendenciosas esquisitices, às extravagâncias específicas da cidade grande, como o exclusivismo, os caprichos, o preciosismo, cujo sentido não está absolutamente no conteúdo de tais comportamentos, mas sim em sua forma de ser diferente, de se destacar e, com isso de se tornar notado – para muitas naturezas definitivamente o único meio de resguardar para si, mediante o desvio pela consciência dos outros, alguma autoestima e preencher algum lugar na consciência. (*Ibidem*: 587)

Mais adiante, Simmel reitera este ponto, afirmando que “para salvar o que há de mais pessoal é preciso convocar o que há de extremo em peculiaridade e particularização, e é preciso exagerá-las para que se possa tornar audível, inclusive para si mesmo” (*ibidem*: 588). Quando apreendida em sua dimensão histórico-social, a tragédia da cultura tem como consequência não apenas a hipertrofia do mundo objetivo e a relativa atrofia da subjetividade, que correspondem ao divórcio semântico-conceitual entre *Kultur* e *Bildung*, como também abre espaço à produção de espécies farsescas do cultivo da personalidade singular. Farsescas, pois não poderiam ser chamadas de cultivo no sentido metafísico do termo; são movimentos de singularização que não implicam *Bildung*.

Em 1904, ao retornar a Nova Iorque, cidade em que nasceu e passou boa parte de sua infância, Henry James experimenta intensamente as consequências da moderna tragédia da cultura. É dos relatos dessa experiência que tratarei a seguir.

De Simmel a James

A Nova Iorque da virada do século XX descrita por James, em *The American Scene*, parece potencializar a dimensão trágica da dinâmica da cultura na modernidade, tal como interpretada por Simmel. Isso se deve à relação metonímica que James estabelece entre cultura moderna e cultura norte-americana e que se assenta no fenômeno que nosso autor se refere como a “ubiquidade” da democracia nos Estados Unidos. A “forma monstruosa da Democracia” (JAMES 1993a: 401), que se apresenta ao visitante deste país, logo no “píer do desembarque” (*ibidem*: 400), e cuja sombra recobre cada milímetro de seu raio de visão, é um fenômeno norte-americano por excelência. No entanto, James observa que as relações fundadas em um *ethos* democrático tendem a se universalizar, e esta universalização está em curso ao longo de todo o século XIX. Nesse sentido, ele é

extremamente tocquevilleano.¹⁵ O avanço da democracia e sua universalização podem ser explicados pelo fenômeno que caracteriza a própria essência do *ethos* democrático: a “vontade de crescer”. “A vontade de crescer estava, por toda parte, escrita, e de crescer não importa às custas de que ou de quem” (JAMES 1993a: 400).

A vontade de crescer é, por um lado, um velho *topos* democrático da tradição literária norte-americana, recorrente em autores como Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau e Walt Whitman. O *topos* indica a supremacia do presente sobre o passado e o impulso de destruição do passado pelo presente em nome do futuro; indica, também, a valorização de um certo tipo de individualismo. No famoso ensaio intitulado *Self-Reliance*, Emerson exalta o indivíduo que confia plenamente em suas próprias ideias, em sua sabedoria quase instintiva e pessoal, desobrigada em relação à toda e qualquer autoridade tradicional, livre de amarras sociais e históricas (cf. EMERSON 1983a). A vontade de crescer é a manifestação exterior do voluntarismo egótico do clássico “Adão americano”, o ser mítico que vive na estática temporalidade edênica, que não tem passado nem futuro, e que se constitui, na primeira metade do século XIX, como mito fundador da identidade nacional americana (cf. LEWIS 1975).

Ao final desse mesmo século, contudo, a vontade de crescer deixa de ser um aspecto apenas referido à subjetividade dos indivíduos, para se tornar um aspecto de um mecanismo social impessoal; ela é transferida das pessoas para as coisas, da forma da personalidade para a cultura objetiva. A vontade de crescer, que forma com o “perpétuo repúdio do passado” (JAMES 1993a: 400) as duas faces da moeda democrática, está na essência do que James identifica como o *pathos* de suas impressões sobre seu torrão natal. O que ele encontra, ao retornar a Nova Iorque, é uma cidade em que o presente, docilmente, “consente tornar-se passado com toda boa sinceridade com que ele tentou se afirmar, nos seus dias, como presente” (*ibidem*). E assim se segue que o novo presente muito em breve se tornará vítima do que James chama de “o faminto, triunfante atual” (*ibidem*). A vontade de crescer deixou de significar a conquista do mundo pelo inocente e vigoroso Adão americano, como forma de impor a este mundo sua singularidade individual, para se converter no voluntarismo impessoal do “perpétuo e apaixonado propósito pecuniário” (*ibidem*: 447).

¹⁵ Logo na introdução de *A Democracia na América*, Tocqueville afirma de um modo um tanto ou quanto categórico: “Vi a igualdade das condições que, sem ter alcançado, como nos Estados Unidos, seus limites extremos, se aproximava cada dia mais; e essa mesma democracia, que reinava sobre as sociedades americanas, pareceu-me na Europa avançar mais rapidamente para o poder” (TOCQUEVILLE 1998: 7).

Na moderna Nova Iorque, o nexa entre o sentimento nacional e o sentimento histórico se rompeu, visto que o propósito pecuniário, que roubou à vontade de crescer seu “espírito”, aniquila toda a possibilidade de história. A esse respeito, James afirma que Nova Iorque é “coroadada não apenas com nenhuma história, mas também com nenhuma crível possibilidade de tempo para história, e não é consagrada por nenhum uso salvo o comercial” (*ibidem*: 420), o que define a cidade a um só tempo como “cara” e “provisória”¹⁶. Sem história não há, para James, possibilidade de cultivo da subjetividade e de singularização individual. E é a partir da combinação entre o vínculo a uma tradição histórica e suas qualidades individuais intrínsecas que o indivíduo se singulariza. Na cidade de Nova Iorque, a história é impossível, porque as mudanças ocorrem de maneira tão acelerada e todas as formas são de tal modo efêmeras que nunca há tempo suficiente para a história.

Nesta metrópole sem história, os dois tipos de individualismo descritos por Simmel – aquele que liberta o indivíduo dos vínculos comunitários tradicionais e aquele que o singulariza segundo a lógica da divisão social do trabalho – são representados de forma paradigmática pelo novo habitante da cidade moderna americana: o imigrante. A assimilação do imigrante à cultura americana implica, antes de tudo, uma ruptura com a cultura de origem, na qual ele enraizava sua singularidade através da combinação dos sentimentos histórico e nacional. O problema é que, ao se tornar americano, diz James, o imigrante não está trocando um sentimento histórico-nacional por outro, mas tem solapado seu vínculo com qualquer sentimento dessa natureza, seu vínculo com a própria cultura objetiva.

O processo de assimilação do imigrante à cultura e à sociedade norte-americanas, no começo do século XX, tal como James o descreve, envolve uma série de etapas e situações paradoxais, mas pode ser esquematicamente resumido em três grandes fases: o isolamento, a perda das marcas culturais adventícias e a homogeneização ou completa assimilação. A cultura homogênea, resultante do processo de assimilação, não é nem um amálgama das culturas de origem, nem, propriamente, a cultura norte-americana tradicional. O imigrante, assim assimilado, assemelha-se a uma peça de tecido, que, tendo sido submersa em uma infusão de água quente, descoloriu-se. A água, contudo, permanece pura, translúcida, enquanto tecido se torna “uma imagem razoavelmente neutra e sem cor” (*ibidem*: 462).

¹⁶ A expressão utilizada por James é “expensively provisional” (JAMES 1993a: 420).

Essa imagem – melhor, talvez, seria dizer espectro – em que se transforma a figura do imigrante assimilado é a alegoria do indivíduo moderno. No imigrante, a ruptura com os *loci* de pertencimento tradicionais aparece de forma mais evidente e é certamente mais radical em função da imposição da assimilação. O isolamento inicial do estrangeiro, que tão profundamente perturba o autor de *The American Scene*, vai, aos poucos, revelando-se ser, simultânea e paradoxalmente, o produto do processo assimilador e a resistência a este processo. De um imigrante armênio com quem James tenta, sem sucesso, comunicar-se e de quem não consegue mais do que a declaração “Sou armênio”, ele afirma: “Eu poderia ter feito melhor, na ocasião, se, mesmo em bases armênias, ele tivesse parecido esperar fraternidade” (*ibidem*: 455). No entanto, a máquina assimiladora que incute nos imigrantes o sentido de “fraternidade americana” produz seres apáticos, seres que perderam, com seus antigos costumes (*manners*), não só o colorido, mas sua própria singularidade e que se transformaram, conseqüentemente, em seres não particulares. James os descreve pelo adjetivo *plain* (*ibidem*: 460): são seres lisos, achatados, sem particularidades. O imigrante assimilado é o habitante das grandes cidades em sua manifestação mais radical, quase tipológica. Nos relatos, James opera uma sutil transição entre a descrição de suas observações do objeto que se lhe apresenta empiricamente para a construção da imagem de um tipo ideal e descreve menos o imigrante empírico do que o protótipo do ser assimilado pelo modo de vida das grandes cidades modernas.

Em sua caracterização da metrópole norte-americana e do tipo de individualismo que lhe corresponde, James chama a atenção do leitor para um aspecto que está presente implicitamente no argumento de Simmel e o nomeia de forma explícita. Trata-se da importância fundamental da “história” – no sentido de *tradições históricas* – para o desenvolvimento integral da personalidade singular do sujeito, ou seja, para um tipo de singularização individual que esteja vinculada à ideia de *Bildung*. É claro que Simmel afirma algo muito semelhante ao argumentar que a *Kultur* como *Bildung* depende da dinâmica entre cultura subjetiva e cultura objetiva. Aquilo que James chama de “história” e “tradição” é, em parte, aquilo que Simmel chama de “cultura objetiva” (a arte, a religião, o direito, os costumes etc.) – embora, no caso de Simmel, a cultura objetiva inclua também as produções do espírito que não “tiveram tempo” para se tornar tradição.

Neste ponto, creio que valha a pena chamar a atenção para a diferença de interpretação do fenômeno da tragédia da cultura nos dois autores. Para Simmel, embora as grandes cidades modernas constituam os *loci* por excelência da profunda intensificação

da discrepância entre a cultura subjetiva e a cultura objetiva, o aspecto trágico é inerente à dinâmica metafísica da cultura, ou seja, independe do contexto sócio-histórico. Um destino trágico, diz Simmel, “ao contrário de um destino triste ou destruidor vindo de fora”, refere-se a uma situação em que “as forças de destruição dirigidas contra um ser tenham origem nas camadas profundas desse mesmo ser” (SIMMEL 2014: 160). O tipo de relação que os sujeitos estabelecem com a cultura objetiva nas metrópoles modernas apenas intensifica a dinâmica trágica que é inerente à cultura.

Para James, ao contrário, a tragédia da cultura é indissociável de uma experiência histórica específica: a experiência tipicamente moderna de desvalorização da tradição, tal como ela se configura, praticamente sem freios, e uma metrópole como Nova Iorque, na virada do século XX. A falta de história que caracteriza Nova Iorque – falta de história resultante de uma experiência do tempo marcada pela aceleração, que impossibilita certo acúmulo de tradições relativamente estáveis – tem como consequência a hipertrofia da cultura objetiva e a atrofia da cultura dos sujeitos. Ao se hipertrofiar, o conteúdo da cultura objetiva deixa de ser histórico e tradicional para se tornar um acúmulo cada vez maior de fragmentos, de detritos, eles próprios em constante transformação.¹⁷

Por outro lado, Simmel nos faz notar que um excesso de “história” sob a forma de “vínculos que resultaram historicamente no estado e na religião, na moral e na economia” (SIMMEL 2005: 577) e “limitações que coagem os homens como que a uma forma não natural e a desigualdades há muito injustas” (*ibidem*: 589), ou sob a forma de “miudezas e prejuízos que limitam os habitantes da cidade pequena” (*ibidem*: 585), também restringem e podem mesmo impossibilitar o tipo de desenvolvimento que compreendemos como *Bildung*. A *Bildung* do sujeito depende da harmonia entre aquilo que, em um pequeno ensaio sobre a nobreza¹⁸, Simmel diz serem “os estereótipos de sua raça, seu estrato, suas tradições, sua família, em suma, de tudo o que faz dele portador de normas e conteúdos preexistentes” e o “incalculável e o pessoal”, a “livre autonomia”, o “dado singular” (SIMMEL 1971c: 211-212). Um excesso de história e tradição, ou seja, de

¹⁷ Vale a ressalva de que, como argumentam, por exemplo, Reinhart Koselleck (2006) e Paul Ricoeur (2007), a necessidade de preservação das tradições, de crítica da memória e de construção de uma cultura histórica são a outra face da moeda no mesmo processo de desvalorização da tradição, associado a uma experiência temporal fundada na assimetria entre “espaço de experiência” e “horizonte de expectativas” (cf. KOSELLECK 2006).

¹⁸ Trata-se de um pequeno ensaio que aparece sob o título “Exkurs über den Adel” ao capítulo “Die Erweiterung der Gruppe und die Ausbildung der Individualität” [“A expansão do grupo e a formação da individualidade”] do livro *Soziologie* (1908). Utilizou-se, aqui, a versão em inglês intitulada “Nobility” (SIMMEL 1971c), tradução de Richard Albares.

“conteúdos preexistentes” ou, ao contrário, a sua falta, que implica uma ênfase muito grande no desenvolvimento daquilo que é puramente “dado singular”, impedem igualmente que se estabeleça o vínculo entre o sujeito e o objeto.

Nesse sentido, são esclarecedoras as diferenças entre a caracterização que Simmel faz do “estrangeiro”, no ensaio *Der Fremde*, e aquela que James faz do imigrante em Nova Iorque. O estrangeiro de Simmel é caracterizado por seu ponto de vista marcado pela ambivalente relação de proximidade e distância com o grupo que integra. A síntese entre proximidade e distância é responsável pelo traço fundamental desse ponto de vista: a objetividade. Contudo, vale notar que a objetividade do estrangeiro não emerge de uma posição absolutamente neutra ou imparcial em relação ao grupo, no qual passa a viver. Não se trata da objetividade de quem está simplesmente fora de uma de uma situação ou de uma relação, pois, se, por um lado, o estrangeiro não abre mão de sua liberdade de ir e vir, por outro, não deixa de participar da relação que estabelece com os nativos do lugar em que vive. A dialética entre proximidade e distância resulta na liberdade peculiar que caracteriza a posição do estrangeiro. Essa liberdade consiste na possibilidade de estar em posição favorável para “examinar as circunstâncias com menos preconceito” e “avaliá-las segundo padrões mais gerais e mais objetivos”, já que suas “ações não estão confinadas pelo costume, compaixão ou precedente” (SIMMEL 1971a: 146). A liberdade de preconceito e de hábito é, por outro lado, limitada por sua participação na coletividade em que passou a viver e pelos laços e interesses que nela formou, gerando um delicado equilíbrio entre imparcialidade e interesse. É esse equilíbrio, fundamento da autonomia parcial do estrangeiro, que se encontra ausente no imigrante na metrópole americana, tal como caracterizado por James.

O imigrante na cidade de Nova Iorque, que James nos apresenta como o indivíduo *típico* da grande cidade moderna, não é livre ou autônomo, pois foi submetido a uma assimilação homogeneizadora. Por outro lado, tendo rompido seus vínculos originais e estabelecendo, na nova pátria, laços eminentemente impessoais, torna-se uma engrenagem isolada em um grande mecanismo também impessoal. Tal mecanismo produz, multiplica e fragmenta excessivamente a cultura objetiva, mas não deixa espaço – nem tempo – para o cultivo dos sujeitos.

De James a Simmel

Assim como o imigrante descrito por James assume uma relação tipológica com o indivíduo das grandes cidades modernas, a Nova Iorque do começo do século XX pode ser tomada também como modelo para as metrópoles modernas em geral. A “vontade de crescer” assume, na América, uma intensidade muito maior e uma ação muito mais devastadora do que em qualquer outra parte do mundo:

Eu tinha naturalmente visto [a vontade de crescer] anteriormente, eu a tinha visto, no outro lado do mundo, em milhares de lugares e formas, milhares de situações aleatórias: essas coisas são o próprio som agudo da flauta ao tom da qual a humanidade está atualmente dançando. Mas aqui [em Nova Iorque], claramente, ela é uma questão de escala e amplitude e ocasião, de margem e espaço de manobra, extensão do piso e altura da música-dançante; uma questão de ar ambiente, de atmosfera, a qual oferece imediatamente, para a própria inalação do visitante, um gosto seco na boca. Fina, transparente e incolor, ao que ela poderia alguma vez dizer “não”? (*Ibidem*: 400)

Não é Paris ou Berlim, nem mesmo Londres que, para James, representam de forma paradigmática a grande cidade moderna, mas sim a comparativamente jovem cidade de Nova Iorque. As qualidades que James atribui a Nova Iorque, em *The American Scene*, e a ideia de que ela é a cidade moderna por excelência, foram mobilizados pelas literaturas europeia e norte-americana, ao longo de todo século XIX, para designar Londres. Poe e Hawthorne a associam à ideia da multidão, que apaga as singularidades individuais, ao convertê-las em mera excentricidade (cf. POE 1990; HAWTHORNE 2006). E Emerson, em seus *English Traits*, vincula Londres à ideia de uma existência inteiramente mecanizada que rouba ao indivíduo seu livre-arbítrio (cf. EMERSON 1983b).

O próprio James confessa, em *English Hours*, que sua primeira impressão da metrópole inglesa foi a de que ela é tão “prodigiosa” e “estupenda”, quanto “infernai” (JAMES 1993b: 16-18), além de que ela lhe pareceu “tão indiferente quanto a Natureza à vida singular” (*ibidem*: 18).¹⁹ Por outro lado, em Londres – como nas grandes cidades europeias em geral –, a velocidade das transformações que resultam da vontade de crescer tipicamente moderna é contrabalançada pela estabilidade das tradições inglesas, pelo acúmulo de tempo e de história que caracterizam a cidade e sua sociabilidade. Na sociedade inglesa, à época em que James escreve, a despeito dos avanços da igualdade política e jurídica, cada indivíduo conserva, ainda, uma estreita relação com a posição

¹⁹ Joaquim Nabuco teve essa mesma percepção quando afirmou que “Londres é um convento, em forma de clube, em que os que se encontram no silêncio da grande biblioteca ou das salas de jantar não dão fé uns dos outros, e cada um se sente indiferente a todos” (NABUCO 1999: 89).

que, tradicionalmente, ocupa na sociedade e com o *ethos* que corresponde a essa posição. Para James, esse “tradicionalismo” inglês e seu correspondente vínculo com a “história” da Inglaterra, torna o indivíduo de uma cidade como Londres mais facilmente adaptável às transformações e aos estímulos, preservando os aspectos singulares de sua personalidade. Por outro lado, a também tradicional plasticidade da estrutura de classes inglesa oferece a mobilidade e a liberdade individuais necessárias ao cultivo da personalidade. Essa combinação peculiar de tradicionalismo e individualismo imprime às tradições inglesas sua feição universal. Daí a sensação que James tem, ao entrar em Londres, de que ao mesmo tempo que a Inglaterra se lhe apresenta intensamente “inglesa”, ela também lhe parece familiar. E, mais adiante:

O leitor perceberá que eu não me esquivo nem mesmo à extrema concessão de falar da nossa capital como britânica, e isso em uma inocente conexão com a questão da lealdade da parte de um filho adotivo. Pois eu me apresso em explicar que [...] o interesse que se tem em [Londres] vem do sentimento de que ela é propriedade e mesmo o lar da raça humana – Hawthorne, o melhor dos americanos, o diz em algum lugar e a coloca, neste sentido, lado a lado a Roma [...]. Pelo bem de uma compaixão como esta pode-se alargar a sua lealdade; e o mais estrangeiro dos ‘cockneyficados’²⁰, embora possa se arrepiar protestando contra a sugestão de que a Inglaterra pôs nele sua marca, sente-se livre para admitir, com orgulho consciente, que se submeteu a uma Londrescização. É um real golpe de sorte para este país específico o fato de que a capital da humanidade seja britânica. Certamente todos os outros povos teriam tido a sua se pudessem. (*Ibidem*: 21)

Essa declaração nos interessa por duas razões. Em primeiro lugar, ela não apenas alarga nossa compreensão da decisão de James de adotar a nacionalidade inglesa pouco antes de sua morte – afinal, há muito tempo, ele já se sentia um “filho adotivo” de Londres, –, como também marca a distância que ele próprio estabelece entre sua condição de imigrante na Inglaterra e a condição do imigrante assimilado em Nova Iorque. Este último, ao ser assimilado à cultura americana, é privado das tradições e história de sua pátria de origem em favor de um novo tipo de vínculo perfeitamente impessoal. A impessoalidade das relações que estabelece no Novo Mundo não apenas isola o imigrante, mas também bloqueia o desenvolvimento singular de sua personalidade (aos olhos de James, ele é como um tecido descolorido). O único caminho para singularização aberto ao imigrante é o trabalho. Por meio do trabalho ele singulariza-se em sua função especializada, mas não se distingue, por sua natureza, de todos os outros trabalhadores imigrantes. Trata-se, nos termos de Simmel, de uma singularização que sugere “uma realização cada vez mais unilateral, cuja potencialização frequentemente deixa atrofiar

²⁰ “Cockney” é o nativo de ‘East End’, região de Londres caracterizada, a partir de finais do século XIX, pela concentração de um grande número de imigrantes e por ser uma região majoritariamente proletarizada e superpopulada, cujos habitantes podiam ser distinguidos por seu sotaque bastante peculiar.

sua personalidade como um todo” (SIMMEL 2005: 588). Henry James, ao contrário, ao tornar-se inglês, ou melhor, londrino, entra em contato com o que há de mais universal – já que se torna cidadão da “capital da humanidade” – e, portanto, intensifica sua capacidade de desenvolver sua individualidade singular. Como escreve Simmel, “os conteúdos e formas de vida os mais amplos e universais estão intimamente ligados com os mais individuais”.

A declaração de James nos é interessante, também, pois, ao aproximar Londres de Roma, leva-nos de volta a Simmel. A comparação entre Londres e Roma é um motivo recorrente da literatura do século XIX e do começo do século XX. Trata-se da comparação entre a capital do maior império da Antiguidade e a capital do maior império moderno. Lembremo-nos da impactante abertura de *Coração das Trevas*, de Joseph Conrad, quando o capitão Marlow, ancorado com seus marinheiros no Tâmis, evoca os antigos romanos que outrora vieram trazer a civilização àquelas partes longínquas e bárbaras do mundo, que, quase dois milênios mais tarde, se tornaram elas próprias as difusoras da vida civilizada. Sem dúvida, o que está em jogo nessas comparações é o conceito inglês de civilização que, como o definiu Norbert Elias, representa a autoconsciência do ocidente. No entanto, creio que podemos ver a aproximação entre Londres e Roma também à luz do conceito alemão de cultura. Quando James diz que Londres, como Roma, pode ser considerada a capital da humanidade, ele está referindo-se não apenas ao caráter imperial e ao propósito civilizatório do universalismo dessas duas cidades. Roma e Londres são universais, elas podem ser consideradas “a propriedade e o lar da raça humana”, porque seus filhos adotivos sentem-se em casa quando andam por suas ruas e contemplam seus monumentos. Isso acontece porque aquilo que há de mais singular em sua natureza aflora no ambiente dessas cidades. Ali, mesmo no auge da modernidade, o vínculo entre cultura objetiva e cultura subjetiva pode ser, ainda que efemeramente, reestabelecido.

A experiência de James em Londres torna-se mais clara se examinarmos o famoso ensaio de Simmel sobre Roma. Como de certa forma já indica seu subtítulo, “Uma análise estética”, o ensaio sobre Roma é também um ensaio sobre a beleza. Segundo Simmel, a beleza resulta da justaposição de elementos que, *a priori*, não possuem nenhuma relação entre si – ou, para utilizar seu próprio vocabulário, são estranhos e indiferentes uns aos outros. Na natureza, a beleza surge sem a interferência humana e, portanto, de modo não teleológico; na arte, ela é o fim desejado da justaposição de elementos – cores, palavras, materiais – que, em si mesmos, não podem ser considerados belos e não foram criados *a*

priori para este fim. Nas cidades antigas, cuja formação não segue um plano preconcebido, a beleza é resultado de realizações humanas, mas surge, ao mesmo tempo, de um princípio não teleológico, da justaposição de objetos criados com fins utilitários, não estéticos. Em Roma, esse princípio atinge, talvez, sua maior intensidade. Ali, elementos opostos e fragmentários unem-se ao acaso de modo a formar uma unidade e uma totalidade perfeitas. Isso acontece não apenas porque “quase por toda parte, as construções encontram-se em uma relação de oposição entre alto e baixo” (SIMMEL 1989: 256), mas sobretudo porque

a imbricação de elementos antigos e mesmo muito antigos em construções recentes é um símbolo [do dinamismo da vida romana], ou, se preferimos, ela oferece, sob uma forma mais fixa, a mesma dinâmica que a vida romana: a construção de uma unidade de vida própria a partir de elementos muito diferentes. (*Ibidem*: 257)

Simmel argumenta que a combinação dos múltiplos e muito diversos elementos e tempos históricos que compõem Roma, combinação que resulta em uma unidade não intencional, é responsável não só por sua qualidade de “obra de arte”, ou seja, por seu interesse estético, como também por sua universalidade. Esta sensação de unidade, mais do que isso, de totalidade formada a partir de elementos individuais diferentes e mesmo opostos imprime a cada elemento particular um aspecto e uma dimensão universais. A combinação de elementos opostos em uma unidade, responsável pelo efeito estético e pela sensação de universalidade que Roma provoca, é possível apenas na medida em que a cidade possui um acúmulo daquilo que James chama de “história”: diversos elementos e camadas temporais objetivados no espaço e em harmonia fortuita uns com os outros. E vale chamar a atenção para uma nota de rodapé em que Simmel, em um tom perfeitamente jamesiano, apresenta a seguinte ressalva:

Eu devo excluir totalmente de meu estudo as partes de Roma que são de uma modernidade contínua e de uma feiura apavorante e contínua, pois, felizmente, elas estão localizadas de tal maneira que os estrangeiros, se tomarem algumas precauções, conseguem ter pouco contato com elas. (*Ibidem*: 255)

Excluídas as poucas partes de Roma que são de uma modernidade e de uma feiura *contínuas* e que, justamente por terem sido contaminadas pela vontade de crescer, pelo impulso de se transformar continuamente, não podem integrar a unidade orgânica da cidade, a justaposição de elementos historicamente distintos é responsável pelo prazer estético que o estrangeiro experimenta na capital italiana. Em Roma, cada indivíduo sente que as particularidades sócio-históricas que informam o seu eu singular fundem-se em uma sensação de universalidade. E, como contrapartida, justamente pela universalidade

de Roma, todo aquele que entra em contato com ela pode expressar, no mais alto grau, sua singularidade. “Roma indica a cada um o seu lugar”, diz Simmel, parafraseando Ludwig Feuerbach. E continua:

O particular que é consciente de si no interior desta imagem do todo esquece a posição que lhe foi atribuída por seu próprio círculo estreito, fechado, sócio-histórico, e se vê de repente vinculado a um sistema de valores extremamente diversos e que vivem com ele, em relação ao qual, ele se deve medir de uma maneira, por assim dizer, objetiva. É como se, em Roma, nós estivéssemos sido abandonados por tudo o que as condições temporais fizeram de nós, – pelo e contra o centro de nossa própria essência. Nós nos sentimos reduzidos a nossas próprias forças e significações interiores, como os conteúdos o são em Roma. (SIMMEL 1989: 259)

Isso acontece porque, segundo Simmel, podemos estabelecer uma analogia entre a dinâmica da cidade e a dinâmica da alma:

Se é, em geral, uma tendência humana, talvez mesmo a mais profundamente oculta, a de procurar atingir na alma uma coerência unificante a partir da multiplicidade original das coisas e das representações, então toda arte não é talvez senão uma maneira e uma forma particulares através das quais nós a alcançamos, ou talvez essa multiplicidade seja um dos caminhos da multiplicidade exterior – ou mesmo interior – em direção à unidade interior. (SIMMEL 1989: 255-256)

Esse trecho nos permite concluir que a dinâmica da vida romana e a organização de seus múltiplos elementos em uma unidade harmônica corresponde à dinâmica da cultura dos sujeitos descrita por Simmel, uma década mais tarde, em “O conceito e a tragédia da cultura”. A cultura é, afinal, “o caminho da unidade fechada, através da multiplicidade desdobrada, para a unidade aberta” (SIMMEL 2014: 146). Na Roma de Simmel, como na Londres de James, mesmo em um tempo em que a cultura já desenvolveu sua dimensão trágica, torna-se possível à alma, ainda que de forma efêmera, caminhar de volta a si mesma.

Referências bibliográficas

- ARMSTRONG, Paul B. *The Challenge of Bewilderment. Understanding and representation in James, Conrad, and Ford*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1987.
- BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo* (Obras escolhidas III). São Paulo: Brasiliense, 1989.
- BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CASSIRER, Ernst. “A Conquista do Mundo Histórico”. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.
- COSER, Lewis A. “Georg Simmel’s style of work: a contribution to the sociology of the sociologist”. *American Journal of Sociology*, v. 63, n. 3, 1958.
- EDEL, Leon. *Henry James: a life*. London: Flamingo, 1996.
- ELIAS, Norbert. “Sociogênese da diferença entre ‘Kultur’ e ‘Zivilisation’ no emprego alemão”. In: ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. v. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

- EMERSON, Ralph Waldo. Self-Reliance. In: EMERSON, Ralph. *Essays & lectures*. New York: The Library of America, 1983a.
- _____. English Traits. In: EMERSON, Ralph. *Essays & lectures*. New York: The Library of America, 1983b.
- FRISBY, David. *Georg Simmel*. Trad. José Andrés Pérez Carballo. México: Fondo de Cultura Económica, 2014 (mobi).
- GARD, Roger. *Henry James: the critical heritage*. London: Routledge & K. Paul, 1968.
- HAWTHORNE, Nathaniel. Wakefield. In: HAWTHORNE, Nathaniel. *The Celestial Railroad and Other Stories*. New York: Signet Classics, 2006.
- JAMES, Henry. The American Scene. Collected travel writings: Great Britain and America. New York: The Library of America, 1993a.
- _____. English Hours. Collected travel writings: Great Britain and America. New York: The Library of America, 1993b.
- _____; LUBBOCK, Percy (ed.). *The letters of Henry James*. London: Macmillan & Co, 2006.
- KERMODE, Frank. *The sense of an ending*. New York: Oxford University Press, 2000.
- KOSSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/Puc-Rio, 2006.
- LEVINE, Donald N. "Introduction". In: Simmel, Georg. *On Individuality and Social Forms*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- LEWIS, R. W. B. *The American Adam. Innocence, Tragedy and Tradition in the nineteenth Century*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1975.
- NABUCO, Joaquim. *Minha formação*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.
- POE, Edgar Allan. The Man of the Crowd. In: *Selected Works*. New York: Gramercy Books, 1990.
- RICOEUR, Paul. *A Memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- RINGER, Fritz. *The decline of the German mandarins: The German academic community, 1890-1933*. Hanover: Wesleyan University Press, 1990.
- SIMMEL, Georg. *The Stranger*. In: *On Individuality and Social Forms*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971a.
- _____. "Subjective Culture". In: *On Individuality and Social Forms*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971b.
- _____. "Nobility". In: *On Individuality and Social Forms*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971c.
- _____. "As grandes cidades e a vida do espírito". *Mana*, v. 11, n. 2, 2005, p. 585.
- _____. "O conceito e a tragédia da cultura". (Trad. Antonio Carlos Santos). *Crítica Cultural – Critic*, v. 9, n. 1, jan.-jun. 2014.
- _____. Rome. *Philosophie de la modernité*. La femme, la ville, l'individualisme. Paris: Payot, 1989.
- TAYLOR, Andrew. *Henry James and the father question*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- TOCQUEVILLE, Alexis. *A Democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- TÖNNIES, Ferdinand. *Community & Society (Gemeinschaft & Gesellschaft)*. New York: Harper Torchbooks; The Academy Library, 1963.
- WAIZBORT, Leopoldo. *As Aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Programa de Pós-graduação em Sociologia da FFLCH-USP/Editora 34, 2013.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. "A ciência como vocação". *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1970.

Recebido em 19 de julho de 2018
Aceito em 04 de dezembro de 2018