

As grandes cidades e a vida do espírito (1903)*

Os problemas mais profundos da vida moderna brotam da pretensão do indivíduo de preservar a autonomia e a peculiaridade de sua existência diante das 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*. Se o século xviii pôde clamar pela libertação de todos os vínculos que resultaram historicamente no Estado e na religião, na moral e na economia, para que com isso a natureza originalmente boa, e que é a mesma em todos os homens, pudesse se desenvolver sem empecilhos; se o século xix reivindicou, ao lado da mera liberdade, a particularidade humana e de suas realizações, dadas pela divisão do trabalho, que torna o singular incomparável e o mais indispensável possível, mas com isso o atrela tanto mais estreitamente à complementação por todos os outros; se a condição para o pleno desenvolvimento dos indivíduos é vista por Nietzsche na luta mais brutal dos singulares, ou pelo socialismo precisamente na manutenção do nível mais baixo de toda concorrência — em tudo isso atua o mesmo motivo fundamental: a resistência do sujeito a ser nivelado e consumido em um mecanismo social-técnico. Onde os produtos da vida especificamente moderna são questionados acerca de sua interioridade; onde por assim dizer o corpo da cultura é questionado sobre sua alma — como me parece ser atualmente o caso no que diz respeito às nossas grandes cidades —, a resposta precisa ser buscada na equalização promovida por tais formações entre os conteúdos individuais e supraindividuais da vida, nas adaptações mediante as quais a personalidade se conforma com as potências que lhe são exteriores.

O fundamento psicológico sobre o qual se eleva o tipo das individualidades da cidade grande é a *intensificação da vida nervosa*, que resulta da mudança rápida e ininterrupta de impressões interiores e exteriores. O homem é um ser que faz distinções, isto é, sua consciência é estimulada mediante a distinção da impressão atual em relação à que lhe precede. As impressões persistentes, a insignificância de suas diferenças, a regularidade habitual de seu transcurso e de suas oposições exigem por assim dizer menos consciência do que a rápida concentração de imagens em mudança, o intervalo ríspido no interior daquilo que se compreende com um olhar, o caráter inesperado das impressões que se impõem. Na medida em que a cidade grande cria precisamente essas 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 como seres que operam distinções, uma oposição profunda com relação à cidade pequena e à vida no campo, com o ritmo mais lento e mais habitual, que corre de maneira mais uniforme, de sua imagem sensível-espiritual de vida. Com isso se compreende sobretudo o caráter intelectualista da vida anímica da cidade grande em comparação ao da cidade pequena, que é antes baseado no ânimo e nas relações pautadas pelo sentimento. Pois estas lançam raízes nas camadas mais inconscientes da alma e crescem mais facilmente na calma uniformidade dos hábitos ininterruptos. Em contraposição, o lugar do entendimento são as camadas superiores, conscientes e transparentes de nossa alma; ele é, de nossas forças interiores, a mais capaz de adaptação. Não necessita, para acomodar-se à mudança e à oposição dos fenômenos, das comoções e do revolver interior sem os quais o *ânimo* mais conservador não saberia se conformar ao ritmo dos fenômenos. Assim, o habitante da cidade grande — que naturalmente é envolto em milhares de modificações individuais — cria um órgão protetor contra o desenraizamento com o qual correntes e discrepâncias de seu meio exterior o ameaçam: ele reage não com o ânimo, mas sobretudo com o entendimento, para o qual a intensificação da consciência, criada pela mesma causa, propicia a prerrogativa anímica. Com isso, a reação àqueles fenômenos é deslocada para o órgão psíquico menos sensível, que está o mais distante possível das profundezas da personalidade. Essa atuação do entendimento, reconhecida portanto como preservativo da vida subjetiva diante das violentações da cidade grande, ramifica-se em, e com, múltiplos fenômenos singulares. As grandes cidades sempre foram o lugar da economia monetária porque a multiplicidade e a concentração da troca econômica dão ao meio de troca uma importância que não existiria na rarefação da circulação da troca no campo. Mas a economia monetária e o domínio do entendimento estão conectados profundamente. É-lhes comum a pura objetividade no tratamento de homens e coisas, na qual uma justiça formal frequentemente se liga a uma dureza brutal. O homem pautado puramente pelo entendimento é indiferente a tudo que é propriamente individual, pois do individual resultam relações e reações que não se esgotam com o entendimento lógico — precisamente como no princípio monetário a individualidade dos fenômenos não tem lugar. Pois o dinheiro indaga apenas por aquilo que é comum a todos, o valor de troca, que nivela toda a qualidade

e a peculiaridade ao mero “quanto”. Todas as relações de ânimo entre as pessoas fundamentam-se nas suas individualidades, enquanto as relações de entendimento contam os homens como números, como elementos em si indiferentes, que só possuem interesse de acordo com suas capacidades passíveis de consideração objetiva — assim como o habitante da cidade grande conta com seus fornecedores e fregueses, seus criados e mesmo frequentemente com as pessoas de seu círculo de dever social, em contraposição ao caráter do círculo menor, onde o conhecimento inevitável das individualidades cria também, de modo inevitável, uma coloração do comportamento plena de ânimo, um estar para além da mera consideração de capacidades e compensações. Aqui, o essencial no terreno da psicologia econômica é que nas relações mais primitivas produz-se para o cliente que encomenda a mercadoria, de modo que produtor e freguês se conhecem mutuamente. A cidade grande moderna, contudo, alimenta-se quase que por completo da produção para o mercado, isto é, para fregueses totalmente desconhecidos, que nunca se encontrarão cara a cara com os verdadeiros produtores. Com isso, o interesse das duas partes ganha uma objetividade impiedosa; seus egoísmos econômicos, que calculam com o entendimento, não têm a temer nenhum desvio causado pelos imponderáveis das relações pessoais. E isso está, evidentemente, em uma interação tão estreita com a economia monetária — que domina nas grandes cidades e desaloja os últimos restos da produção própria e da troca imediata de mercadorias e que reduz dia a dia o trabalho para o cliente — que ninguém saberia dizer se é inicialmente aquela constituição intelectualista, anímica, que impulsiona rumo à economia monetária, ou se é esta o fator determinante daquela. Seguro é apenas que a forma da vida na cidade grande é o solo mais frutífero para essa interação, o que gostaria ainda de comprovar com a palavra do mais importante dos historiadores ingleses da constituição: no decurso de toda a história inglesa, Londres jamais foi considerada o coração da Inglaterra, mas sim, frequentemente, o seu entendimento, e sempre a sua bolsa!

Em um traço aparentemente insignificante da superfície da vida unificam-se, de modo não menos característico, as mesmas correntes anímicas. O espírito moderno tornou-se mais e mais um espírito contábil. Ao ideal da ciência natural de transformar o mundo em um exemplo de cálculo e de fixar cada uma de suas partes em fórmulas matemáticas corresponde a exatidão contábil da vida prática, trazida pela economia monetária. Somente a economia monetária preencheu o dia de tantos seres humanos com comparações, cálculos, determinações numéricas e redução de valores qualitativos a valores quantitativos. Mediante a essência contábil do dinheiro chegou-se, na relação dos elementos da vida, a uma precisão, a uma segurança na determinação de igualdades e desigualdades, a uma univocidade nos acordos e combinações — tal como, externamente, foi propiciado pela difusão geral dos relógios de bolso. Contudo, são as condições da cidade grande que são tanto as causas como os efeitos desse traço essencial. As relações e oportunidades do habitante típico da cidade grande costumam ser tão variadas e complicadas, sobretudo mediante a acumulação de tantos seres humanos com interesses tão diferenciados, e suas relações e atividades engrenam um organismo tão complexo que, sem a mais exata pontualidade nas promessas e realizações, o todo se esfacelaria em um caos inextricável. Se repentinamente todos os relógios de Berlim descompassassem, mesmo que apenas no intervalo de uma hora, toda a sua vida e tráfego econômicos, e não só, seriam perturbados por longo tempo. A isso se acresce, de modo aparentemente ainda mais exterior, a grandeza das distâncias, que torna toda espera e viagem perdida uma perda de tempo insuportável. Assim, a técnica da vida na cidade grande não é concebível sem que todas as atividades e relações mútuas sejam ordenadas em um esquema temporal fixo e suprassubjetivo. Mas aqui também se evidencia o que, no final das contas, pode ser a verdadeira tarefa dessas considerações: que de qualquer ponto na superfície da existência, por mais que ele pareça brotar apenas nessa superfície e a partir dela, pode-se enviar uma sonda até a profundidade da alma; que todas as exterioridades, mesmo as mais banais, estão ligadas por fim, mediante diretrizes, com as decisões últimas sobre o sentido e o estilo da vida. A pontualidade, a contabilidade, a exatidão, que coagem a complicações e extensões da vida na cidade grande, estão não somente no nexos mais íntimo com seu caráter intelectualístico e econômico-monetário, mas também precisam tingir os conteúdos da vida e facilitar a exclusão daqueles impulsos e características irracionais, instintivos e soberanos, que pretendem determinar a partir de si o modo de vida, em vez de recebê-lo de fora como uma forma universal, definida esquematicamente. Embora tais existências autocráticas e caracterizadas não sejam absoluta e completamente impossíveis na cidade, são contudo opostas ao seu tipo, donde se explica o ódio apaixonado de naturezas como Ruskin e Nietzsche pela cidade grande — naturezas que encontram o valor da vida no que é peculiar e não esquemático, e não naquilo que é igualmente atribuível a todos; e nas quais, portanto, brotam da mesma fonte daquele ódio também o ódio da economia monetária e do intelectualismo da existência.

Os mesmos fatores que, assim, confluem na exatidão e na precisão de minutos da forma de vida rumo a uma formação da mais alta impessoalidade, atuam por outro lado de modo altamente pessoal. Talvez não haja nenhum fenômeno anímico reservado de modo tão incondicional à cidade grande como o caráter blasé. Ele é inicialmente a consequência daqueles estímulos nervosos — que se alteram rapidamente e que se condensam em seus antagonismos — a partir dos quais parece provir também a intensificação da intelectualidade na cidade grande. Justamente por isso homens tolos e espiritualmente sem vida não costumam ser blasés. Assim como uma vida desmedida de prazeres se torna blasée porque excita os nervos por tanto tempo, em suas reações mais fortes, até que

eles não tenham mais reação alguma, também as impressões inofensivas, mediante a rapidez e o antagonismo de sua mudança, forçam os nervos a respostas tão violentas, irrompem de modo tão brutal de todos os lados, que extraem dos nervos suas últimas reservas de força e, como eles permanecem no mesmo meio, não têm tempo de acumular novas forças. A incapacidade, que assim se origina, de reagir aos novos estímulos com uma energia que lhes seja adequada é precisamente aquele caráter blasé, que na verdade já se vê em toda criança da cidade grande, em comparação com as crianças de meios mais tranquilos e com menos variações.

A essa fonte fisiológica do caráter blasé da cidade grande somam-se outras, que deságuam na economia monetária. A essência do caráter blasé é o embotamento em relação à distinção das coisas; não no sentido de que elas não sejam percebidas, como no caso dos parvos, mas sim de tal modo que o significado e o valor das distinções das coisas, e com isso das próprias coisas, são sentidos como nulos. Elas aparecem ao blasé em uma tonalidade acinzentada e baça, e não vale a pena preferir umas em relação às outras. Essa disposição anímica é o reflexo subjetivo fiel da economia monetária completamente difusa. À medida que o dinheiro compensa de modo igual toda a pluralidade das coisas, exprime todas as distinções qualitativas entre elas mediante distinções do “quanto”; à medida que o dinheiro, com sua ausência de cor e indiferença, se alça a denominador comum de todos os valores, torna-se o mais terrível nivelador, corrói irremediavelmente o núcleo das coisas, sua peculiaridade, seu valor específico, sua incomparabilidade. Todas elas nadam, com o mesmo peso específico, na corrente constante e movimentada do dinheiro; todas repousam no mesmo plano e distinguem-se entre si apenas pela grandeza das peças com as quais se deixam cobrir. Em casos singulares essa coloração, ou melhor, essa descoloração das coisas mediante sua equivalência com o dinheiro pode ser imperceptivelmente pequena; mas na relação do rico com os objetos que podem ser obtidos mediante dinheiro, talvez até mesmo no caráter total que o espírito público compartilha atualmente por toda parte com esses objetos, isso já se acumulou em uma grandeza bem perceptível. Eis por que as cidades grandes, os centros da circulação de dinheiro, e nas quais a venalidade das coisas se impõe em uma extensão completamente diferente do que nas situações mais restritas, são também os verdadeiros locais do caráter blasé. Nelas, de certo modo, culmina aquele resultado da compressão de homens e coisas que estimula o indivíduo a sua capacidade nervosa máxima. Mediante a mera intensificação quantitativa das mesmas condições, esse resultado se inverte em seu contrário, nesse fenômeno peculiar de adaptação do caráter blasé, em que os nervos descobrem a sua derradeira possibilidade de se acomodar aos conteúdos e à forma da vida na cidade grande, renunciando a reagir a ela — a autoconservação de certas naturezas, sob o preço de desvalorizar todo o mundo objetivo, o que, no final das contas, degrada irremediavelmente a própria personalidade em um sentimento de igual depreciação.

Enquanto o sujeito se ajusta totalmente por conta própria a essa forma de existência, sua autoconservação na cidade grande exige-lhe um comportamento de natureza social não menos negativo. A atitude espiritual dos habitantes da cidade grande uns com os outros poderia ser denominada, do ponto de vista formal, como “reserva”. Se o contato exterior constante com incontáveis seres humanos devesse ser respondido com tantas quantas reações interiores — assim como na cidade pequena, na qual se conhece quase toda pessoa que se encontra e se tem uma reação positiva com todos —, então os habitantes da cidade grande estariam completamente atomizados interiormente e cairiam em um estado anímico inimaginável. Em parte por causa dessa situação psicológica, em parte em virtude do direito à desconfiança que temos perante os elementos da vida na cidade grande, que passam por nós em um contato fugaz, somos coagidos àquela reserva em virtude da qual mal conhecemos os vizinhos que temos por muitos anos e que nos faz frequentemente parecer, ao habitante da cidade pequena, frios e sem ânimo. Decerto, se não me engano, o lado interior dessa reserva exterior não é apenas a indiferença, mas também, de modo mais frequente do que somos capazes de perceber, uma leve aversão, uma estranheza e uma repulsa mútuas que, no momento de um contato próximo, causado por um motivo qualquer, poderia imediatamente rebentar em ódio e luta. Toda a organização interior de uma vida de circulação de tal modo ampliada baseia-se em uma gradação extremamente multifacetada de simpatias, indiferenças e aversões, tanto das mais efêmeras como das mais duradouras. A esfera da indiferença não é assim tão grande como parece superficialmente; a atividade de nossa alma responde contudo a quase toda impressão vinda de outro ser humano com uma sensibilidade determinada de algum modo, cujas inconsciência, fugacidade e mudança parecem suprimi-la em uma indiferença. De fato, esta última ser-nos-ia tão pouco natural como a indistinção de sugestões recíprocas indiscriminadas nos seria insuportável. Diante desses dois perigos típicos da cidade grande, a antipatia nos protege; antagonismo latente e estágio prévio do antagonismo prático, ela realiza as distâncias e os afastamentos, sem o que esse tipo de vida não poderia se realizar: sua extensão e suas combinações, o ritmo de seu aparecimento e desaparecimento, as formas nas quais ela se satisfaz — isso forma, com os motivos unificadores em sentido estrito, um todo indissociável da configuração da vida na cidade grande: o que aparece aqui imediatamente como dissociação é na verdade apenas uma de suas formas elementares de socialização.

Essa reserva, com o seu harmônico da aversão oculta, aparece contudo novamente como forma ou roupagem de um ser espiritual da cidade grande muito mais geral. Ela garante ao indivíduo uma espécie e uma medida de liberdade pessoal, com relação à qual não há nenhuma analogia em outras situações: com isso ela remonta a uma

das grandes tendências de desenvolvimento da vida social, a uma das poucas para a qual se pode encontrar uma fórmula aproximadamente geral. O estágio mais inicial das formações sociais, que se encontra tanto nas formações históricas como naquelas que se formam atualmente, é este: um círculo relativamente pequeno, com uma limitação excludente rigorosa perante círculos vizinhos, estranhos ou de algum modo antagônicos, e em contrapartida com uma delimitação includente estrita em si mesmo, que permite ao membro singular apenas uma margem restrita de jogo para o desdobramento de suas qualidades peculiares e para movimentos mais livres, de sua própria responsabilidade. Assim começam os grupos políticos e familiares, as formações de partidos, as confrarias religiosas; a autoconservação de associações muito jovens exige o estabelecimento rigoroso de limites e a unidade centrípeta; não pode portanto conceder ao indivíduo nenhuma liberdade e particularidade de desenvolvimento interior e exterior. A partir desse estágio, a evolução social bifurca-se simultaneamente para dois lados diferentes, e no entanto correspondentes. À medida que o grupo cresce — numericamente, espacialmente, em significação e em conteúdos de vida —, afrouxa-se a sua unidade interior imediata; o rigor da delimitação originária diante dos outros se atenua mediante relações e conexões mútuas. Ao mesmo tempo, o indivíduo ganha liberdade de movimento muito além da delimitação inicial, invejosa, e ganha uma peculiaridade e uma particularidade para as quais a divisão do trabalho, no grupo que agora cresceu, dá oportunidade e necessidade. Segundo essa fórmula desenvolveram-se o Estado e o cristianismo, as guildas e os partidos políticos, assim como inumeráveis outros grupos, tanto mais naturalmente as condições e as forças particulares do singular modificam o esquema geral. Isso também me parece claramente perceptível no desenvolvimento da individualidade no interior da vida cidadina. A vida na cidade pequena, tanto na Antiguidade como na Idade Média, impunha ao singular limites de movimento e de relações em direção ao exterior e de autonomia e diferenciação em direção ao interior, sob os quais o homem moderno não conseguiria respirar — ainda hoje o habitante da cidade grande sente um pouco dessa espécie de aperto ao se mudar para uma cidade pequena. Quanto menor é o círculo que forma o nosso meio, quanto mais limitadas as relações que dissolvem os limites perante os outros, com tanto mais inquietude ele vigia as realizações, a conduta de vida e a mentalidade do indivíduo, e tanto antes uma especificação quantitativa e qualitativa explodiria o quadro do todo. Nessa direção, a antiga pólis parece ter possuído inteiramente o caráter de cidade pequena. A ameaça constante de sua existência por inimigos próximos e distantes possibilitou aquela coesão rígida em termos políticos e militares, aquela fiscalização do cidadão pelo cidadão, aquele ciúme do todo diante do singular, cuja vida peculiar era mantida em um nível tão baixo que o máximo que ele podia ter como compensação era o despotismo em sua casa. A enorme mobilidade e a agitação, o colorido único da vida ateniense explica-se talvez pelo fato de que um povo de personalidade formada de modo incomparavelmente individual lutava contra a pressão interna e externa constante de uma cidade pequena e desindividualizadora. Isso resultou em uma atmosfera de tensão, em que os mais fracos foram submetidos e os mais fortes foram estimulados às mais apaixonadas provas de si mesmos. E justamente por isso ocorreu em Atenas aquele florescimento que é preciso designar, sem contudo poder circunscrevê-lo com exatidão, como o “universalmente humano” no desenvolvimento espiritual de nossa espécie. Pois esse é o nexo cuja validade, tanto objetiva como histórica, aqui se assevera: os conteúdos e as formas de vida mais amplos e universais estão intimamente ligados aos mais individuais; ambos têm seu estágio prévio comum, ou mesmo seu opositor comum, nas configurações e agrupamentos restritos, cuja autoconservação defendem tanto contra a amplitude e a universalidade que lhes é exterior como contra o que se move livremente e é individual em seu interior. Assim como na época feudal o homem “livre” era aquele sob o direito comum, isto é, sob o direito do maior círculo social, mas não era livre quem extraía seu direito apenas do círculo restrito de uma corporação feudal, com a exclusão daquele outro — assim ocorre hoje, em um sentido mais refinado e espiritualizado, com o habitante da cidade grande, que é “livre” em contraposição às miudezas e aos preconceitos que limitam o habitante da cidade pequena. Pois a reserva e a indiferença mútuas, as condições espirituais de vida de círculos maiores, nunca foram sentidas tão fortemente, no que diz respeito a seu resultado para a independência do indivíduo, do que na densa multidão da cidade grande, pois somente a estreiteza e a proximidade corporal tornam verdadeiramente explícita a distância espiritual. Decerto é apenas o reverso dessa liberdade se, sob certas circunstâncias, em nenhum lugar alguém se sente tão solitário e abandonado como precisamente na multidão da cidade grande; pois aqui, como sempre, não é de modo algum necessário que a liberdade do ser humano se reflita em sua vida sentimental como um sentir-se bem. Não é apenas a grandeza imediata do distrito e o número de pessoas que, em virtude da correlação histórico-universal entre a ampliação do círculo e a liberdade pessoal (interior e exterior), tornam a cidade grande o local dessa liberdade, mas sim o fato — ampliando a perspectiva — de que as cidades grandes são também o lugar do cosmopolitismo. De modo comparável ao modo do desenvolvimento dos bens — a partir de uma determinada grandeza a propriedade desenvolve-se em progressões cada vez mais rápidas e como que por si mesma —, o campo de visão, as relações econômicas, pessoais e espirituais da cidade, os seus arredores ideais, assim que ultrapassam determinado limiar, ampliam-se como em progressão geométrica. Toda expansão dinâmica realizada torna-se patamar para uma nova expansão, não igual, mas maior. Junto aos fios que são tecidos por ela crescem continuamente outros novos, como por si mesmos, exatamente do mesmo modo como no interior da cidade o *unearned increment* da renda da terra conduz o proprietário a ganhos que brotam de si mesmos, mediante o simples aumento da circulação. Nesse ponto

a quantidade da vida converte-se de modo muito imediato em qualidade e caráter. A esfera de vida da cidade pequena é, no principal, fechada em si mesma e consigo mesma. Para a cidade grande, é decisivo o fato de que sua vida interior se espraie em ondas sobre um amplo território nacional ou internacional. Weimar não é um contraexemplo, pois sua significação estava ligada a personalidades singulares e morreu com elas, enquanto a cidade grande se caracteriza precisamente em virtude de sua independência essencial, mesmo com relação às personalidades singulares mais significativas — a contrapartida e o preço da independência que o singular desfruta em seu interior. A essência mais significativa da cidade grande repousa nessa grandeza funcional, além de seus limites físicos: e essa atuação volta sobre ela mesma e dá peso, consideração e responsabilidade a sua vida. Assim como um ser humano não se esgota nos limites de seu corpo ou do distrito que preenche com sua atividade imediata, mas somente na soma dos efeitos que se irradiam dele temporal e espacialmente, assim também uma cidade constitui-se da totalidade de seus efeitos, que ultrapassam o seu imediatismo. Só esse é o seu âmbito real, no qual se exprime o seu ser. Isso já indica que a liberdade individual, a complementação lógica e histórica dessa amplitude não deve ser compreendida apenas em sentido negativo, como mera liberdade de movimento e ausência de preconceitos e filisteísmos. Seu traço essencial é de fato que a particularidade e a incomparabilidade — que, no final das contas, toda natureza possui — se exprimem na configuração da vida. Que sigamos as leis da própria natureza — e isso é decerto liberdade — só nos é claro e convincente, assim como aos outros, quando as manifestações dessa natureza se distinguem também das dos outros; somente a sua não intercambialidade com as dos outros comprova que nosso modo de existência não nos é imposto pelos outros. Inicialmente, as cidades são o local da mais elevada divisão econômica do trabalho; elas criam assim fenômenos tão extremos como, em Paris, a lucrativa profissão de *quatorzième*: pessoas, que se dão a conhecer por letreiros em suas casas, que à hora do jantar estão prontas, com trajes adequados, para ser rapidamente convocadas a participar de jantares nos quais o número de pessoas à mesa seja treze. Precisamente na medida de sua expansão, a cidade oferece cada vez mais as condições decisivas da divisão do trabalho: um círculo que, mediante sua grandeza, é capaz de absorver uma variedade extremamente múltipla de realizações, ao mesmo tempo que a concentração dos indivíduos e sua luta pelo cliente coagem o singular a uma especialização das realizações, na qual ele não possa ser tão facilmente desalojado por um outro. O decisivo é que a vida citadina metamorfoseou a luta com a natureza por obtenção de alimento em uma luta entre os homens, de sorte que o ganho que se disputa não é concedido pela natureza, mas sim pelos homens. Pois nisso atua não somente a fonte mencionada da especialização, mas também outra, mais profunda: aquele que oferece precisa tratar de criar necessidades sempre novas e específicas naqueles que corteja. A necessidade de especializar as realizações a fim de encontrar uma fonte de ganho ainda não esgotada, uma função que não seja facilmente substituível, estimula a diferenciação, o refinamento, o enriquecimento das necessidades do público, que acabam evidentemente por conduzir a variedades pessoais crescentes no interior desse público.

E isso desemboca em uma individualização espiritual (em sentido estrito) dos atributos anímicos, propiciada, em virtude de sua grandeza, pela cidade. Há uma série de causas evidentes. Inicialmente, a dificuldade de fazer valer a própria personalidade nas dimensões da vida na cidade grande. 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 excitamento 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 salvar para si, mediante o desvio pela consciência dos outros, alguma autoestima, e preencher um lugar na consciência. No mesmo sentido atua um momento inaparente, mas recorrente, em seus efeitos decerto perceptíveis: a brevidade e a raridade dos encontros que cada singular concede aos outros — comparado com a circulação na cidade pequena. Pois a tentação de se apresentar do modo mais característico, gracioso e concentrado fica muito mais intensa do que em lugares onde encontros longos e frequentes propiciam aos outros uma imagem inequívoca da personalidade.

Essa me parece ser a razão mais profunda pela qual a cidade grande direciona a pulsão à mais individual existência pessoal — pouco importa se sempre com razão e com sucesso. O desenvolvimento da cultura moderna caracteriza-se pela preponderância daquilo que se pode denominar espírito objetivo sobre o espírito subjetivo, isto é, tanto na linguagem como no direito, tanto na técnica de produção como na arte, tanto na ciência como nos objetos do âmbito doméstico encarna-se uma soma de espírito cujo crescimento diário é acompanhado a uma distância cada vez maior e de modo muito incompleto pelo desenvolvimento espiritual dos sujeitos. Se considerarmos, por exemplo, a cultura monstruosa encarnada, nos últimos cem anos, em coisas e conhecimentos, em instituições e bem-estar, e a compararmos com o progresso da cultura dos indivíduos no mesmo período — pelo menos nos estratos mais elevados —, vemos uma diferença de crescimento terrível entre as duas, e mesmo, em muitos pontos, um retrocesso da cultura dos indivíduos com relação à espiritualidade, à delicadeza e ao idealismo. Essa discrepância é essencialmente resultado da crescente divisão do trabalho; pois esta exige do singular uma realização cada vez mais unilateral, cuja potencialização máxima frequentemente deixa atrofiar a sua personalidade como um todo. De todo

modo, o indivíduo está cada vez mais incapacitado a se sobrepor à cultura objetiva. Ele foi rebaixado a uma *quantité négligeable*, a um grão de areia em uma organização monstruosa de coisas e potências, que gradualmente lhe subtraiu todos os progressos, as espiritualidades e os valores, e os trasladou da forma da vida subjetiva à forma da vida puramente objetiva — talvez de modo menos consciente do que na prática e nos obscuros sentimentos que dela se originam. Basta notar que as grandes cidades são os verdadeiros cenários dessa cultura, que cresce além de tudo o que é pessoal. Nas construções e instituições de ensino, nos milagres e confortos da técnica que supera o espaço, nas formações da vida em comum e nas instituições visíveis do Estado revela-se uma multiplicidade de tal modo imponente de um espírito que se tornou cristalizado e impessoal que a personalidade, por assim dizer, não se pode contrapor a isso. Por um lado, a vida torna-se infinitamente mais fácil, na medida em que estímulos, interesses, preenchimentos do tempo e da consciência se lhe oferecem de todos os lados e a sugam em uma corrente na qual ela praticamente prescinde de todo movimento para nadar. Mas, por outro lado, a vida compõe-se cada vez mais desses conteúdos e programas impessoais, que pretendem recalcar as colorações verdadeiramente pessoais e o que é incomparável. E isso de tal modo 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. A atrofia da cultura individual mediante a hipertrofia da cultura objetiva é uma razão do ódio irado que os defensores do individualismo extremo, Nietzsche à frente, nutrem contra as grandes cidades; mas é também uma razão pela qual eles são tão apaixonadamente queridos precisamente nas grandes cidades, pois surgem ao habitante destas últimas como arautos e redutores de sua mais insaciável nostalgia.

À medida que se pergunta pela posição histórica dessas duas formas de individualismo, que são providas pelas relações quantitativas da cidade grande — a independência individual e a formação do modo pessoal e específico —, esta ganha um valor completamente novo na história universal do espírito. O século xviii encontrou o indivíduo em vínculos violentadores, que se tornaram sem sentido, de tipo político e agrário, corporativo e religioso — limitações que coagiam os homens como que a uma forma não natural e a desigualdades havia muito injustas. Nessa situação surgiu o clamor por liberdade e igualdade — a crença na plena liberdade de movimento do indivíduo em todas as relações sociais e espirituais, que permitiria evidenciar imediatamente em todos o seu núcleo nobre e comum, tal como a natureza o teria semeado em todos e a sociedade e a história o teriam apenas deformado. Ao lado desse ideal do liberalismo, cresceu, no século xix — de um lado por intermédio de Goethe e do romantismo, do outro por meio da divisão econômica do trabalho —, o seguinte: os indivíduos, libertos dos vínculos históricos, querem também se distinguir uns dos outros. Agora o suporte de seu valor não é mais o “homem universal” em cada singular, mas precisamente a unicidade e a incomparabilidade qualitativas. Na luta e nas escaramuças mútuas dessas duas modalidades, a fim de determinar o papel dos sujeitos no interior da totalidade, transcorre a história interior e exterior de nossa época. A função das cidades grandes é fornecer o lugar para o conflito e para as tentativas de unificação de ambos, na medida em que as suas condições peculiares se nos revelam como oportunidades e estímulos para o desenvolvimento de ambas. Com isso as cidades grandes obtêm um lugar absolutamente único, preenche de significações ilimitadas, no desenvolvimento da existência anímica; elas se mostram como uma daquelas grandes formações históricas em que as correntes opostas que circunscrevem a vida se juntam e se desdobram com os mesmos direitos. Mas com isso — sejam-nos simpáticos ou antipáticos seus fenômenos singulares — elas saem completamente da esfera perante a qual nos é adequada a atitude do juiz. Na medida em que tais potências penetraram na raiz e na coroa de toda a vida histórica, a que pertencemos na existência fugidia de uma célula, nossa tarefa não é acusar ou perdoar, mas somente compreender.¹

* Georg Simmel, “Die Großstädte und das Geistesleben”. In: *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: M. Suhrkamp, 1995, v. 7., pp. 116-31. Trad. de Leopoldo Waizbort, publicada em *Mana*, v. 11, n. 2, pp. 577-91, 2005, e completamente revista para esta edição. (n. e.)

Se a sociologia quisesse trazer a uma fórmula a oposição da época moderna, especialmente em comparação com a Idade Média, poderia tentá-lo da seguinte maneira: na Idade Média, o homem encontrava-se em uma relação de afiliação com uma comunidade ou uma propriedade rural, com uma associação feudal ou uma corporação; sua personalidade estava imiscuída em círculos de interesses objetivos ou sociais, e o caráter destes últimos era formado pelas pessoas que os constituíam de maneira imediata. Essa uniformidade foi destruída pela época moderna. Por um lado, ela deixou a personalidade a cargo de si mesma e concedeu-lhe uma incomparável liberdade de movimento, interna e externa. Por outro lado, conferiu aos conteúdos práticos da vida uma objetividade igualmente incomparável. Na técnica, nas organizações de todo tipo, nos negócios e nas profissões, impõe-se cada vez mais o domínio das próprias leis das coisas e liberta-se das nuances de personalidades particulares — assim como a nossa imagem da natureza perde cada vez mais os traços humanos em favor de uma legalidade objetiva. Assim, a época moderna tornou sujeito e objeto mutuamente independentes, de modo que cada um pudesse realizar seu próprio desenvolvimento da maneira mais pura e completa. Como ambos os lados desse processo de diferenciação foram afetados pela economia monetária é o que desejamos apresentar aqui.

Até o auge da Idade Média, a relação entre a personalidade e suas propriedades emerge na história alemã em duas formas características. Nos tempos mais remotos a posse da terra apresenta-se como uma competência da personalidade como tal, que emana da afiliação individual pessoal para sua comunidade de mercado. Já no século x, essa forma pessoal de posse desaparece, e todo direito pessoal torna-se dependente da posse de terras. No entanto, em ambas as formas conserva-se uma estreita ligação local entre a pessoa e a propriedade. Por exemplo, na cooperativa daqueles que pertenciam a uma comunidade rural, que exigia o arrendamento de uma propriedade inteira para aceitar alguém como membro pleno, aquele que possuía um terreno fora da associação rural, à *qual pertencia com a sua pessoa*, era considerado desprovido de terra. Inversamente, aquele que possuía uma propriedade no interior da comunidade territorial, mas sem pertencer a ela pessoalmente (homens livres, cidadãos urbanos, corporações etc.), era constrangido a requisitar um representante, que prestava *pessoalmente* tributos ao proprietário da terra e assumia direitos e deveres de membro da propriedade rural. Essa conexão entre personalidade e relações sociais, característica das épocas de economia natural, foi dissolvida pela economia monetária. A cada instante esta última interpõe entre a pessoa e a coisa particularmente qualificada a instância completamente objetiva, sem qualidade inerente, do dinheiro e do valor monetário. Ela institui uma distância entre pessoa e posse, tornando a relação entre ambas mediada. Com isso, ela diferenciou a antiga estreita afinidade dos elementos pessoais e locais de tal modo que hoje posso receber em Berlim minhas rendas provenientes de ferrovias americanas, hipotecas norueguesas e minas de ouro africanas. Essa forma de posse a longa distância, que hoje admitimos como evidente, só se tornou possível quando o dinheiro se impôs entre posse e proprietário, separando-os e unindo-os.

Desse modo, o dinheiro confere, por um lado, uma impessoalidade, anteriormente desconhecida a todas as ações econômicas, e por outro lado uma crescente autonomia e independência da pessoa. A relação entre personalidade e comunidade também se desenvolveu de modo semelhante àquele da propriedade. A corporação medieval engloba o homem por inteiro; uma corporação de tecelões não era uma mera associação de indivíduos, restrita a tratar dos interesses da confecção de tecidos, mas uma *comunidade de vida*, no sentido profissional, social, religioso, político e muitos outros. Mesmo que a associação medieval tenha tido a intenção de agrupar interesses objetivos, ela existia diretamente em seus membros; estes eram absorvidos por ela e privados de direitos.

Contrariamente a essa forma de unidade, a economia monetária possibilitou inúmeras associações que demandavam de seus membros apenas colaborações em dinheiro, ou estavam direcionadas para um mero interesse monetário. Desse modo, por um lado, possibilita-se a objetividade pura nas atividades da associação, o seu caráter puramente *técnico*, o seu desembaraço de tendências pessoais; por outro lado, liberta o sujeito de laços restritivos, dado que agora ele está ligado ao todo não mais como pessoa por inteiro, mas principalmente por meio de doação e recebimento de dinheiro. Desde que o interesse do participante singular, direta ou indiretamente, possa ser expresso em dinheiro, ele se insere como uma camada isolante entre o todo objetivo da associação e o todo subjetivo da personalidade — assim como entre a propriedade e o proprietário —, concedendo a ambos uma nova autonomia recíproca e uma possibilidade de desdobramento. O auge desse desenvolvimento é apresentado pela sociedade de ações, cuja atividade se desenvolve de modo totalmente objetivo e sem sofrer influências do acionista individual; este, por seu turno, não faz parte da associação com sua pessoa, mas apenas com uma soma de dinheiro.

Aquele caráter impessoal e incolor próprio ao dinheiro, em relação a todos os outros valores específicos, tem de se expandir continuamente ao longo do desenvolvimento da cultura, na medida em que o dinheiro passa a equivaler cada vez mais a coisas mais variadas; por meio dessa ausência de caráter específico, realizou serviços imensuráveis. Dessa maneira possibilitou-se o estabelecimento de uma afinidade da ação de tais indivíduos e grupos que ressalta acentuadamente sua separação e distância mútuas em todos os outros pontos. Assim, configura-se uma linha totalmente nova à qual novos conteúdos da vida podem ser associados.

Gostaria de apresentar dois exemplos que parecem assinalar bem a sutileza da fronteira — possibilitada pelo dinheiro — entre a união de interesses, por um lado, e sua separação, por outro lado. Depois de 1848, formaram-se, na França, sindicatos de associações de trabalhadores de profissões do mesmo tipo, de modo que cada associação contribuía para um único fundo sindical, instituindo-se assim um caixa comum indivisível. Aquele fundo era dedicado sobretudo às compras em atacado, à concessão de créditos etc. Mas a finalidade desses sindicatos não residia na união de todas as associações em uma única associação, pois cada uma delas deveria conservar sua organização específica. Esse caso é muito significativo, dado que nessa época os trabalhadores estavam tomados de uma verdadeira paixão por formar associações. Assim, se eles rejeitaram expressamente uma fusão tão lógica, é porque devem ter tido motivos especialmente fortes para essa restrição mútua. Mas, ao mesmo tempo, encontraram uma oportunidade de utilizar a unidade de seus interesses, reforçando-os por meio da posse conjunta de dinheiro. E mais, o sucesso da associação Gustav-Adolph, aquela grande comunidade de apoio a comunidades protestantes oprimidas, teria sido impossível se o caráter objetivo das colaborações em dinheiro não tivesse obliterado as diferenças confessionais dos contribuintes. Na medida em que o dinheiro permitiu a realização dessa obra conjunta de luteranos, reformados e unitários — que não teriam se unido segundo nenhum outro motivo —, serviu como um cimento ideal, fortalecendo o sentimento de união entre todos. Pode-se enfim dizer que a associação de trabalhadores, com seu sucesso colossal — um tipo de organização praticamente desconhecido na Idade Média, que une, por assim dizer, os aspectos impessoais do indivíduo para a realização de uma ação —, tornou-se possível apenas em virtude do dinheiro. O dinheiro ofereceu-nos uma oportunidade única de união, que elimina todo o pessoal e específico — uma forma de união que, hoje em dia, nos é totalmente evidente, mas que apresenta uma das transformações e desenvolvimentos mais importantes da cultura.

Quem lamenta o efeito separador e alienador das transações monetárias não deve esquecer o seguinte: devido à necessidade da troca de dinheiro e, para isso, da delimitação de valores concretos e definitivos, o dinheiro estabelece uma ligação extremamente forte entre os membros de um mesmo círculo econômico. Precisamente pelo fato de o dinheiro não poder ser consumido de imediato, ele aponta para outros indivíduos, dos quais se pode obter o que se deseja consumir. Desse modo, o homem moderno depende de um número incomparavelmente maior de abastecedores e fornecedores, se comparado ao antigo homem livre germânico ou, posteriormente, ao servo; sua existência depende, a cada momento, de uma rede de ligações forjada por centenas de interesses monetários, sem os quais ele também não poderia continuar existindo, assim como um membro de um ser orgânico não pode existir se desligado da circulação de sua seiva vital.

Foi sobretudo nossa divisão do trabalho — que, no estágio de troca natural, evidentemente não pôde se desenvolver acima de suas modestas tentativas iniciais — que resultou no emaranhado e na unificação da vida moderna. Como medir os valores dos produtos individuais entre si se ainda não há um padrão de medida comum para coisas e qualidades mais distintas? Como realizar a troca de modo fácil e rápido se não há ainda um meio de troca que possa compensar todas as diferenças, que possa se converter em todo produto, e vice-versa? Na medida em que o dinheiro possibilita a divisão da produção, ele une os homens de maneira irresistível, pois agora um trabalha para o outro; somente o trabalho de todos estabelece a extensa unidade econômica que complementa o desempenho parcial do indivíduo.¹ Assim, o dinheiro é aquele que estabelece muito mais articulações entre os homens se comparado às das associações feudais ou da união arbitrária, louvadas pelos românticos da associação.

Por fim, o dinheiro criou um nível comum de interesses tão abrangente para todos os homens como nunca foi possível nas épocas da economia natural. O dinheiro proporcionou uma base de compreensão mútua imediata, uma igualdade de diretrizes, o que contribuiu de maneira decisiva para a representação do *universalmente humano*, que, desde o século passado, desempenhou um grande papel na história da cultura e na história social — de maneira similar ao que ocorreu quando a cultura do Império Romano se deixou impregnar pela economia monetária.

Assim como o dinheiro — e isso deriva do que foi dito anteriormente — estabeleceu uma proporção totalmente nova entre liberdade e vínculo, da mesma forma a enfatizada estreiteza e a inevitabilidade da integração por ele provocadas têm como consequências peculiares a ampla abertura de espaço para a individualidade e o sentimento de independência interior. O homem daquelas épocas econômicas anteriores encontrava-se em uma relação de pouca dependência com outros homens, mas esses poucos foram e permaneceram individualmente determinados. Enquanto hoje em dia certamente nos encontramos muito dependentes de fornecedores específicos, frequente e arbitrariamente permutamos os indivíduos com os quais interagimos. É exatamente uma relação como essa que engendra um forte individualismo, pois o que aliena os homens e faz com que se recolham em si mesmos não é seu isolamento diante dos outros; mas, pelo contrário, são a anonimidade dos outros, a indiferença diante de sua

individualidade e a falta de interesse pelo que eles realmente são. Ao contrário das épocas em que toda relação exterior com outros carregava simultaneamente um caráter pessoal, conforme nossa caracterização da época moderna, a natureza do dinheiro permitiu uma clara distinção entre a ação econômica objetiva do homem e sua coloração individual, seu verdadeiro eu, que agora se afasta daquelas relações e, dessa forma, pode se retirar para suas camadas mais íntimas.

As correntes da cultura moderna deságuam em duas direções aparentemente contrárias: por um lado, na nivelação, na compensação, no estabelecimento de círculos sociais cada vez mais abrangentes, por meio da articulação com o mais remoto sob condições iguais; e, por outro lado, por meio da elaboração do mais individual, na independência da pessoa, na autonomia de sua formação. E ambas as direções são carregadas pela economia monetária, que possibilita, por um lado, um interesse geral uniforme e meios de conexão e comunicação eficazes por toda parte; por outro lado, proporciona à personalidade uma crescente reserva, individualização e liberdade.

Esta última consequência carece ainda de uma prova. A expressividade e a possibilidade de redenção das realizações por meio do dinheiro foram desde sempre percebidas como instrumento e suporte da liberdade pessoal. Assim, o direito romano clássico decidia se aquele que estava obrigado a um serviço específico poderia se recusar a fazê-lo por meio de seu cumprimento natural, e insistir, mesmo contra a vontade dos credores, em substituir esse serviço por pagamento em dinheiro. Daí resultou a garantia da possibilidade de desobrigação de todos os deveres pessoais por meio do dinheiro; tendo isso em vista, essa lei passou a ser denominada a *magna carta* da liberdade pessoal na área do direito privado. Da mesma maneira, realizou-se muitas vezes a libertação dos servos: os artesãos dependentes de uma casa senhorial medieval, por exemplo, conseguiram a liberdade percorrendo frequentemente um caminho que, primeiro, limitava seus serviços, para depois fixá-los e finalmente convertê-los em um tributo monetário. Isso representou um forte avanço à liberdade; os condados ingleses, a partir do século xiii, puderam substituir o dever de adquirir soldados e trabalhadores por meio de pagamentos em dinheiro. Da mesma maneira, encontrava-se entre os decretos mais importantes de Joseph ii, dedicados à introdução da emancipação dos camponeses, um decreto que permitia, e até prescrevia, que seus deveres e tributos naturais fossem pagos em dinheiro. A substituição da realização pessoal pelo pagamento em dinheiro isenta imediatamente a personalidade das algemas específicas impostas pela obrigação de trabalho: o outro não pode mais reivindicar a atividade pessoal direta, mas apenas o resultado impessoal dessa atividade. No pagamento em dinheiro, a personalidade não se dá mais a si mesma, mas oferece algo totalmente desvinculado de qualquer relação interna com o indivíduo.

Mas exatamente por esses motivos a substituição de uma realização por dinheiro pode ter também um caráter degradante. A privação de direitos dos aliados de Atenas começou com a substituição dos tributos anteriores em navios e tripulação por pagamentos em dinheiro; essa aparente libertação de sua obrigação puramente pessoal envolveu, porém, a renúncia a uma atividade política própria e a importância que só pode ser reivindicada para a realização de um serviço específico, para o desenvolvimento de forças concretas. Isso é com muita frequência negligenciado em uma economia em ascensão: que nos deveres, dos quais nos livramos pela compra, há ainda direitos e significações menos perceptíveis, que também são abandonados. Assim como nesse caso, em que uma duplicidade de consequências resulta da doação em dinheiro, o mesmo também pode ser observado na recepção de dinheiro, na venda. Por um lado, sente-se a conversão de uma posse em dinheiro como uma libertação. Por meio do dinheiro pode-se conceder ao valor do objeto qualquer forma desejada, ao passo que, antes, este se encontrava preso a uma forma definida; com dinheiro no bolso, estamos livres, enquanto antes o objeto nos fazia dependentes das condições de sua conservação e frutificação. Mas quão frequentemente essa liberdade significa, ao mesmo tempo, uma ausência de conteúdo da vida e um afrouxamento de sua substância! Por isso, a mesma legislação do século precedente — aquela que permitia a substituição dos serviços de camponeses por dinheiro — proibiu então às camadas dominantes forçar os camponeses a essa substituição. Parecia, certamente, que não era cometida nenhuma injustiça contra o camponês se o senhor comprasse dele, por um preço justo, os seus direitos à terra (para afastá-lo do território da propriedade); a terra, no entanto, significava para o camponês muito mais do que seu mero valor de posse; era a possibilidade de uma atividade útil, um centro de interesses, uma orientação do conteúdo de vida, a qual ele perdia no momento em que trocava a terra por dinheiro. Os frequentes pagamentos dos camponeses no século precedente certamente lhes concedia uma liberdade momentânea, mas tirava-lhes o impagável, aquilo que dava à liberdade o seu valor: o objeto fundamental da atividade pessoal. Esse é, por sua vez, o elemento crítico de uma cultura orientada para o dinheiro, como aquelas de Atenas e de Roma tardias, ou do mundo moderno. Pelo fato de cada vez mais coisas poderem ser compradas com dinheiro, alcançadas por meio do dinheiro, apresentando-se este, em consequência, como polo imóvel na fugacidade das aparências, negligencia-se, muito frequentemente, que os objetos das transações econômicas têm ainda aspectos não exprimíveis em dinheiro; acredita-se, muito facilmente, que se possui no valor em dinheiro o equivalente exato e total do objeto. Aqui reside um motivo profundo para o caráter problemático, para a inquietação e o descontentamento de nosso tempo. O lado qualitativo dos objetos perde sua ênfase psicológica por causa da economia monetária; a contínua estimativa requerida segundo valores em dinheiro faz com que este pareça ser o único valor vigente. Cada vez mais depressa se passa desapercivelmente pelo significado específico e economicamente inexprimível das coisas; e este se vinga, agora, por meio daqueles

sentimentos sufocadores muito modernos. Sente-se, cada vez mais, que o cerne e o sentido da vida deslizam por entre os dedos, que as satisfações definitivas se tornam sempre mais raras e, enfim, que todos os esforços e práticas de fato não valem a pena. Não quero afirmar que nossa época já se encontra inteiramente em tal constituição anímica, mas onde ela se aproxima disso há certamente uma conexão com um recobrir progressivo dos valores qualitativos por aqueles meramente quantitativos, pelo interesse em um mero *mais ou menos*; pois apenas os primeiros satisfazem nossas necessidades de maneira definitiva.

E, de fato, as coisas também são, elas mesmas, desvalorizadas em grande grau por sua equivalência com aquele meio de troca válido para tudo. O dinheiro é “vulgar” porque é o equivalente para tudo e para todos; somente o individual é distinto. O que corresponde a muitas coisas corresponde ao mais baixo entre elas e rebaixa, por isso, também o mais alto para o nível do mais baixo. Essa é a tragédia de toda nivelação, que conduz imediatamente às posições dos elementos *mais baixos*, pois o mais alto sempre pode decair, mas quase nunca o baixo pode ascender ao nível do mais alto. Assim, o valor mais específico das coisas sofre devido à convertibilidade do elemento mais heterogêneo no dinheiro; e, com razão, a língua caracteriza como “impagável” aquilo que é muito especial e distinto. O caráter blasé de nossas camadas mais abastadas é apenas o reflexo psicológico desse fato. Porque agora elas possuem um meio que permite, apesar de seu caráter sempre igual e incolor, comprar o mais diverso e o mais especial. Pelo fato de, com isso, a questão “isso vale?” deslocar-se de modo crescente para a indagação “quanto vale?”, a sensibilidade refinada e os encantos específicos e mais individuais das coisas retrocedem cada vez mais. E esse é exatamente o caráter blasé: que não se reaja mais às gradações e particularidades dos objetos com suas correspondentes nuances de sensibilidade, mas que sejam sentidas de maneira nivelada e com uma coloração abafada, e sem variações significativas.

É precisamente por meio desse caráter assumido pelo dinheiro que, na proporção em que se torna medida de todas as coisas — em uma cultura ascendente —, ele perde seu significado anterior em certas relações elevadas: a multa, por exemplo, reduziu sua esfera de ação. O direito germânico antigo expiava os crimes mais graves, até mesmo assassinatos, por meio de dinheiro. A partir do século vii, a penitência da Igreja podia ser substituída por dinheiro, enquanto os direitos modernos limitaram as multas em dinheiro aos delitos relativamente leves. Isso não indica nada contra, mas sim a favor da importância crescente do dinheiro: exatamente por medir, agora, tantas coisas mais, sendo por isso mais incolor e descaracterizado, não pode mais servir para a compensação em relações muito específicas e excepcionais, nas quais o mais íntimo e o mais essencial da personalidade devem ser atingidos. E não é apesar do fato de se poder adquirir praticamente tudo por dinheiro, mas é exatamente por isso ser possível que o dinheiro não compensa, por exemplo, as exigências morais e religiosas sobre as quais repousava a sanção penal da Igreja. Nesse ponto encontram-se duas correntes importantes do desenvolvimento histórico. Quando era possível, na sociedade primitiva, compensar um assassinato com dinheiro, isso significava, por um lado, que o indivíduo como tal não se distinguia tanto em seu valor, que ainda não havia sido percebido como incomparável e insubstituível como nas épocas posteriores, nas quais se destacava do grupo de modo mais incisivo e individualizado. Por outro lado, isso significava que o dinheiro ainda não era assim tão indiferente, que não se posicionava tão além de toda significação qualitativa. A diferenciação progressiva do homem e a indiferenciação igualmente progressiva do dinheiro convergem para tornar impossível a expiação do assassinato por meio do dinheiro.

Uma segunda consequência extremamente importante do caráter predominante da economia monetária segue uma direção semelhante à do desgaste e da deterioração do dinheiro por meio do círculo crescente de seus equivalentes: percebe-se o dinheiro — um mero meio de aquisição de outros bens — como um bem independente, enquanto toda a sua significação reside apenas em seu caráter de transição, em sua atuação como um elemento em uma sequência, que conduz a uma finalidade e a um desfrute definitivos. Se essa linha é psicologicamente rompida nessa etapa, então nossa consciência dos fins passa a repousar sobre o dinheiro. Enquanto a maioria dos homens modernos precisa ter diante de si, na maior parte da vida, o ganho de dinheiro como meta mais próxima, forma-se a ideia de que toda felicidade e toda satisfação definitiva da vida estão intrinsecamente ligadas à posse de certa quantia de dinheiro: de mero meio e condição ele se torna, internamente, fim último. Mas quando esse fim é finalmente alcançado surgem, inúmeras vezes, todo um aborrecimento e uma frustração mortais, que se mostram, de maneira mais acentuada, nos homens de negócios, quando se recolhem para gozar da aposentadoria após ter acumulado certa quantia de dinheiro. Quando deixam de existir as circunstâncias que concentram a consciência valorativa no dinheiro, este passa a revelar seu caráter verdadeiro como mero meio, que se torna inútil e desnecessário assim que a vida se concentra unicamente nele. O dinheiro é nada mais que a ponte para os valores definitivos, e não se pode morar sobre uma ponte.

Essa sobreposição dos fins pelos meios é um dos traços essenciais e um dos principais problemas de toda cultura elevada, pois tem sua essência no fato de que, em contraste com as relações primitivas, as intenções das pessoas não são mais simples, óbvias e alcançáveis por meio de ação imediata. Seus propósitos tornam-se gradualmente tão difíceis, complexos e remotos que carecem de uma construção composta e multiarticulada de meios e instrumentos, e de um desvio composto de múltiplos estágios de etapas preparatórias. É muito difícil, em relações mais elevadas,

que a primeira etapa já alcance o seu alvo; e não basta apenas um meio, porque, com frequência, este também não é atingido de maneira imediata, mas trata-se de uma diversidade de meios que se sustentam reciprocamente, conduzindo a fins definitivos. Mas torna-se cada vez mais próximo o risco de perder a si mesmo nesse labirinto de meios e, com isso, esquecer o objetivo final. Assim, quanto mais entrelaçada, artificial e organizada se torna a técnica de todas as áreas da vida — isto é, o sistema de meros meios e ferramentas —, mais e mais isso é percebido como finalidade última de satisfação que não se coloca mais em questão. Dessa maneira, consolidou-se a estabilidade de todos os hábitos externos, que originalmente eram nada mais do que meios para fins sociais específicos, mas que continuam a existir como valores próprios, como exigências que se autofundamentam, ao passo que aqueles fins se tornaram há muito tempo ilusórios ou caíram no esquecimento. Na época moderna e especialmente, como parece, nas épocas mais recentes, há um sentimento de tensão, de expectativa, impulsos insolúveis — como se o mais importante, o definitivo, o sentido genuíno e ponto central da vida e das coisas ainda estivesse por vir. Esse é por certo o resultado emocional do aumento excessivo dos meios, da coação da nossa complicada técnica de vida, de construir meios sobre meios até alcançar seus fins originais, aos quais ela deve servir, e que se deslocam sempre adiante no horizonte da consciência, para finalmente afundar-se sob ela. Nenhum elemento teve uma participação mais vasta nesse processo que o dinheiro, jamais aconteceu de um objeto de valor meramente instrumental — com tal energia, amplitude e sucesso — assumir, para a condição geral da vida, o papel de um fim satisfatório por si mesmo, seja essa satisfação ilusória ou verdadeira.

A posição central assumida pelo dinheiro por meio do crescimento colossal do círculo de objetos alcançáveis por ele irradia sua influência em vários traços característicos da vida moderna. O dinheiro ofereceu para o homem singular a oportunidade de satisfação plena de seus desejos em uma medida muito mais palpável e tentadora. Existe a possibilidade de ganhar, com um único golpe, tudo o que parece desejável. Coloca-se entre o homem e seus desejos uma instância mediadora, um mecanismo facilitador. E porque, quando ele é alcançado, inúmeras outras coisas se tornam alcançáveis, estimula-se a ilusão de que todas essas outras coisas são mais fáceis de obter que outrora. Mas, com a proximidade à felicidade, aumenta o desejo por ela, pois não é o absolutamente remoto e rejeitado que inflama a grande nostalgia e paixão, mas o não possuído, cuja posse parece aproximar-se cada vez mais — como acontece por meio da organização monetária. A enorme demanda do homem moderno pela felicidade — que se pronuncia tanto em Kant como em Schopenhauer, na social-democracia não menos que no crescente americanismo da época atual — alimenta-se, evidentemente, desse poder e sucesso do dinheiro. A “avidez” especificamente moderna de classes e de indivíduos — seja para condená-la, seja para louvá-la como estímulo do desenvolvimento cultural — só pôde crescer porque agora há uma palavra-chave que condensa em si mesma tudo o que é desejável; um ponto central que só precisamos escolher, como se fosse uma chave mágica num conto de fadas, para que alcancemos todos os prazeres da vida.

Assim, o dinheiro torna-se — e isso é muito significativo — aquele objetivo absoluto, cuja aspiração é, em princípio, possível a qualquer momento, contrariamente aos objetivos constantes, que não podem ser desejados ou aspirados a qualquer hora. Desse modo, oferece-se ao homem moderno um estímulo contínuo para a realização de suas atividades. Agora ele tem um objetivo que se impõe como *pièce de résistance*, tão logo outros objetivos abram espaço; ele está potencialmente sempre lá. Daí a inquietação, o estado febril, a ausência de pausas da vida moderna, propulsionadas pelo motor desenfreado do dinheiro, que torna a máquina da vida um *perpetuum mobile*. Schleiermacher enfatiza que o cristianismo foi o primeiro a praticar a piedade, tornando o desejo por Deus uma disposição permanente da alma, enquanto formas de credo anteriores associaram a disposição religiosa a épocas e locais específicos. Assim também o desejo por dinheiro é o estado permanente da alma em uma economia monetária estabelecida. Por isso, o psicólogo não pode ignorar o lamento frequente que acusa o dinheiro de ser o Deus de nossa época. É claro que ele só pode constatar esse fato e descobrir relações significativas entre ambas as concepções porque é privilégio da psicologia não cometer blasfêmias. A ideia de Deus tem sua mais profunda essência na reunião de todas as variedades e contrastes do mundo ou, como bem exprimiu Nicolau de Cusa (aquele curioso espírito moderno do fim da Idade Média), na *coincidentia oppositorum*. Inclui-se aqui a ideia de que todo estranhamento e toda irreconciliabilidade do ser encontram nele sua unidade e sua harmonia, das quais provêm a paz, a certeza, a riqueza abrangente do sentimento, que são parte da ideia de Deus e da ideia de que nós o possuímos! No domínio dos sentimentos estimulados pelo dinheiro encontramos, sem dúvida, uma semelhança psicológica com relação a esse aspecto. À medida que o dinheiro se torna cada vez mais expressão absolutamente suficiente e equivalente de todos os valores, ele se eleva, a uma altura bastante abstrata, sobre toda a vasta diversidade dos objetos; torna-se o centro no qual as coisas mais distintas, mais estranhas, mais distantes, encontram seus aspectos comuns e se tocam. Com isso, o dinheiro nos concede aquela elevação acima do individual, aquela confiança em sua onipotência, como se fosse um princípio supremo capaz de nos proporcionar, a qualquer momento, aqueles elementos individuais e inferiores, como se pudesse se converter neles. Esse sentimento de certeza e tranquilidade que a posse de dinheiro proporciona, aquela convicção de encontrar nele o ponto de intersecção dos valores, compreendem, de forma psicologicamente pura, quer dizer, de modo formal, o ponto de equivalência que confere a mais profunda justificativa para aquela lamentação a respeito de o dinheiro ser o Deus de

nossa época.

Da mesma fonte — mas direcionados de maneira diferente — brotam também traços de caráter mais remotos do homem moderno. A economia monetária exige operações matemáticas contínuas nas relações cotidianas: a vida de muitas pessoas passa a ser ocupada por determinações, balanços, cálculos, redução de valores qualitativos a valores quantitativos. Isso certamente contribui para o caráter racional e calculador da época moderna, em contraposição ao caráter mais impulsivo, dirigido para o todo e o emocional das épocas anteriores. Então, uma precisão e uma determinação de fronteiras muito maiores penetraram os conteúdos da vida por meio da estimativa em dinheiro, ensinando a definir e a especificar em suas diferenças mínimas até os centavos. Onde as coisas são pensadas em suas relações imediatas com as outras — isto é, não são reduzidas ao denominador comum do dinheiro — encontram-se muito mais um arredondamento e um paralelismo de unidades. A exatidão, a nitidez e a precisão nas relações econômicas da vida, que naturalmente repercutem também em outros conteúdos, progridem com a ampliação da economia monetária — mas, evidentemente, sem promover um grande estilo na conduta de vida. O emprego crescente de moedas pequenas atua no mesmo sentido, proclamando a ampliação da economia monetária. Até 1759 o Banco da Inglaterra não emitia notas abaixo de vinte libras esterlinas; desde então, esse valor foi reduzido a cinco libras esterlinas. E o que ainda é mais significativo: até 1844 suas notas circulavam em média 51 dias antes de serem novamente trocadas por notas menores; em 1871, porém, elas circulavam somente 37 dias — ou seja, em 27 anos a necessidade de ter moedas pequenas cresceu em quase um quarto de sua intensidade. O fato de que todos têm moedas pequenas no bolso, com as quais podem rapidamente comprar quaisquer ninharias segundo seus desejos momentâneos, precisa encorajar indústrias que vivem dessas possibilidades. Isto é, a divisibilidade do dinheiro em somas mínimas contribui, certamente, para o estilo mesquinho na disposição exterior, especialmente na formação estética da vida moderna, e para o número crescente de ninharias com as quais guarneçemos nossa vida. E aquelas pontualidade e exatidão que a ampliação da economia monetária — aproximadamente análoga à dos relógios de bolso — conferiu às relações externas dos homens não correspondem de modo algum a um equivalente aumento da conscientização interna na esfera ética. Pelo contrário, o dinheiro conduz — por seu caráter inteiramente objetivo e indiferente, do mesmo modo e sem relação interna não apenas com as ações mais nobres, mas também com as mais baixas — a uma certa lassidão e a uma irresponsabilidade no agir, que com frequência são inibidas em outros casos pela estrutura particular dos objetos e da relação individual do agente para com eles. Assim, pessoas que geralmente costumam ser honestas participaram das “fundações” mais obscuras; muitas agem de maneira mais inconsciente e ambígua quando se trata de assuntos meramente monetários, mas em outras situações agiriam segundo um comportamento eticamente orientado. O resultado finalmente obtido, o dinheiro, não pode ser observado em suas origens, ao passo que outras posses e situações, por causa de sua particularidade e de suas qualidades distintas, carregam suas origens em si mesmas, objetiva ou psicologicamente; elas são mais visíveis e fazem lembrar sua proveniência. Mas uma vez que uma ação tenha desembocado no grande oceano do dinheiro, não pode mais ser identificada, pois os escoamentos desse oceano não portam nada mais do que o caráter de sua fonte original.

Retornando dessas consequências particulares da transação monetária, finalizo com uma observação bastante geral a respeito de sua relação com os mais profundos traços e motivos de nossa cultura. Almejou-se arriscar resumir o caráter e a grandeza da vida moderna em uma fórmula que poderia ser apresentada deste modo: os conteúdos do conhecimento, da ação e da formação de ideais são transformados, de sua forma firme, substancial e estável, em um estado de desenvolvimento, movimento e instabilidade. Cada observação dos destinos desses conteúdos de vida que se desdobram diante de nossos olhos apresenta claramente esse traço de sua formação: estamos abdicando de verdades absolutas, que estejam contra todo desenvolvimento, e estamos abrindo mão, com prazer, de transformações, crescimento e críticas contínuos — pois isso é exatamente o que significa a ênfase sucessiva na empiria em todas as áreas. As espécies de organismos não são mais consideradas ideias eternas da criação, mas pontos transitórios de uma evolução ad infinitum. A mesma tendência estende-se do inanimado até as formações espirituais mais altas: a ciência natural moderna nos ensina a dissolver a rigidez da matéria em um turbilhão incansável de minúsculas partículas. Nós agora reconhecemos que os ideais uniformes de épocas anteriores — ideais considerados fundamentados acima de toda mudança ou contradição — são dependentes de condições históricas e se adaptam a suas transformações. No interior dos grupos sociais dissolvem-se cada vez mais as demarcações fixas. A rigidez de laços e tradições semelhantes às de castas e estratificações são rompidas — seja para o bem, seja para o mal —, e a personalidade pode circular por uma diversidade mutante de situações de vida, refletindo, por assim dizer, a fluidez das coisas. A esse grande e uniforme processo de vida, que diferencia radicalmente a cultura intelectual e social da época moderna das culturas da Antiguidade e da Idade Média, incorpora-se o domínio do dinheiro, sustentando esse processo e sendo sustentado por ele. À medida que encontram seu equivalente em um meio de troca completamente incolor, desprovido de caráter específico, as coisas se tornam polidas e aplanadas, ou seja, suas zonas de atrito diminuem em processos contínuos de equilíbrio/ajuste. Sua circulação, o dar e o receber, ocorrem em uma velocidade muito diferente da das épocas de economia natural; cada vez mais as coisas que parecem situar-se fora das trocas comerciais são arrastadas para seu fluxo infatigável. Gostaria de mencionar apenas um dos exemplos mais simples, que é o destino da posse da terra a partir da

dominação do dinheiro. Desde o advento da economia monetária, a mesma transição da estabilidade para a instabilidade, que caracteriza a imagem do mundo moderno como um todo, apoderou-se também do cosmo econômico, cujos destinos, fazendo parte desse movimento geral, são simultaneamente um símbolo e um espelho do todo.

O que importa somente aqui é que um fenômeno como o da economia monetária — não importa quanto ele pareça obedecer a suas próprias leis internas — ainda assim está seguindo o mesmo ritmo que regula a totalidade dos movimentos culturais simultâneos, mesmo os mais remotos. À diferença do materialismo histórico, que coloca o processo cultural inteiramente na dependência de condições econômicas, a consideração do dinheiro pode nos ensinar que a formação da vida econômica influencia profundamente o estado psíquico e cultural de um período; mas, por outro lado, essa formação recebe o seu caráter das grandes correntes uniformes da vida histórica, cujas forças e motivos últimos permanecem um segredo divino. Mas se essas igualdades formais e essas conexões profundas mostram o caráter do dinheiro como um ramo da mesma raiz, que produz todas as outras flores da nossa cultura, pode-se então tirar daqui um consolo para as queixas sobre os estragos feitos pela economia monetária e sobre a *auri sacra fames*, proferidas especialmente pelos protetores dos valores espirituais e agradáveis. Pois quanto mais o conhecimento se aproxima daquela raiz, mais evidentes devem ser as relações da economia monetária, não apenas para as partes obscuras, mas também para o mais fino e elevado de nossa cultura, de modo que, assim como todas as grandes forças históricas, a economia monetária pode assemelhar-se à lança mítica, capaz de curar as feridas que infligiu a si mesma.

* Georg Simmel, “Das Geld in der modernen Cultur” (1896). In: *Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900*, B. 5. Hrgs. Heinz-Jürgen Dahmen u. David P. Frisby, 1. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. Trad. de Tamara Grigorowitschs. (n. e.)