

dissonância

revista de teoria crítica

volume 2 número 2



dossiê Marx & Simmel



Dissonância
revista de teoria crítica

Dossiê Marx & Simmel

volume 2 número 2

2º semestre de 2018

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Estadual de Campinas

Dossiê Marx & Simmel

Editores: Mariana Teixeira e Arthur Bueno

Comitê Editorial Permanente

Adriano Januário, Bárbara Santos, Bruna Batalhão, Fernando Bee, Inara Luisa Marin, Mariana Teixeira, Paulo Yamawake, Olavo Ximenes, Rafael Palazi, Raquel Patriota e Ricardo Lira

Conselho Editorial Científico

Alessandro Pinzani Universidade Federal de Santa Catarina	Jaeho Kang SOAS University of London, Inglaterra
Andrew Feenberg Simon Fraser University, Canadá	John Abromeit The State University of New York, EUA
Arnold Farr University of Kentucky, EUA	Josué Pereira da Silva Universidade Estadual de Campinas
Clodomiro Bannwart Universidade Estadual de Londrina	Katia Genel Université Paris I, França
Daniel Peres Universidade Federal da Bahia	Marcos Nobre Universidade Estadual de Campinas
Denilson Werle Universidade Federal de Santa Catarina	Miriam Madureira Universidade Federal do ABC
Emmanuel Renault Université Paris-Ouest Nanterre, França	Olivier Voirol Université de Lausanne, Suíça
Erick Calheiros Lima Universidade de Brasília	Peter Erwin-Jansen Hochschule Koblenz, Alemanha
Everaldo Vanderlei de Oliveira Universidade Federal de Sergipe	Robin Celikates Universiteit van Amsterdam, Holanda
Felipe Gonçalves Silva Universidade Federal do Rio Grande do Sul	Sérgio Costa Freie Universität-Berlin, Alemanha
Gustavo Leyva Martínez Universidad Autónoma Metropolitana, México	Simon Susen City University of London, Inglaterra
Hélio Alexandre da Silva Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia	Stefan Klein Universidade de Brasília
Hélio Ázara de Oliveira Universidade Federal de Campina Grande	Stefano Giacchetti Loyola University Chicago, Itália
Isabelle Aubert Université Paris I, Panthéon Sorbonne, França	Yara Frateschi Universidade Estadual de Campinas

Diagramação: Fernando Bee e Paulo Yamawake

Imagem da capa: Alegoria da Tulipomania (1640), de Jan Brueghel, o Jovem. A imagem é domínio público e pode ser encontrada no Wikimedia Commons.

Sumário

- 06 Apresentação
Mariana Teixeira e Arthur Bueno

DOSSIÊ TEMÁTICO

seção editorial

- 23 The Ambivalence of Indifference in Modern Society: Marx and Simmel
Georg Lohmann
- 56 Entre Marx e Bourdieu: Diferenciação e desigualdade na sociologia de Georg Simmel
Lionel Lewkow
- 96 Rationality – Cultivation – Vitality: Simmel on the Pathologies of Modern Culture
Arthur Bueno

artigos

- 137 Infinite Ends and the Tempo of Life: Notes on the Marx/Simmel Convergence/Divergence
Thomas Kemple
- 167 Simmel, Marx and the Radical Concept of Life: A Hegelian Approach
Spiros Gangas
- 198 Los que trabajan sólo por dinero: Escenas del neoliberalismo
Esteban Vernik
- 224 La sensorialidad capitalista en Karl Marx y Georg Simmel: Claves para el análisis sensible de la sociedad contemporánea
Olga Sabido-Ramos

resenha

- 263 Os despossuídos: Karl Marx e a (i)legalidade dos pobres
(Resenha de *Os despossuídos: Debates sobre a lei referente ao furto de madeira*, de Karl Marx - Trad. N. Schneider)
Frederico Alves Lopes

traduções

- 271 O problema do devir na filosofia hegeliana
Georg Simmel (tradução de Mariana Teixeira)
- 290 A transcendência da vida
Georg Simmel (tradução de Laura Luedy e Hyury Pinheiro)
- 325 Georg Simmel
Georg Lukács (tradução de Mariana Teixeira)
- 334 Introdução (editorial) da Ideologia alemã
Gerald Hubmann e Ulrich Pagel (tradução de Olavo Antunes de Aguiar Ximenes)
- 361 Os primórdios de “modo de produção” de Marx
Sarah Johnson (tradução de Olavo Antunes de Aguiar Ximenes)

FLUXO CONTÍNUO

artigo

- 437 Reconhecimento e complementariedade de gênero: A crítica de Young ao "feminismo" de Honneth
Letícia Machado Spinelli

resenha

- 466 Adorno: A negatividade e as normas (Resenha de *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly*, de Fabian Freyenhagen)
Felipe Catalani

tradução

- 475 O que é teoria crítica ortodoxa?
Fabian Freyenhagen (tradução de Ivan Rodrigues)

APRESENTAÇÃO

Dossiê Marx & Simmel: 1818 – 1918 – 2018

Mariana Teixeira e Arthur Bueno

O bicentenário do nascimento de Karl Marx e o centenário do falecimento de Georg Simmel, ambos completados em 2018, apresentam uma ocasião oportuna para a reflexão acerca das relações entre as suas obras e seu significado para a teoria crítica do presente. Desde o início do século 21, e sobretudo a partir da crise financeira de 2008, vimos emergir em diferentes campos um interesse renovado tanto pela crítica marxiana da economia política quanto pela filosofia simmeliana do dinheiro. Esse interesse assumiu, em cada caso, caminhos e ênfases distintos: enquanto a recepção de Simmel focou acima de tudo nos aspectos problemáticos da *experiência* moderna, intensificados no âmbito das formas de individualidade contemporâneas, as reinterpretações de Marx, embora mais numerosas e diversas, tenderam a conferir especial atenção ao caráter *sistêmico* das contradições e crises da ordem capitalista.¹ A despeito da aten-

¹A literatura é, em ambos os casos, abundante. Referiremos aqui somente a alguns exemplos do campo da teoria crítica. No que concerne à recepção de Simmel, cf. Honneth, A., “Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung”, in: – (org.), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*. Frankfurt am Main/New York: Campus, 2002, p. 141-158; Rosa, H. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005. No

ção recente concedida às obras de ambos os autores, os vínculos entre suas análises acerca dos problemas da vida moderna permanecem – com exceções importantes, porém ocasionais² – insuficientemente explorados.

O fato de as obras de Marx e Simmel poderem ser articuladas em um diagnóstico abrangente da modernidade capitalista não deve surpreender. Desde a publicação por Georg Lukács de *História e da consciência de classe*, em 1923, os potenciais e as dificuldades envolvidos em tal empreitada têm sido objeto de debate. Lukács argumentou, como se sabe, que as análises de Simmel e Weber sobre a vida moderna encontravam seus fundamentos metodológicos adequados numa concepção dialética da história como aquela formulada por Marx – e desenvolvida pelo próprio marxista húngaro – na esteira da tradição filosófica do idealismo alemão. Reexaminados da perspectiva de uma crítica da reificação, os processos de racionalização e objetivação que os fundadores da disciplina sociológica consideraram típicos da vida moderna foram vistos como remontando, em última instância, à forma-mercadoria enquanto “protótipo [*Urbild*] de todas as

que diz respeito a Marx, cf. Fraser, N. “Behind Marx’s Hidden Abode: For an Expanded Conception of Capitalism”, *New Left Review* 86, 2014, p. 55-72.

² Cf. Frisby, D., “Introduction to the Translation”, in: Simmel, G., *The Philosophy of Money*. London/Boston: Routledge, 1978, p. 1-49; Shad J.A. “The Groundwork of Simmel’s New ‘Storey’ Beneath Historical Materialism”, in: Kaern, M., Phillips, B. S., Cohen, R. S. (orgs.). *Georg Simmel and Contemporary Sociology*. Dordrecht: Springer, 1990, p. 297-317; Lohmann, G. “Die Anpassung des individuellen Lebens an die innere Unendlichkeit der Großstädte. Formen der Individualisierung bei Simmel”, *Berliner Journal für Soziologie*, 1993, p. 153-160; Aldenhoff, R., “Kapitalismusanalyse und Kulturkritik. Bürgerliche Nationalökonomien entdecken Karl Marx”, in: Mommsen, W. J., Hübinger, G. (orgs.). *Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich*. Frankfurt am Main: Fischer, 1993, p. 79-94; 218-221.

formas de objetividade e de todas as suas formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa”.³ Embora Lukács concebesse esse projeto como uma refundação marxista de análises “burguesas” que teriam permanecido na superfície do fenômeno da reificação, sem “nenhuma tentativa para superar as [suas] formas objetivamente mais derivadas, mais distanciadas do processo vital próprio do capitalismo”,⁴ esse esforço não poderia deixar de lançar luz sobre o fato de que as obras de Simmel e Weber *já apresentavam* importantes pontos em comum com a crítica do capitalismo formulada por Marx.⁵ Reinterpretando os escritos desses autores como tentativas de oferecer um diagnóstico do “fenômeno ideológico da reificação”,⁶ o ensaio lukácsiano indicava que Weber e Simmel, embora lançando mão de arcações teóricas distintos, haviam levado adiante em seus escritos as análises marxianas acerca da estrutura fetichista da sociedade capitalista.

Não é necessário destacar o quão crucial foi a articulação entre hegelianismo de esquerda e pensamento social “burguês” para o desenvolvimento posterior do chamado marxismo oci-

³ Lukács, G. *História e consciência de classe: Estudos sobre a dialética marxista*. Trad. R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1923], p. 193.

⁴ Lukács 2003 [1923]: 213.

⁵ Sobre a articulação da “ciência burguesa” de Max Weber no contexto materialista-dialético do livro de Lukács, cf. Teixeira, M. *Razão e reificação: Um estudo sobre Max Weber em História e consciência de classe, de Georg Lukács*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Campinas: IFCH/Unicamp, 2010. No sentido oposto, um experimento sobre como Weber e Simmel poderiam avaliar a apropriação de suas obras por Lukács pode ser lido em Bueno, A.; Teixeira, M. “Spectres of reification: Weber and Simmel on *History and Class Consciousness*”, *Journal of Classical Sociology*, 17 (2), 2017, p. 101-115.

⁶ Lukács 2003 [1923]: 213.

dental e, em particular, da teoria crítica frankfurtiana.⁷ Menos reconhecido, porém, é o fato de que o vínculo estabelecido por Lukács entre análise sociológica da modernidade e compreensão dialética da história já era um aspecto fundamental do próprio trabalho de Simmel. Ao passo que procurava distanciar-se do determinismo econômico atribuído então ao materialismo histórico, o autor da *Filosofia do dinheiro* não só incorporou elementos centrais do pensamento de Marx, mas também o fez associando-os a uma interpretação da filosofia hegeliana nos termos de uma dialética permanente entre espírito subjetivo e objetivo.⁸ Embora não tenha passado inteiramente despercebida por seus comentadores, essa dimensão dos escritos simmelianos é com frequência obscurecida pela divisão canônica de sua obra em uma fase inicial positivista, um segundo período neo-kantiano e um último momento vitalista. Tal periodização não só se mostrou difícil de sustentar como também pode ser considerada especialmente enganosa em vista da relação de Simmel com a tradição dialética. De início, porque o diálogo – implícito ou

⁷ Cf. Merleau-Ponty, M. *As aventuras da dialética*. Trad. C. Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [1955]; Jay, M. *A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008 [1973].

⁸ Cf. em especial “O problema do devir na filosofia hegeliana”, traduzido neste volume. Desde o final da década de 1890, pelo menos, a relação dialética entre objetividade e subjetividade já ocupava um lugar central no diagnóstico simmeliano da modernidade – relação essa que ele via manifestar-se, entre outras formas, na “contradição, urgida por Marx, entre as relações de produção e as forças produtivas da sociedade” (Simmel, G., “Die Bedeutung des Geldes für das Tempo des Lebens”, in: *Georg Simmel Gesamtausgabe*, vol. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992 [1897], p. 229, tradução nossa). Para uma discussão detida a respeito dos elementos “hegelianizantes” no pensamento de Simmel, cf. Christian, P. *Einheit und Zwiespalt: Zum hegelianisierenden Denken in der Philosophie und Soziologie Georg Simmels*. Berlin: Duncker & Humblot, 1978.

explícito – com Hegel e Marx permeia toda a obra simmeliana e dificilmente pode ser visto como passível de encaixar-se em qualquer um desses três rótulos. Além disso, esse diálogo tornou-se especialmente proeminente nos anos entre a *Filosofia do dinheiro* (1900) e “O conceito e a tragédia da cultura” (1911-12), um período cuja caracterização como “neo-kantiano” equivocadamente minimiza a centralidade dos motivos dialéticos, bem como de conceitos como “alienação” e “fetichismo”, para a filosofia da cultura formulada por Simmel nesse momento.⁹ O reconhecimento de tal centralidade permite, assim, lançar nova luz sobre a obra simmeliana: ela não constitui um mero prelúdio, mas antes uma verdadeira antecipação da “re-hegelianização” do marxismo que veio a tomar corpo com *História e a consciência de classe*, de Lukács, e *Marxismo e filosofia*, de Karl Korsch. Mais uma vez, isso não deve nos surpreender: o pensador húngaro não só considerava Simmel “a figura de transição mais significativa e interessante de toda a filosofia moderna”¹⁰ (num percurso que para Lukács conduziria, afinal, a si próprio), mas também afirmou ter lido o *Capital* pela primeira vez “em grande medida pelas lentes metodológicas de Simmel e Max Weber”.¹¹

⁹ Numa passagem com frequência negligenciada, o próprio Simmel destacou a centralidade da figura do fetichismo para sua compreensão das contradições culturais da modernidade: “O ‘caráter fetichista’ que Marx atribui aos objetos econômicos na época da produção de mercadorias é apenas um caso particularmente modificado desse destino geral dos nossos conteúdos culturais” (Simmel, G., “Der Begriff und die Tragödie der Kultur”, in: *Georg Simmel Gesamtausgabe*, vol. 14. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996 [1911-12], p. 408, tradução nossa).

¹⁰ Lukács, G. “Georg Simmel”. *Dissonância*, n.2 v.2, 2º Semestre 2020

¹¹ “Prefácio [1967]”, in: Lukács, G. 2003 [1923]: 3.

Se é verdade que a obra de Simmel pode ser interpretada como um momento na história do hegelianismo de esquerda, surge, então, o problema de saber qual seria a sua singularidade no interior dessa tradição. Compartilhando com esta última uma concepção do desenvolvimento histórico como desenrolar de contradições socialmente produzidas, a filosofia de Simmel se distingue, entretanto, por uma ênfase peculiar na dimensão *trágica* desse processo. Diferentemente de Marx e Lukács, ele não antecipava a superação das contradições sociais por meio de uma revolução de classe, mas antes previa sua continuação sob novas formas. As patologias da cultura poderiam ser, no máximo, temporariamente suspensas – por exemplo, em momentos de crise como aquele vivenciado durante a Primeira Guerra Mundial – mas nunca completamente resolvidas. Por isso o pensamento filosófico de Simmel pôde ser visto como assumindo a forma de uma “dialética sem reconciliação”.¹² Isso já se mostra de maneira nítida na *Filosofia do dinheiro*, obra cuja unidade é fornecida pela ideia de que a totalidade da vida (moderna) se manifesta de maneira mais expressiva onde suas oposições chegam à intensidade máxima e se apresentam como contradições não resolvidas. Daí que o dinheiro, onde “a oposição entre o aparentemente mais superficial e inessencial e a substância interior da vida é tensionada ao extremo”, pudesse aparecer nesse contexto como o “símbolo das formas essenciais de movimento [do mundo]”.¹³ Examinar as contradições da forma monetária

¹² Landmann, M. “Einleitung”, in: Simmel, G. *Das individuelle Gesetz: philosophische Exkurse*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1968, p. 16.

¹³ Simmel, G. *Philosophie des Geldes*, in: *Georg Simmel Gesamtausgabe*, vol. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989 [1900-07], p. 12.

significava, no mesmo passo, explorar as contradições intrínsecas à vida moderna.¹⁴ Essa perspectiva dialética se manteve na metafísica da vida que Simmel veio a formular nos anos 1910, sobretudo a partir de “O conceito e a tragédia da cultura”, e que ganhou forma acabada nos seus dois últimos livros: *Rembrandt* (1916) e *Intuição da vida* (1918). Ao longo dessa década, porém, a filosofia simmeliana passou a ser tingida por elementos provenientes de seu interesse crescente (ainda que já presente em seus escritos anteriores) pelas obras de Schopenhauer, Nietzsche e Bergson. A chave para compreender a vida moderna não foi mais localizada nas contradições internas às formas espirituais – como a monetária –, mas sim na dinâmica mais abrangente, e igualmente contraditória, entre a *determinidade* das formas e a *indeterminidade* da vida. Ao passo que esse movimento abriu espaço no pensamento do autor para maneiras (sobretudo artísticas) de escapar às contradições formais da modernidade apontadas em suas análises do dinheiro, a dialética simmeliana manteve-se trágica na medida em que para ele, ao fim e ao cabo, não haveria como evitar o retorno às tensões nunca resolvidas entre a fluidez da vida e a solidez das formas.¹⁵

¹⁴ Sobre isso, cf. Bueno, A. “Economic Pathologies of Life”, in: Fitti, G. (org.). *International Handbook of Simmel Studies*. London: Routledge, 2020, p. 336-349.

¹⁵ A concomitância de concepção dialética da história, com seu foco nas contradições socialmente engendradas, e de motivos filosóficos vitalistas, com sua ênfase na indeterminidade dos processos vitais, é um dos aspectos mais mal compreendidos da obra de Simmel. É também essa concomitância que torna sua filosofia ao mesmo tempo valiosa e incômoda para a primeira geração da teoria crítica. Disso testemunham os comentários altamente ambivalentes de Horkheimer em *Eclipse da Razão*, numa passagem em que se trata de argumentar que Simmel, de maneira similar a Dewey e Bergson, teria falhado em conceber dialeticamente a oposição entre natureza e espírito: “Georg Simmel desenvolveu a doutrina da capacidade da vida em transcender a si mesma. Contudo, o conceito de vida que subjaz a todas essas filosofias denota um âmbito da natu-

Há, além disso, outra dimensão do trabalho de Simmel que não só o singulariza em relação a Marx e Hegel, mas também o torna particularmente relevante para o nosso momento atual. Mais do que qualquer outro teórico social de sua época, ele se propôs a articular um diagnóstico das contradições da modernidade nos termos de suas implicações sócio-psicológicas, resultando no que mais tarde foi visto como uma “descrição fenomenologicamente precisa do estilo de vida moderno”.¹⁶ Esse é um aspecto que não passou despercebido pelos contemporâneos de Simmel, e que definitivamente afetou a forma como sua relação com Marx foi compreendida. Com efeito, não foi preciso esperar a publicação de *História e consciência de classe* para que as conexões entre Simmel e Marx viessem a debate. Poucos anos após a publicação da *Filosofia do dinheiro*, Rudolf Goldscheid observou como o livro formava “uma correlação muito interessante com o *Capital* de Marx” na medida em que muitas de suas passagens podiam ser lidas “como uma tradução das considerações econômicas de Marx para a linguagem da psicologia”.¹⁷ Mais do que apenas uma reiteração da teoria de Marx em uma terminologia distinta, a abordagem de Simmel acerca da economia monetária foi vista como abrindo novos caminhos: “Assim como não há dúvidas de que a *Filosofia do dinheiro* não poderia

reza. Mesmo quando o espírito é definido como o estágio mais elevado da vida, como na teoria metafísica de Simmel, o problema filosófico é ainda assim decidido em favor de um naturalismo refinado, contra o qual a filosofia de Simmel é, ao mesmo tempo, um protesto constante” (Horkheimer, M. *Eclipse of Reason*. London/New York: Continuum, 2004 [1947], p. 117, tradução nossa).

¹⁶ Habermas, J. “Simmel als Zeitdiagnostiker”, in: Simmel, G. *Philosophische Kultur*. Berlin: Wagenbach, 1983, p. 249, tradução nossa.

¹⁷ Goldscheid, R. “Jahresbericht über Erscheinungen der Soziologie in den Jahren 1899-1904”, *Archiv für systematische Philosophie* 10, 1904, p. 397, tradução nossa.

ter sido escrita se não tivesse sido precedida pelo *Capital* de Marx, é igualmente decisivo ressaltar que o livro de Simmel contém uma suplementação da obra de vida de Marx como não existiu na ciência social até o momento nem de modo rudimentar”.¹⁸ Mesmo assim, Goldscheid reprovou Simmel por não ter abordado mais explicitamente sua relação com o autor do *Capital*. Apesar de “uma infinidade de paralelos muito interessantes entre a teoria de Marx sobre o capitalismo e as teorias de Simmel sobre o relativismo do dinheiro”, conclui ele, “é um erro do livro de Simmel confrontar Marx muito pouco”.¹⁹

A tarefa de estabelecer esse confronto foi, assim, em grande medida legada a nós. Uma série de questões então se coloca: em que medida as investigações simmelianas sobre o dinheiro complementam, ampliam, ou contradizem as análises marxianas sobre o capital? Seus diferentes pressupostos filosóficos e metodológicos constituem um obstáculo para o diálogo produtivo entre seus argumentos? Como conciliar as análises marxianas focadas na luta de classes e na exploração com a ênfase simmeliana em patologias sociais que afetam os indivíduos modernos em seu conjunto? De que maneira suas perspectivas marcaram a história da teoria crítica no século passado e como podem se tornar relevantes para os debates contemporâneos?

Os artigos do presente dossiê abordam esses e outros aspectos da relação entre Marx e Simmel. No artigo convidado “A ambivalência da indiferença na sociedade moderna”, Georg

¹⁸ Goldscheid 1904: 398, tradução nossa.

¹⁹ Goldscheid 1904: 411, tradução nossa.

Lohmann (Otto von Guericke Universität Magdeburg) revisita seu texto de 1993 em que trata do fenômeno da *indiferença* como uma característica central do diagnóstico da modernidade de ambos os autores. A análise marxiana e simmeliana desse fenômeno – ligado, por exemplo, às categorias de alienação, reificação e objetivação – é ambivalente e, segundo o autor, justamente por isso mantém-se até os dias de hoje altamente produtiva para um diagnóstico do tempo presente.

Lionel Lewkow (Universidad de Buenos Aires) discute, no artigo “Entre Marx e Bourdieu”, como noções de diferenciação e desigualdade, conceitos-chaves para a teoria sociológica, adquirem uma interpretação cultural na obra de Simmel. Para isso, o autor traça as afinidades entre as teorias simmeliana, marxiana e bourdieusiana da estratificação social e aponta o papel do conceito de classe social, categoria analítica central desde Marx, na teoria da estratificação social de origem simmeliana.

Fechando a Seção Editorial, o texto de Arthur Bueno (Goethe-Universität Frankfurt am Main) “Racionalidade – Cultivo – Vitalidade”, propõe uma leitura da trajetória intelectual de Simmel que identifica três momentos distintos, apoiados sobre concepções particulares de antropologia filosófica. *Irrracionalidade, alienação e mecanização* seriam, para o autor, as patologias da cultura moderna que atuam como a contraparte negativa de cada uma dessas concepções, de modo que a convergência da noção simmeliana de alienação com o diagnóstico marxiano do fetichismo não passa despercebida.

A convergência entre Marx e Simmel é posta em evidência por Thomas Kemple (University of British Columbia) em “Fins

infinitos e o ritmo da vida” a partir da relação de cada pensador com o *tempo* nas sociedades modernas. Kemple delinea, apesar dos visíveis distanciamentos conceituais entre os autores da *Filosofia do dinheiro* e do *Capital*, um terreno comum às suas abordagens do valor e da reificação; e um ponto chave dessa convergência residiria precisamente na conversão de capital concebida como processo espaço-temporal de valorização e transvalorização da vida e do trabalho por meio do dinheiro e das máquinas.

Em “Simmel, Marx e o conceito radical de vida”, Spiros Gangas (The American College of Greece) traça se não a equivalência, ao menos uma afinidade entre o neokantismo de Simmel e o hegelianismo de Marx. Para tanto, o autor aplica uma lente normativa à perspectiva relacional de Simmel, mostrando como não há de sua parte necessariamente uma recusa da universalidade, tão importante para Hegel e Marx, mas antes a tentativa de mediar a universalidade com a individualidade. A noção relacional de *vida* adquire, aqui, um papel central na medida em que permitiria uma importante potencialização da visão emancipatória de Marx.

Em “Os que trabalham só por dinheiro”, Esteban Vernik (Universidad de Buenos Aires/Universidad Nacional de la Patagonia Austral) analisa este tipo característico da modernidade no campo da sociologia da alienação. A partir da descrição simmeli-ana daquelas profissões que, em lugar de oferecerem a possibilidade de realização pessoal, apenas permitem a obtenção de dinheiro de uma maneira totalmente inespecífica, o autor explora os efeitos alienantes da inversão entre meios e fins sobre

o estilo de vida do capitalismo moderno e traça a procedência desse fenômeno nas obras de Marx e Hegel. Vernik também defende, por meio de análises conceituais e empíricas, a atualidade dessa caracterização para a análise do capitalismo neoliberal atual.

No artigo “A sensorialidade capitalista em Karl Marx e Georg Simmel”, Olga Sabido-Ramos (Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco) procura revitalizar os diagnósticos de Marx e Simmel para o campo dos estudos sensoriais. A autora defende a complementaridade entre as abordagens dos autores para compreender o regime sensorial da sociedade capitalista, em que o corpo que sente e sofre no mundo do trabalho é o mesmo cujos sentidos são ao mesmo tempo superestimulados e anestesiados no âmbito do consumo.

Na seção de resenhas, Frederico Lopes (Universidade Federal de Minas Gerais) analisa a tradução para o português de *Os despossuídos: Debates sobre a lei referente ao furto de madeira*, de Marx, publicada recentemente pela editora Boitempo. Marx discute a legitimidade da noção e propriedade e sua relação com o Direito neste texto de 1842, importante período de transição do filósofo alemão do liberalismo de esquerda para o materialismo histórico.

O volume conta ainda com versões em português, traduzidas diretamente do alemão, de dois textos de Simmel, da introdução de Gerald Hubmann e Ulrich Pagel à nova edição da *Ideologia alemã*, de Marx e Engels, e de um curto escrito de Lukács a respeito de Simmel por ocasião da morte do filósofo em 1918.

Tornou-se um lugar comum apontar que o hegelianismo de Marx se apresenta como um dos empecilhos à sua compatibilidade com o neokantismo de Simmel, mesmo não sendo tão numerosos os textos em que o próprio autor detalha seu posicionamento frente à filosofia de Hegel. É o caso, porém, de “O problema do dever na filosofia hegeliana”, escrito em 1910 como parte do livro *Hauptprobleme der Philosophie* e republicado no ano seguinte no periódico *Allgemeine Deutsche Lehrerzeitung*. Traduzido por Mariana Teixeira (Freie Universität Berlin), o texto explora a filosofia hegeliana do dever e evidencia a sua trágica contradição: afinal, “A verdade de que tudo flui é ela mesma fluida, também ela está fadada, pela lei que ela mesma proclama, a ser substituída por uma outra”. Já “A transcendência da vida”, traduzido por Laura Luedy e Hyury Pinheiro (Universidade Estadual de Campinas), é o primeiro capítulo do último livro de Simmel, *Lebensanschauung* (1918). Nele, o autor traça as principais características da noção de *vida*, central nessa fase final de sua extensa produção teórica. Aqui, a essência da vida aparece como o contínuo transcender de seu próprio limite – certamente uma dificuldade lógica que Simmel agora, porém, não mais rejeita mas antes abraça.

A “Introdução (editorial) da *Ideologia alemã*”, de Gerald Hubmann e Ulrich Pagel, está presente em *Deutsche Ideologie: Zur Kritik der Philosophie, Manuskripte in chronologischer Anordnung* (2018) no âmbito da nova edição completa das obras de Marx e Engels (*Marx-Engels Gesamtausgabe*, a MEGA2). Com tradução e introdução de Olavo Antunes de Aguiar Ximenes (Universidade Estadual de Campinas), o texto sintetiza as princi-

pais novidades desta aguardada edição crítica, cujo impacto sobre a recepção do projeto *Ideologia alemã* certamente ainda se fará sentir. O mesmo tradutor nos traz também o texto “Os primórdios de ‘modo de produção’ de Karl Marx”, em que Sarah Johnson (University of Chicago) rastreia as implicações dessa nova edição para o conceito de modo de produção e argumenta que, em lugar de uma teoria geral do processo histórico, Marx buscava nesses textos compreender a natureza das épocas individuais, particularmente a atual.

A diversidade de temas e perspectivas reunidos no dossiê *Marx & Simmel: 1818 – 1918 – 2018* atesta não só o potencial ainda não esgotado de sinergia entre a obra desses pensadores, mas também a relevância de sua atualização para uma compreensão da vida capitalista do presente e suas patologias.

Seção livre

Na seção livre do presente volume, Letícia Machado Spinelli (Universidade Franciscana) discute a crítica de Iris Young à teoria do reconhecimento de Axel Honneth no artigo “Reconhecimento e complementariedade de gênero”, mostrando como, ao tratar dos temas do amor e do cuidado no trabalho doméstico, o autor permaneceria ainda fortemente vinculado às concepções de Rousseau e Hegel acerca dos papéis complementares de gênero. Felipe Catalani (Universidade de São Paulo) resenha *Adorno’s Practical Philosophy: Living Less Wrongly*, de Fabian Freyenhagen (University of Essex), apontando o descompasso entre a matéria e a forma desse livro de 2013 sobre a concepção

adorniana de normatividade e a possibilidade de uma vida “menos falsa”. Por fim, temos um texto recente do próprio Fabian Freyenhagen, traduzido por Ivan Rodrigues (Universidade Federal de Santa Catarina), acerca da questão “O que é teoria crítica ortodoxa?”. Diferentemente de Georg Lukács, que um século antes havia identificado no método a ortodoxia do marxismo, Freyenhagen defende que a teoria crítica não carece nem de um método, nem de um programa de fundamentação particulares para ser realmente crítica, mas antes apenas o interesse em abolir a injustiça social, a miséria e a falta de liberdade.

A todas e todos, desejamos uma proveitosa leitura.

d::

dossiê temático

d::

**seção
editorial**

THE AMBIVALENCE OF INDIFFERENCE IN MODERN SOCIETY

Marx and Simmel

Georg Lohmann¹

1. Introduction²

Marx's and Simmel's efforts toward a diagnosis of the situation of modern society are focused on the experience of man's estrangement from the world, from himself and from others. To that extent, both belong to the tradition of theories of modernity which, since Rousseau and Hegel, criticize modern society for various phenomena of "alienation". What makes them particularly interesting for us today, in spite of their obviously different theoretical approaches, are the ambivalences with which they try to criticize and evaluate these phenomena. Both develop different theoretical concepts first to describe these phenomena, and secondly to evaluate them.

¹ Professor Emeritus of Practical Philosophy, Otto von Guericke Universität Magdeburg, Germany. E-mail address: georg.lohmann@ovgu.de.

² This is a revised version of G. Lohmann, "The ambivalence of indifference in modern society: Marx and Simmel". In: *Individuality and Modernity: Georg Simmel and Modern Culture* (ed. L.W. Isaksen, M. Waerness). Bergen: Sociology Press Bergen, 1993, p. 41-60, 140-142.

In the history of Marx's theory these concepts are stressed differently. Obviously Simmel avails himself of Marx's diagnosis, according to which capitalist society is characterized by the tension between "personal independence" and "objective dependence" (Marx 1953: 75), and in his *Philosophy of Money* the concept of indifference is to be seen as a generalized and cultural reinterpretation of what Marx called "alienation". It is well known that Georg Lukács, a student of Simmel's, reads Simmel's social diagnosis back into Marx's theory by developing his famous "theory of reification" (*Verdinglichung*). In so doing, Lukács amalgamates a generalized theory of reification with Marx's theory of class conflict. Such an amalgamation leads to numerous dilemmas, which I will leave aside here (Lohmann 1983). In the Critical Theory of the Frankfurt School, starting with Adorno's critique of reification and continuing to some aspects of Habermas's concept of the colonization of the life-world, what was meant by alienation, reification and indifference plays an important role in the critique of modernity. To clarify this critical approach I think one has to distinguish between alienation (*Entfremdung*), reification (*Verdinglichung*) or/and objectification (*Versachlichung*) and becoming indifferent (*Vergleichgültigung*). In this order, the first mentioned concept implies stronger presuppositions than the following one. I think really the last one, the concept of indifference, is most proper to show the ambivalence of a critique of modernity.

In the first part of my paper I will briefly examine these categories and give a very short sketch of how Marx deals with this problem; I will then show how Simmel develops a descrip-

tion of indifference in modern society and how he tries to solve the problem of its ambivalence. For both of them, phenomena of indifference are the most fundamental properties of modernity.

2. Indifference as object and opponent in Marx's Critique of Capital

Marx not only criticized the increasing indifference of human relations under capitalist conditions, he also affirmed such indifference in important respects. This ambivalence was hidden so long as he used strong concepts like alienation to describe and to evaluate capitalist society, but its presence becomes obvious to us in his main work *Das Kapital*, in which he used weaker concepts like "objectification", reification and indifference.

For Marx, alienation refers to Rousseau's *aliénation* and to Hegel's ambiguous use of the term in *The Phenomenology of Spirit*. Therefore the concept of alienation implies a circular movement of first externalizing and then appropriating (*Entäußerung und Aneignung*) one's own talents or capacities. Alienation means that appropriation is hindered while externalization still goes on. But what is crucial for our considerations is that something can estrange itself, and then alienate itself from man, only if it is essentially proper to him and/or if he could make it proper to him, that is appropriate it (Theunissen 1984: 104f).³ A critique of alienation must therefore rely upon supposi-

³ For a detailed and critical revision of Marx's theory of alienation, see now Lohmann 2018a.

tions about what is proper to man. Such a critique necessarily proceeds from strong premises regarding the determination of man. In the *Paris Manuscripts*, Marx characterizes the (anthropological) determination of man as his self-realization and self-fulfillment, which are prevented by the structures of the capitalist mode of production and the effects of private property; therefore, when Marx describes something as alienation, it is already clear that he evaluates it in a negative way.

The concept of *reification* involves weaker premises, inasmuch as it refers to a difference in categorical type: something is seen or treated as a real object or takes on the appearance of a relationship between such objects. The concept of *objectification* also refers to an objective and neutral attitude towards real objects.⁴ Thus one can easily distinguish a descriptive from a normative use of these terms. One can criticize cases of reification (and objectification) by showing that the phenomena involved are improperly treated in this way – i.e. by pointing out a category error.

In our context, there are two basic meanings that are important for the concept of *indifference*. It refers first to a state in which two items, placed in relationship to one another, become equivalent (in-different) in a certain respect. In such instances of indifference the two items become functionally equivalent and replaceable. One can speak here of functional

⁴ Beyond it one can distinguish between *Verdinglichung* und *Versachlichung*, because there is for Hegel and for Marx a difference between *Sache* and *Ding*, see Ritter 1977: 268f.

indifference, and the main examples are the levelling effects of exchange and money for different goods.

The second basic meaning of indifference refers to a modification of personal attitudes toward states of affairs, as a result of which a person behaves in a disinterested or neutral manner toward states of affairs, persons and social relationships. Such forms of indifference contain both volitional and affective components. This meaning refers to the Latin *indifferentia* as the translation of the Greek *adiaphora*, which means that something is morally or ethically neutral, that it is neither good nor bad. One can speak here of personal indifference, which can be aimed at other persons or against the individual itself.

In contradistinction to his analysis of alienation in his early writings, Marx develops in his work *Das Kapital* a particular thesis concerning the connection between functional and personal indifference.⁵ They are fundamental to the structural processes of capital, and such phenomena constitute the object of Marx's critique and yet at the same time one of its central problems. As a rule, the effects of such processes seem to manifest positive as well as negative aspects, so that an evaluation can occur only after careful consideration and only with reference to certain normative suppositions. The emotions play a special role here, because they, in a sense, reveal the value of forms of personal indifference without entailing a final judgment.

I will now give a rough explanation of my interpretation of Marx so that one can see later the differences and similarities

⁵ To this interpretation see Lohmann 1991.

between Marx and Simmel. The starting point of Marx's critical description of capital is the *immanent criticism* of the theory of natural rights, which determines the self-image of the bourgeois-capitalist society, as well as of the theories of classical political economy. The evaluation of certain self-contradictions then leads to a criticism *transcending* the limits of theories of natural rights. The normative content of the historiographic passages in *Capital* contains the most interesting version of the latter form of criticism. Such passages narratively describe the ways of life and demands of wage-laborers and show their battles and defeats in the struggle against a complete domination of their life by capital.⁶ I would now like to add to this understanding of the method of Marx's critique some remarks concerning its content.⁷

From the point of view of an internal criticism, Marx identifies, in the form of the labor theory of value, relationships of abstraction as determining the capitalist sphere of production. I interpret such relationships as a complex of *basic indifferences* with respect to the materials involved in the work-process, with respect to the concrete forms and modes of work, with respect to the specific goals of work and with respect to all qualitative individuality. Through the determination of value these basic indifferences place specific demands on the capitalist work-process. They characterize the relationships of man to both the world and the self in capitalist society in as much as he is defined by his work.

⁶ See Lohmann 1986, Lohmann 1991, and now Lohmann 2018b.

⁷ See for more detailed interpretations Lohmann 1991.

One must distinguish the aforementioned types of indifference from relationships of indifferences defined by forms of socialization. Such *medial indifferences* relate to the exchange of commodities and the transfer of money, which constitute the predominant form of socialization; they include certain interrelated types of disinterest of people in one another and in their universal social concerns. Marx saw manifestations of such kinds of indifference in the atomistic behavior of private owners in bourgeois society and their mutual estrangement, in the fetishism of commodities and of money, in the abstract nature of legal rights and in the objectification of social life-styles.

Both basic and medial indifferences presuppose and cause certain changes in the self-referential relationships of both the persons involved and the system. The relationships of capitalists and wage-laborers to themselves as well as the reproduction processes of capital reflect such changes. In the former case one can speak of *individual forms of indifference*, which relate to disinterest in oneself as a person and in essential aspects of individuality. In the latter case one can speak of *systemic indifference* because the self-referential processing of capital comprises a system indifferent to its individual parts or sub-systems and to its surroundings. The extreme stability of the system of capital, which Marx surely underestimates in his theory of cyclical crises, relates very closely to systemic indifference. The “reification of social relationships” describes this phenomenon in much too harmless a way. It is also related to processes of modernization in which human beings are liberated from domination due to class and tradition or to personal relationships. Marx sees as

positive those forms of objectification which lead to partial freedom, which cause the “evaporation” of relationships of class and which eliminate social bondage (1953: 139, 365). Relationships of indifference can emancipate the individual from “natural” or traditional relationships in that they destroy “first nature” and replace it with a “second nature”. Marx, in agreement with Hegel, sees the positive side of bourgeois abstraction in its liquidation of the path to pre-modern “idyllic” relationships (Theunissen 1982a: 379). But that which appears positive from the standpoint of a fully developed capitalist society means for the individuals actually involved a destruction of their world. The chapter on manufacture, in which Marx treats such problems systematically, accordingly evaluates such destruction from the view of those involved as negative. At the same time, however, Marx assumes the rational perspective of his own time and comes to a positive assessment of this destruction and of the decline of traditional ways of life due to the need for developing universal social productivity.

Marx again adopts this rational perspective as he describes the advances of civilization effected by capital and when he praises the increased discipline and output demanded of the wage-laborer in the capitalist sphere of production. Here, too, the craftsmanship and practical skills of workers, who had derived their sense of personal worth precisely from these capabilities, “evaporate” with the new productivity of a scientifically organized industrial sector.

But there is a fundamental theoretical ambivalence especially with respect to individual indifference. Although Marx, in

general, assesses individual indifferences as negative, particularly when analyzed with regard to the self-determination of the wage-laborer and his situation, he also sees positive aspects of individual indifference. The morally neutral attitude of the capitalist to others and himself is a precondition of his rationality, and it is also a precondition of the productivity of capital. At first glance, Marx is not criticizing this moral indifference for moral reasons, he is merely criticizing the wrong use of it because it leads to class domination.⁸ Marx assesses relationships of indifference as negative where he can show them to be *masked relationships of domination* and resulting from coercion. But individual indifference also means, especially for the wage-laborer, some kind of self-reification which is open to either self-alienation or compensations. Here one cannot dismiss as a mere legal fiction the status of the wage-laborer as a free person and his decisions as free choices. On the contrary, the inner strength and historical superiority of capitalism rests on the fact that the wage-laborer performs his self-objectification, certain qualifications notwithstanding, in an act of free will. But if he has the freedom to live his life in a certain way – even if he does choose to live a highly specialized life –, how can one criticize this choice? What should keep him from finding a life of this sort worthwhile and from compensating for the restrictions and sacrifices, which he himself has chosen, with certain social conveniences such as in the sphere of consumption, for example?

⁸ For the problem of Marx's relation to morality and justice see Lohmann 1986 and Angehrn and Lohmann 1986.

To these questions Marx gives answers; first from the point of view of the wage-laborer: Marx tries to show empirically that the wage-laborer's experiences and evaluative feelings qualify his volitional autonomy *both* as empty and meaningless *and* as a historical potentiality to overcome capitalist society. But more clearly, Marx is judging from an outside view, referring to a normative concept of self-realization and to normative standards of productivity and his objective theory of history. I cannot discuss Marx's answers here in a satisfactory manner⁹ but my thesis is that in the end these answers are not convincing. In my opinion, Georg Simmel offers us a better and more differentiated approach to answering these questions. I use this as a transition to the second part of my paper.³ Georg Simmel's analysis of modernity: the ambivalence of indifference.

In his *Philosophy of Money* Simmel attributes fundamental importance to the problem of indifference by giving it the status of a general "symbol" of modernity.¹⁰ At the same time he plays down the problem by dealing with possible compensations for the negative effects of indifference. The fact that in the end such compensations, according to Simmel, prove unsatisfactory, makes him particularly interesting for us today. I see Simmel's present significance in his very subtle diagnosis of this ambivalence of modernity – socially, culturally and individually. Sim-

⁹ These questions are discussed in Elster 1985, see also Cohen 1988 and Lohmann 1991; now Lohmann 2018b.

¹⁰ In this paper I am referring mainly to what is called Simmel's second period of his writings, which extends from about 1895 to 1908; the main book of this period is obviously *The Philosophy of Money*, edited 1900, 2nd edition 1907. I leave aside a comparison of the 1st and the 2nd editions; in quotations I am referring first to the German 7th edition (Simmel 1977), but I quote according to the English edition (Simmel 1978).

mel commands particular attention at present because he shows a profound awareness that neither reversion to pre-modern assumptions nor magnification of a particular aspect of modern society can resolve the ambivalence of modernity.

3.1 *The signature of modernity*

In his writings prior to 1900 Simmel had already attempted to clarify the basic structures of modern society. In *The Philosophy of Money* he enhances and verifies his model by applying it to the conflict-laden categories of “life” and “money” (Blumenberg 1976). The possibility of choosing money as the symbol of modernity relates closely, of course, to Marx’s analysis of capitalism. Money, for both Simmel and Marx, is the most characteristic expression of indifference: “indifference itself” (Simmel 1977: VII; 1978: 55). As one might expect, Simmel does have other explanations for the causes of indifference and of money. But he sees their consequences and by-products in a way completely analogous to Marx. For him, too, the transfer of money and the exchange of commodities constitute the specific social phenomena which dissolve all traditional relationships and which form the foundation of modern society.

Like Marx, Simmel defines modernity as the dissolution of tradition and history. Simmel, however, goes further than Marx in that he amplifies the opposition of modernity toward traditional categories. One can distinguish here three aspects according to which Simmel characterizes modernity within his formal model: firstly by processes of *dissolution of substance*, secondly by the consequences of the *loss of ultimate ends*, and thirdly by a

fundamental “relationalism”, which means that every item is related to other items. The idea behind these three aspects of Simmel’s characterization of modernity becomes clear in the negation of the basic concepts involved: *substance*, *ultimate ends* and *the absolute*. These concepts stand for fundamental assumptions of metaphysically based, traditional world views, which, designated abstractly, are not historically or culturally determined.

The first aspect of Simmel’s characterization of modernity emphasizes the decomposition of independently existing and enduring substances into mere “motions, the bearers of which are increasingly divested of any specific qualities” (Simmel 1977: 64; 1978: 103). Qualities are understood as expressions of quantifiable relationships between atoms, which are themselves obscure in the sense that they lack all distinct characteristics (Böhringer 1976). Despite the interference of a “virtually unavoidable habit of substantialization” (Simmel 1893: 309, my own translation) modernity is in this respect the “dissolution of substance for the sake of function, the erosion of what is fixed and enduring in the stream of ceaseless developments” (Simmel 1893: 359).

Simmel agrees with Marx in this point. Although Marx does speak of a “substance of value”, which is supposed to regulate the unity of capitalist society, the substantial nature of value is in fact merely a means for simplification (comparable to the habit of substantialization) which owes its existence to the biased and false conceptual framework associated with the circulation of commodities. Value is actually nothing more than the

self-referential expression of the unceasing, undefinable cycle of capitalist production. Movement replaces “substance”.

It is the second aspect of Simmel’s characterization, the loss of ultimate ends, which distinguishes him from Marx. Despite his awareness of the difficulties connected with such a thesis, Marx retains the premise of “a determination of man”, who strives toward the ideal of “fraternal self-fulfillment” (Lohmann 1986) and self-realization in the diverse, creative and social development of his talents. History thus provides man with an ultimate reference for his goals.

Simmel, however, replaces ideals of perfection, which man is supposed to achieve, with developmental trends. Simmel sees the determination of human ends not teleologically but rather subjectively (Simmel 1893: 337f.). Such a perspective leads finally to the conclusion that there is no absolute peak in the series of human ends, but rather that “the series of life-goals end at various different points” (Simmel 1893: 348). Moreover, there is for Simmel no ultimate end which could not itself become a means. Whereas for Marx, as in the substantialist, pre-modern view of the world in general, human life acquires meaning and value only in its relationship to ultimate ends, Simmel attempts to meet this demand with the “formal function of setting any goals at all” (Simmel 1893: 360).

With regard to the third aspect, the replacement of absolutes by relations, Marx and Simmel agree up to a certain point. In his criticism of Hegel, Marx had rejected the supremacy of an absolute spirit as idealistic; later, he likewise rejected abstract, absolute materialism. For him, too, it is exchange, a relation of

relationships, which constitutes modern society. Moreover, at first glance Marx appears to think that morality and law can be understood only as relative to a particular social formation.¹¹ But he stops short of Simmel, who deduces from “relationalism” a fundamental relativism. Marx could not, indeed, draw such a conclusion without giving up the thesis of a definite end inherent in the determination of man, his self-fulfillment.

For Simmel, the dissolution of substance and the loss of ultimate ends lead not only to a relational position but also to a fundamental relativism. The calm security previously derived “from below” from the solidity of substance or “from above” from the dignity of ultimate ends, remains a problem in his relativism. He opposes “the skeptical loosening of all footholds” (apud Gassen and Landmann 1958: 9) and attempts to develop a relativism for which “an absolute is not required as a conceptual counterpart to the relativity of things” (Simmel 1977: 65; 1978: 104), but which is nonetheless able to provide a “new concept of solidity” (Gassen and Landmann 1958: 9). This programmatic demand for a “new solidity” within the boundaries of a fundamental relativism shows Simmel’s reservations with regard to the advance of modernity.

3.2 Socialization process by interaction (Wechselwirkung)

Within this general framework for the interpretation of modernity, Simmel describes the socialization process by means of the functions performed by money in modern society. Simmel, like Marx and Aristotle, sees society as based on exchange;

¹¹ See Angern and Lohmann 1986 and Lohmann 2018b.

the difference in the case of Simmel lies in his *subjective theory of values*.

To begin with, “value” means for Simmel only that a desiring subject does not yet enjoy a desired object. The distance which the subject senses in not yet enjoying the object determines its value (Simmel 1977: 12; 1978: 66). Simmel describes the existence of values as an “irreducible phenomenon” – which, nonetheless, possesses a metaphysical foundation. The ego and its object rest unseparated in an “inscrutable” “state of indifferences” of the soul. And from this source, reminiscent of Schelling’s “absolute indifference”, all differences, including that of subject and object, come to be (1977: 8f.; 1978: 62f.).

Value is a judgment concerning a desired object and one “which remains inherent in the subject” (1977: 8f.; 1978: 62f.). Its magnitude reveals itself in the efforts and sacrifices needed to overcome “distance, obstacles and difficulties” (1977: 13; 1978: 66). Thus, mere animalistic enjoyment, in which desire and consumption coincide and which according to Simmel is typical for “primitive man”, is devoid of value. Value arises only when natural desire is *cultivated*. And culture occurs only when subject and object are separated – i.e. when something is valued.

Simmel’s subjective theory of value is thus a theory of *culture*. His theory of value explains why culture forms the foundation of society and why society can be conceived as culture. But in order for subjective and cultivated values to give rise to society, one must go beyond the level of the individual. A sphere of values which exists independently of subjective feelings and personal assessments is necessary. Simmel thus characterizes soci-

ety, the sphere meeting this requirement, as an “*übersinguläre(s) Gebilde*” (“a structure that transcends the individual”) (1977: 60; 1978: 101).

Society (like the economic sphere) is based on exchange, in which “two values are interwoven” (1977: 27; 1978: 78). Person A desires the object of person B and thus sacrifices an object which he values. The relative value of the exchanged objects, which is created in this manner, is, following Simmel, measured by the extent of the sacrifices involved. For this reason, Simmel notes, “it *appears* that there is a *reciprocal* determination of value by the objects” (1977: 28; 1978: 78). The parallel to Marx is obvious here. For Simmel such a determination of relative value no longer requires any reference to the emotional attachments of A and B to the objects involved; thus value, in becoming relative, attains to objectivity. The relativity of value itself is simply a “mutual relationship”, which keeps “the balance between sacrifice and gain” (1977: 33; 1978: 81). It is *interaction* (*Wechselwirkung*) (1977: 33; 1978: 82).¹²

The fact that such interaction can in principle produce an unlimited number of relationships neutralizes the individual values which, nonetheless, always figure in the formation of value. The entrance of money into the sphere of exchange contributes further to the neutralization of individual values. Essentially, money only represents the super-personal, mutual, and thus objective value of things. But it also increases the independence of social interactions from personal feelings and thus enhances relational opportunities. The complexity of society can grow

¹² See also Tenbruck 1958: 94ff. and Frisby 1981.

indefinitely. Thus, says Simmel in summary, money acquires its “philosophical significance:” It reveals “the formula of all being according to which things receive their meaning through each other, and have their being determined by their mutual relations.” (1977: 98; 1978: 128f.).

Simmel sees in the “derivation” of money touched on in the above remarks a confirmation of his relativistic view of modernity. He can then, reversing his point of view, observe and assess the results of relativism by examining the effects of money “upon the inner world – upon the vitality of individuals (*Lebensgefühl!*), upon the linking of their fates, upon culture in general” (1977: VI; 1978: 54). On the one hand, money intensifies and broadens relational and relativistic processes. On the other hand, it is supposed to fulfill the programmatic demand for a “new solidity”. We must now see how Simmel attempts to realize this intention by playing down the problems of indifference.

3.3 Positive and negative aspects of indifference

Simmel plays down the problem of indifference by dividing it into its components. He first identifies its positive aspects; then, he differentiates its various negative aspects and shows corresponding forms of compensation offered by modern society.

Positive are all cultural and social developments which magnify indifference in the sense of an independence of social relationships from individual will and from personal experience. The societal division of labor resulting from money, labor-saving social differentiation (which either follows from or leads to the

division of labor), the inner multiplicity of increasingly functional specialization and generalization – in a word, the entire proliferous complexity of modern society (a society with neither top nor center according to Simmel) – couldn't develop at all were its growth dependent upon the intellectual and practical capacities of individuals. Simmel insists that the individuals of modern society are not completely socialized (Simmel 1908a), but instead retain the freedom of “non-socialization”. Such an *a priori* possibility of distancing oneself from social determinants gives benefits to both: to the individual and to the society.

To the positive aspects of indifference (in the sense of objectification) also belong the processes of rationalization, which Simmel describes in some aspects, thus the calculating effects of the use of money, the growth of scientific world-views and the intellectualization of modern life-styles. These various facets of objectification and rationalization, which Max Weber later pointed out in his theory of rationalization, relate to the effects of the non-interdependence between the individual and society. Simmel assesses as positive the emancipatory effects of increasing socialization by means of money, in so far as it liberates individuals and their cultural and social institutions from the constraints of traditional and/or rural relationships and of those determined by class.

Less positive are the effects of the *leveling or equalization* of values which results from increasing objectification of social interactions. Simmel shows the effects of equalization to follow inescapably from the processes of social differentiation inasmuch as individuation (a development parallel to that of differ-

entiation) leads to “recognition of the principle of the *formal* equality of all men” (Lichtblau 1984: 242). But equalization also has “tragic consequences” because it “inescapably takes effect where the higher level is pulled down to a greater extent than the lower level can be raised” (Simmel 1977: 433; 1978: 392). It thus corrupts not only the “social meaning of distinction (*Vornehmheit*)” (1977: 431; 1978: 390), but also the principle of individuation itself, which rests according to Simmel upon the capacity for difference.

Negative are the various forms of indifference resulting from money and the objectification of social interactions because indifference relates to the personal feelings always involved in the generation and manifestation of values. Forms of such indifference include feelings or moods of boredom, inertia, displeasure, meaninglessness and anxiety. I will return presently to this topic.

4. Compensations and indifference

We previously noted that Simmel attempts to offer compensations in modern society for the negative aspects of socially produced indifference. It is important that here, too, Simmel decomposes the array of problems (Luhmann 1981: vol. 2, 353f.). In *The Philosophy of Money* Simmel distinguishes between society, culture and person (soul) as heterogeneous components of modernity.¹³ Compensations are supposed to derive from the

¹³ In his last period, mainly dominated by a philosophy of life (*Lebensphilosophie*) these differences are revoked by the concept of life.

mutual exclusion and interdependence of these heterogeneous components. I suspect, however, that the negative elements for which Simmel seeks compensations more or less dominate and in the end merely take on different appearances.

4.1 Social compensations: indifference and life-styles

For Simmel the social derives from the interactions of individuals, who do not themselves merely play social roles (Simmel 1908). The individual thus attains relative freedom in relationship to the social sphere. This allows a basic distance from all social demands, and this distance paradoxically increases with the modernization of society. Increasing division of labor, further social differentiation and the development of a monetary economy all raise the degree of independence of the individual from the functional whole of society. Moreover, such factors press the individual into the “intersection” of various conflicting spheres or functional imperatives (Simmel 1893: 385). The increase of both: dependence and conflict, on the one hand, contrasts with increasing independence and indifference with respect to specific achievements, things or persons, on the other. Simmel interprets the latter as individual freedom, which is for him “often in fact only a change of obligations” (*Wechsel der Verpflichtungen*) (1977: 297; 1978: 283). Here freedom has the meaning of freedom from something and involves no specification of its consequences (1977: 444ff.; 1978: 400ff.).

Tensions between dependence on the conflict-laden social complex and indifference with regard to the singular characterize the forced individualization of modern society. Such individ-

ualization leads to the formation of modern *life-styles*, determined by “ongoing processes of liberation” (1977: 449; 1978: 403f.) and at the same time by efforts to counteract indifference and devaluation of the meaningful through the creation of new social bonds (1977: 447; 1978: 402f.).

Proceeding from this “deep yearning to give things a new importance”, Simmel explains the “search for new styles, for style as such” (1977: 449; 1978: 404). Stylizations of life are expressions of a self-experience of modernity (Lohmann 1999). For one thing, they ameliorate the “almost unbearably poignant” subjectivism of the modern individual in that they lend to the expressions and the environment of life a sort of universality (Simmel 1908b: 314). But they represent in particular a “veiling of the personal”, which forms a wall separating individuals from other persons and objects (Simmel 1977: 537; 1978: 473). The value of a life-style results from the distance it represents. The creation of distance makes the near seem far and brings the distant closer. Its goal is closeness, the intention being intensity of relationship (1977: 24, 522f.; 1978: 75f., 462ff.).

Simmel hopes that modern man can compensate for insidious indifference by continued stylization, by the rapid succession of styles characteristic of fashion (Simmel 1911: 26ff.) and by the refinement of his sensitivity toward difference. In this hope certainly lies a class-specific view, which reclaims the “ideal of nobility” (*Vornehmheit*) and distance for the educated class over and against the unmannered proletarian masses.¹⁴ It remains for Simmel an open question whether such stylization

¹⁴ See Bourdieu 1982 and Hübner-Funk 1984.

can actually fulfill its function or whether it merely serves as a sedative to counteract modern indifference.

4.2 *Cultural compensations: tragedy and aestheticism*

Cultivation provides a further form of compensation. That the process of cultivation leads to a self-inflicted tragedy, inherent in the increasing dissociation and indifference of objective culture toward the cognitive and affective abilities of individuals, is Simmel's best-known theorem (Simmel 1977: 502ff.; 1978: 446ff.; 1911: 183ff.).¹⁵ The modern life-style reacts to this inner-cultural problem by *aestheticizing*. The fascination with the life of the artist, the cult of genius and the romantic search for the authentic self are facets of aestheticism, all of which are in the end guided by expressionistic educational ideals. According to Simmel, an aesthetic life-style makes possible a distanced attitude towards the different contents of cultural objects. Such distance allows a selective cultural orientation and can often find satisfaction in the appreciation of mere form (Tenbruck 1958: 590).

Aestheticism can also degenerate into a blasé or reserved stance (Simmel 1977: 264ff.; 1978: 255ff.; 1957: 232f.) Such characteristics are typical for the inhabitants of metropolises. Simmel compares the aesthete of this sort with the miser, who gains satisfaction from fully appropriated potentiality, which never considers its actualization (1977: 242ff.; 1978: 238ff.). In the end Simmel leaves the question unanswered whether the aestheticizing of life-styles can compensate for this tragedy. He hesitates to

¹⁵ See also Frisby 1984: 107ff. and Lichtblau 1986.

call the soul “master in its own [cultural (G.L.)] house” (1977: 529; 1978: 467).

4.3 Personal (seelische) compensations: yearning for unity; nervousness; and internal distance

The compensatory possibilities relating to the third, the personal, component of modernity, can be understood only in connection with Simmel’s conception of different forms of individuality¹⁶ and with his metaphysical concept of the soul (*Seele*) (Lichtblau 1986). Here too, there are no substantial presuppositions, the individual life is fragmentary and constituted as a whole by the “views of the others” (Simmel 1908a: 24ff.), and the soul has no “substantial unity” (Simmel 1977: 84; 1978: 117). and is accessible only by symbolic interpretations. But what is important for our considerations is that the soul is responsible for man’s ceaseless yearning for unity and for the promise of a meaningful life (1977: 527ff.; 1978: 466ff. and Simmel 1911: 184). According to Simmel, cultural overproduction and the “glamorous splendor of the scientific-technological age” muffle this yearning, but they do not inhibit its effects.

The presence of such yearning expresses itself in the area of modern life-styles insofar as there is a reaction to the ner-

¹⁶ See e.g. Simmel 1957: 227ff. and 251ff. and Simmel 1970: 68ff.; one has to distinguish a quantitative or functional from a qualitative type of individuality and furthermore two characteristic forms of individualism: the individual autarchia (*individuelle Unabhängigkeit*) and personal uniqueness (*persönliche Sonderart*). I leave these important aspects aside here, because the problem of individuality and society in Simmel’s work needs considerations referring to his whole writings which will break the limits of this essay. I discuss the problem of “two forms of individualism and the metropole” in: Lohmann 1993 (English version: Lohmann 1996).

vousness typical of modern man. His “haste and excitement” illustrate his “lack of something definite at the center of the soul” and drive him “to search for momentary satisfaction in ever-new stimulations, sensations and external activities” (Simmel 1977: 551). The cult of the present, of the fleeting moment (Frisby 1981; 1984), provides the expression of modern man’s search for momentary enjoyment, just as the metropolis provides the location in which the “intensification of nervous activity” (Simmel 1957: 228) can thrive and in which the rhythm and pace of modern life-styles fluctuate (Simmel 1977: 552ff.; 1978: 485ff.; Müller 1988). Simmel goes so far as to define modernity as a period of psychologizing, of “experiencing and interpreting the world according to inner reactions and, in effect, as an inner world” (Simmel 1911: 152). The sensitive and nervous man of the modern city would completely despair if there were no internal counterpart to external distance. Therefore Simmel shows the positive effects of “the intellectualistic character of the metropolitan way of life” (“*des intellektualistische[n] Charakter[s] des großstädtischen Seelenlebens*”) (1911: 228)¹⁷ for the two “forms of individualism”, which are developed by the quantitative relations of the metropolis. Both, the “individual autarchia and the development of personal uniqueness” (1911: 241f.) presuppose an internal distance. Here, too, Simmel offers a dual interpretation: on the one hand, he interprets internal distance as a sort of catharsis which can lead to “productive indifference” and spontaneous creativity (Böhringer 1984). For the non-artists of

¹⁷ See also Lohmann 1993 or 1996.

modernity, on the other hand, Simmel recommends the attempt at an alliance with “superficiality” (Simmel 1923: 15).¹⁸

5. Can negative freedom be positive?

In light of the theory of the tragic development of culture and of the compensatory stylization of modern life, we can now return to the problem of the effects of indifference. Considering the general character of Simmel’s attempts to play down the problem of indifference, one particularly notices that the positive assessment of phenomena connected with indifference consistently relates to a process of liberation. Here, *forms of negative freedom are assessed as positive*. The negative aspects of indifference invariably stem from the fact that the transition from freedom *from* something to freedom *to do or become* something doesn’t really succeed. This problem provides a constant irritation for all compensatory life-styles.

In truth, Simmel thinks, the concept “to be free” signifies negative as well as positive freedom. Freedom, he writes, “would be without meaning and value if the casting off of commitments were not, at the same time, supplemented by a gain in possessions or power: freedom from something implies, at the same time, freedom to do something” (Simmel 1977: 445; 1978: 400). Modernity dissolves this internal connection between “freedom from” and “freedom to do” something, in presenting one aspect of freedom in purified form: “Money solves the task of realizing

¹⁸ See also Lohmann 1992.

human freedom in a purely negative sense” (1977: 446; 1978: 402). On this *basis*, however, any effort toward positive freedom becomes increasingly *meaningless*. For this reason, the “typical boredom, lack of purpose in life and inner restlessness” (1977: 447; 1978: 402) general and inescapable for modern man, continually occur.

Simmel points out that there are not only negative moods which show the failure of the principle of negative freedom, he also speaks of the “hope” and the “deep yearning”, to give things a new and profound meaning (1977: 447; 1978: 402). Simmel is in this respect our contemporary. Especially his thesis that freedom cannot be understood in a purely negative way nowadays is being supported by Charles Taylor (1985: 211ff.). One can interpret what Simmel says without recourse to his metaphysical conception of the soul, by attempting to explain the interconnection between various moods – particularly between those relating to our experiences of meaninglessness and of a not yet attained but felt and desired unity of life. Such an attempt provides a promising approach to questions about the components of value in our emotional life and to questions about the concept of meaning (Tugendhat 1979; Wolf 1986 and Taylor 1985). It would be another lecture to discuss modern concepts of a meaningful life and compare them to Simmel’s concept of an “individual law” (Simmel 1968 and 1918; my interpretation: Lohmann 1992); in his later writings he tries by means of this concept to develop a solution to this problem.

Simmel, our contemporary in posing these questions, remains – with respect to the answers offered – a representative

of his time. One must say not only, in agreement with Simmel, that the monetary economy creates only the illusion of the fulfillment of our hopes but also that Simmel himself is deceived. Simmel's description of money as the "gatekeeper of the most intimate sphere" (Simmel 1977: 532; 1978: 470) has become famous. He explains that "all the material contents of life become increasingly objective and impersonal, so that the remainder that cannot be reified becomes all the more personal, all the more the indisputable property of the self" (Simmel 1978: 469). Simmel relies here on the previously noted "inscrutable unity" of the soul, which lies deeper than culture and thus does not suffer from the cultural or social tragedy of modernity. The soul retains an "absolute indifference". But if the soul resides in the distant realm of metaphysics, it can have no relevance for real, individual people. And Simmel himself says of the attempt of the individual to live "freedom as indifference":¹⁹ "Man's position in the world is thereby shifted ... Not wanting to have needs is merely foolish pride" (Simmel 1923: 25f.). An extramundane anchor cannot save the inner-worldly man. The signature of modernity turns out to be indifference: but it is an extremely ambivalent indifference after all.

Data de publicação: 28/09/2019

¹⁹ That's the title of a book by F. Scholz about N. Luhmann (Scholz 1982).

References

- ANGEHRN, E; LOHMANN, G (eds.). *Ethik und Marx: Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*. Königstein/Ts: Hain Verlag bei Athenäum, 1986.
- ATOJI, Y. *Georg Simmel's Sociological Horizons*. Tokyo: Ochanomizu-shobo, 1986.
- BLUMENBERG, H. "Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels". In: *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel* (ed. H. Böhringer, K. Gründer). Frankfurt a.M.: Klostermann, 1976.
- BÖHRINGER, J. "Spuren von spekulativen Atomismus in Simmels formaler Soziologie". In: *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel* (ed. H. Böhringer, K. Gründer). Frankfurt a.M.: Klostermann, 1976.
- _____. "Die "Philosophie des Geldes" als ästhetische Theorie. Stichworte zur Aktualität Georg Simmels für die moderne bildende Kunst". In: *Georg Simmel und die Modern* (ed. H.-J. Dahme, O. Rammstedt). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984.
- BÖHRINGER, J; GRÜNDER, K. (eds.). *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1976.
- BOURDIEU, P. *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982.
- COHEN, G. A. *History, Labour and Freedom, Themes from Marx*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1988.

- DAHME, H.-J.; RAMMSTEDT, O. (eds.). *Georg Simmel und die Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984.
- ELSTER, J. *Making sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- FRISBY, D. "Introduction to the Translation". In: G. Simmel. *The Philosophy of Money* (ed. T. Bottomore, D. Frisby). London/Boston: Routledge, 1978.
- _____. *Sociological Impressionism: A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*. London: Heinemann, 1981.
- _____. "Georg Simmels Theorie der Moderne". In: *Georg Simmel und die Moderne* (ed. H.-J. Dahme, O. Rammstedt). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984.
- _____. *Fragmente der Moderne. Georg Simmel, Siegfried Kracauer, Walter Benjamin*. Rheda-Wiedenbrück: Dedalus, 1989.
- GASSEN, K.; LANDMANN, M. (eds.). *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*. Berlin: Duncker & Humblot, 1958.
- HÜBNER-FUNK, S. "Die ästhetische Konstituierung gesellschaftlicher Erkenntnis am Begriff der Philosophie des Geldes". In: *Georg Simmel und die Moderne* (ed. H.-J. Dahme; H. J. Rammstaedt). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984.
- LICHTBLAU, K. "Das "Pathos der Distanz". Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel". In: *Georg Simmel und die Moderne* (ed. H.-J. Dahme; H. J. Rammstaedt). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984.

- _____. “Die Seele und das Geld. Kulturtheoretische Implikationen in Georg Simmels ‚Philosophie des Geldes‘”. *Kultur und Gesellschaft (Sonderheft 27 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie)*, p. 57-74, 1986.
- LOHMANN, G. “Authentisches und verdinglichtes Leben. Neuere Literatur zu Georg Lukács “Geschichte und Klassenbewußtsein”. *Philosophische Rundschau* 30 (3/4), 1983.
- _____. “Zwei Konzeptionen von Gerechtigkeit in Marx’ Kapitalismuskritik”. In: *Ethik und Marx: Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie* (ed. E. Angehrn, G. Lohmann). Königstein/Ts: Hain Verlag bei Athenäum, 1986.
- _____. *Indifferenz und Gesellschaft: Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991.
- _____. “Fragmentierung, Oberflächlichkeit und Ganzheit individueller Existenz. Negativismus bei Georg Simmel”. In: *Dialektischer Negativismus* (ed. E. Angehrn, H. Fink-Eitel, Ch. Iber, G. Lohmann). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.
- _____. “Die Anpassung des individuellen Lebens an die innere Unendlichkeit der Großstädte. Formen der Individualisierung bei Simmel”. *Berliner Journal für Soziologie* 2, p. 153-160, 1993.
- _____. “The Adaption of Individual Life to the Inner Infinity of the Metropolis. Forms of Individualization in Simmel”. *Thesis Eleven* 4, p. 1-11, 1996.

- _____. “Der Schleier zwischen uns und den Dingen: Georg Simmels ‚Stilisierung‘”. In: *Persönliche Objekte, Identität und Entwicklung* (ed. U. Fuhrer, I. E. Josephs). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- _____. “Von der Entfremdung zur Entwürdigung. Eine kritische Revision der Marx’schen Entfremdungskritik”. In: *Der aufrechte Gang im windschiefen Kapitalismus. Modelle kritischen Denkens* (ed. R. Dannemann, H. Pickford, H-E. Schiller). Wiesbaden: Springer-VS, 2018a.
- _____. “Normative und rechtsstaatliche Kapitalismuskritiken und ihre Verdrängung bei Marx”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 66 (4), p. 429-465, 2018b.
- LOHMANN, G., ANGEHRN, E. (eds.). *Ethik und Marx: Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*. Königstein im Taunus: Althenaeum Verlag, 1968.
- LUHMANN, N. *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.
- MARX, K. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz, 1953.
- MÜLLER, L. “Die Großstadt als Ort der Moderne. Über Georg Simmel”. In: *Die Unwirklichkeit der Städte* (ed. K. R. Scherpe). Reinbek: Rowohlt, 1988.
- RITTER, J. “Person und Eigentum”. In: *Metaphysik und Politik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977.
- SIMMEL, G. *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik ethischer Grundbegriffe* (vol. 2). Berlin: Hertz, 1893.
- _____. “Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?”. In: *Soziologie*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1908.

- _____. "Das Problem des Stils". *Dekorative Kunst* 11 (7), p. 307-316, 1908.
- _____. *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays. Mit einem Vorwort von Jürgen Habermas*. Berlin: Wagenbach, 1983 [1911].
- _____. *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. München/Leipzig: Duncker & Humblot, 1918.
- _____. *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre* (ed. G. Kantorowicz). München: Drei Masken, 1923.
- _____. *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft* (ed. M. Landmann). Stuttgart: K. F. Koehler, 1957.
- _____. *Das Individuelle Gesetz. Neuausgabe mit einem Nachwort von K. Ch. Köhnke* (ed. M. Landmann). Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1987 [1968].
- _____. *Grundfragen der Soziologie*, 3. Aufl. Berlin: Göschen, 1970.
- _____. *Die Philosophie des Geldes*. Berlin: Duncker & Humblot, 1977 [1900].
- _____. *The Philosophy of Money* (transl. T. Bottomore, D. Frisby). London/Boston: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- TAYLOR, Ch. *Philosophical Papers: Volume 2, Philosophy and Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- TENBRUCK, F. "Georg Simmel (1958-1918)". *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 10, p. 589-614, 1958.

THEUNISSEN, M. “Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts”. In: *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik* (ed. D. Henrich, R-P. Horstmann). Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

_____. “Produktive Innerlichkeit”. *Frankfurter Hefte extra 6*, p. 103-110, 1984.

TUGENDHAT, E. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979.

WOLF, U. “Was es heißt, sein Leben zu leben”. *Philosophische Rundschau* 33 (3/4), p. 242-265, 1986.

ENTRE MARX E BOURDIEU

Diferenciação e desigualdade na sociologia de Georg Simmel

Lionel Lewkow¹

RESUMO

A partir de uma revisão minuciosa do trabalho de Georg Simmel, pretendo adentrar no debate que surgiu na sociologia alemã sobre o suposto descompasso de duas linhas de pesquisa: a teoria da diferenciação e a da desigualdade. Examinando duas modalidades de diferenciação nos textos de Simmel – a diferenciação de papéis e a autonomização da economia monetária –, serão mostrados em quais pontos se conectam e onde se separam os polos de diferenciação-desigualdade. Nossa hipótese é que há em Simmel uma interpretação do problema da estratificação social em uma chave cultural. Neste sentido, procuramos abordar algumas possíveis afinidades da perspectiva do sociólogo berlinense com as teorias da estratificação de Karl Marx e Pierre Bourdieu. Tentaremos, então, considerar como o conceito de classe social, convertido por Marx numa ferramenta de análise sociológica inescapável até o presente, seguiu sua trajetória na abordagem da estratificação que pode ser reconstruída a partir da obra de Simmel.

¹ Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Carrera de Sociología, Buenos Aires, Argentina; Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires, Argentina. E-mail de contato: llewkow@yahoo.com.ar.

PALAVRAS-CHAVE

G. Simmel, Diferenciação, Desigualdade, Estratificação social, K. Marx, P. Bourdieu

BETWEEN MARX AND BOURDIEU

Differentiation and Inequality in Georg Simmel's Sociology

ABSTRACT

After thoroughly reviewing Georg Simmel's work, we aim to take part in a discussion that aroused within German sociology about the alleged disagreement between two research lines: the differentiation theory and the one on inequality. Through the examination of two forms of differentiation that are present in Simmel's texts — that is, the role differentiation and the autonomization of monetary economy — we will show in which points the poles differentiation-inequality are connected and where are separated. The hypothesis that will guide us is that an interpretation of social stratification in a cultural key can be found in Simmel. In this sense, we try to address some possible affinities of the perspective of the sociologist from Berlin with the stratification theories of Karl Marx and Pierre Bourdieu. Then we will try to consider how the concept of social class, converted by Marx into an inescapable tool of sociological analysis, has followed its trajectory in the stratification approach that can be reconstructed from Simmel's work.

KEYWORDS

G. Simmel, Differentiation, Inequality, Social stratification, K. Marx, P. Bourdieu

Introdução

[O]s pescadores e também as famílias pequeno-burguesas, invisíveis na sombra, se apertavam contra o vidro para perceber, lentamente balanceada em ondas de ouro, a vida luxuosa daquelas pessoas, tão extraordinária para os pobres como a vida dos peixes ou dos moluscos estranhos (é um grande interrogante social saber se a parede de vidro protegerá sempre o festim das bestas maravilhosas e se as pessoas escuras que observam avidamente na noite não virão um dia a recolhê-los em seu aquário para comê-los).

—Marcel Proust, Em busca do tempo perdido II: À sombra das raparigas em flor

A tradição sociológica costuma ser interpretada e ensinada a partir de um conjunto de polaridades. Ação-estrutura, micro-macro, subjetivo-objetivo podem ser consideradas como as mais célebres. A esta tendência dualista não escaparam as discussões sobre a teoria da diferenciação, um fio condutor da teoria sociológica que atravessa as obras de Herbert Spencer (1898 [1876]), Georg Simmel (1989a [1890], 1989b [1900]), Émile Durkheim (1995 [1893]), Talcott Parsons (1976 [1951]), Norbert Elias (1977) e Niklas Luhmann (1997). No entanto, é a partir da perspectiva da “diferenciação funcional” que propôs este último – e como complemento sua crítica ao conceito de classe social –, que surgiu no âmbito da sociologia alemã a discussão a respeito de um

novo dualismo que se somaria ao inventário, a saber: diferenciação-desigualdade.

Neste sentido, Hartmann Tyrell (1978) afirma que, na medida em que a estratificação perde relevância como critério explicativo da modernidade, na *Systemtheorie* de Luhmann – mas também na perspectiva de Parsons, seu professor em Harvard – os limites entre estratos se tornariam difusos, individualizando-se assim a atribuição de *status*. Como consequência, já não se poderiam estabelecer delimitações claras entre agrupamentos hierárquicos, o que tornaria impossível definir quais e quantos estratos compõem a sociedade. Em consonância com isso, Thomas Schwinn (2007: 11) alude ao contraste entre desigualdade e diferenciação como a disputa das “duas sociologias”:

Se se contemplam as teorias clássicas e as atuais sob este aspecto, então há dois conceitos teóricos que se oferecem para uma possível análise geral das sociedades modernas: a diferenciação dos homens de acordo com critérios de desigualdade social ou a diferenciação de ordens ou sistemas parciais de acordo com determinados critérios diretrizes (Schwinn 2007: 6, trad. minha).

Finalmente, Uwe Schimank (1996) é também da opinião de que a teoria da desigualdade, representada principalmente pela análise marxista das classes sociais, e a teoria da diferenciação, seja como diferenciação de papéis ou autonomização das esferas sociais, são perspectivas opostas no momento de apontar as características estruturais da sociedade moderna.

Este artigo não procura levantar a bandeira triunfante dos dualismos superados. Também não há tentativa de criar categorias *ad hoc* que achatem a tensão entre os dois polos, a desigual-

dade e a diferenciação, conciliando-os. O que se pretende aqui é muito mais modesto. A partir da leitura cuidadosa do trabalho de Simmel, tentaremos mostrar em quais pontos o tema da diferenciação e da desigualdade convergem e onde eles se desencontram. Desse modo, um duplo risco será evitado: a aceitação ingênua das polaridades sociológicas, por um lado, e a eliminação dos atritos teóricos por meio de uma *Aufhebung* de estilo hegeliano, por outro. Dada esta estratégia, tentaremos, então, considerar como o conceito de classe social, convertido por Karl Marx numa ferramenta de análise sociológica inescapável até o presente, seguiu sua trajetória na abordagem de estratificação que pode ser reconstruída a partir da obra de Simmel. De fato, mesmo quando a recepção de Simmel sobre o pensamento de Marx foi analisada em termos de método, antropologia filosófica, teoria do valor, consequências sociais do dinheiro, mudança social e conflito cultural (Fitzi 2003, Milà 2005), não se interpretou como sua recepção do materialismo histórico se manifesta na problemática das classificações sociais. Em parte, estas páginas serão dedicadas a restaurar esse perturbador vácuo exegetico, para o que serão mostradas certas arestas do tandem Simmel-Marx.

No entanto, a hipótese que guiará essas reflexões é que a nota particular da perspectiva simmeliana consiste em focar a estratificação a partir de uma visão cultural. Nesse sentido, destaca-se que Simmel antecipa elementos nodais do programa de pesquisa de Pierre Bourdieu: primeiro, ao comparar dinheiro e cultura, ele oferece intuições próximas à noção de “capital cultural”; segundo, da mesma forma que o sociólogo francês, Simmel

considera que a estrutura social pode ser lida a partir dos consumos culturais.

Tanto no contraste com Marx quanto na comparação com Bourdieu, o objetivo não será propor novas interpretações sobre esses pensadores, mas, antes, mostrar em que coordenadas Simmel se situa diante de duas das mais influentes teorias sobre desigualdade social.

Para desenvolver essa abordagem, começarei examinando o tratamento de Simmel em torno da diferenciação dos papéis que os indivíduos ocupam nos inúmeros grupos dos quais são membros. Neste contexto, mostraremos uma série de tensões entre diferenciação e desigualdade, e como Marx e Simmel coincidem e se distanciam em suas respectivas abordagens do grande contraste social da modernidade capitalista entre a burguesia e o proletariado. A seguir, discutirei outra linha de trabalho da obra de Simmel, especificamente: a diferenciação das áreas mais relevantes da vida social – ciência, intimidade, arte, etc. –, tomando como exemplo a esfera econômica. Também neste ponto há uma divergência entre os problemas de desigualdade e os de diferenciação, mas há, ao mesmo tempo, contribuições significativas de Simmel para a análise da estratificação em chave cultural e, com isso, pontos de contato com a abordagem de Bourdieu. Fecho este texto compendiando os vínculos da desigualdade – entendida como assimetria entre os estratos, mas também entre os indivíduos – com a diferenciação dos membros sociais e a autonomia da esfera econômica.

1. Diferenciação de papéis

O problema da diferenciação é um dos pilares do programa sociológico que Simmel nos deixou. Com efeito, ele consagra sua *opera prima*, *Über soziale Differenzierung* (Simmel 1989a [1890]),² a essa área de reflexão. Como Durkheim (1995 [1893]: 55) apontou em *De la division du travail social*, apenas três anos depois do texto de Simmel, o que interessa ao seu contemporâneo berlinense neste escrito é o “*processus* de individuação”.

Um dos modos em que Simmel aborda esta problemática tem a ver com a multiplicação de papéis que o homem desempenha na sua vida social. Para mencionar uma terminologia atual, esta tese formulada no capítulo IV de *Über soziale Differenzierung*, com o título “O entrecruzamento dos círculos sociais” — logo retomado e ampliado como capítulo VI da *Soziologie* de Simmel —, oferece uma teoria da diferenciação de papéis (Kron 2014: 111, Junge 2009: 20, Schimank 1996: 11). Era até então inédito que uma mesma pessoa tivesse que se esforçar para conciliar práticas como contribuinte, trabalhador, pai de família, eleitor político, público de arte, etc.; ou seja, práticas que, em certa medida, não se coordenam entre si e vão se acumulando na biografia de cada indivíduo de modo contingente.

Nesse sentido, o que acontece com a polaridade diferenciação-desigualdade diante de um diagnóstico deste tipo? Como as hierarquias sociais são reconfiguradas a partir da diferenciação de papéis? No que segue, iremos nos concentrar nessas questões.

² Cito este texto de acordo com a ortografia alemã da época em que o livro foi escrito e conservada na edição da Suhrkamp. Assim, empregar-se-á aqui o termo *social* em lugar do atual *sozial*.

1.1. O entrecruzamento dos círculos e seus efeitos sobre as assimetrias sociais

De acordo com Patrick Watier,

[O] entrelaçamento de círculos sociais refere-se a um esquema de evolução das sociedades, ao mesmo tempo em que apresenta de forma particularmente clara as novas relações que se estabelecem entre círculos sociais e indivíduos: estes estão no ponto de intersecção de todos os círculos que os constituem (2003: 78).

Deste modo, o “entrecruzamento” (*Kreuzung*) mencionado por Simmel refere-se, por um lado, aos grupos sociais modernos e, por outro, aos indivíduos que neles participam. Assim, o termo admite duas acepções:

a) Em primeiro lugar, como já antecipado, alude à pluralidade de papéis assumidos pelo mesmo indivíduo na vida social, uma pluralidade que, ademais, não é prefixada com o nascimento, como aconteceu na Idade Média, mas é o resultado da livre escolha. Nesse sentido, a combinação de associações de cada indivíduo compõe um “sistema de coordenadas” que, aumentando o número de grupos de pertencimento, dificilmente se repete em outro. Dessa perspectiva, a individualidade é algo puramente relacional. Consiste numa gama de papéis mais ou menos independentes. Pode-se dizer que o “DNA sociológico” de cada um se compõe de uma intersecção de associações grupais, única em cada caso, cuja acumulação é o produto de trajetórias mais ou menos aleatórias.

b) Em segundo lugar, o “entrecruzamento” tem a ver com a constituição dos grupos sociais na modernidade. Os novos cír-

culos incluem elementos homogêneos que procedem de círculos heterogêneos. Assim, lê-se em Simmel que

[A] família abarca um número de individualidades diversas que, a princípio, dependem deste laço de modo estreito. No entanto, a evolução progressiva implica que cada indivíduo que a compõe construa um laço com pessoas que estão fora do vínculo associativo original e, ao invés disso, possuem uma relação com o indivíduo através da igualdade objetiva das disposições, inclinações, atividades, etc. (Simmel 1989a [1890]: 237-238, trad. minha).

Estes grupos atravessam — esta é a outra conotação do “entrecruzamento” — as formas de agrupação mais naturais e antigas que os antecedem.

Agora, como os significados do termo afetam a questão da estratificação?

Em relação a (a), observa-se que este processo deságua numa pluralização das hierarquias. Característico das associações sociais múltiplas é que o pertencimento a um grupo seja independente, num amplo grau, das outras inscrições sociais do indivíduo. A esse respeito, Simmel (1989a [1890]: 242, trad. minha) afirma que todo grupo apresenta “diferenças entre o alto e o baixo, que não se correspondem de modo algum com o alto e o baixo dentro de outros círculos”. A desigualdade, por tanto, não poderia ser entendida em termos de grupos de *status*, já que cada indivíduo apresenta uma combinação singular de posicionamentos nas infinitas hierarquias sociais.

Em relação a (b), os novos círculos dissolvem as assimetrias sociais herdadas. Um exemplo que menciona Simmel (1989a

[1890]: 238, trad. minha) é o “ideal do humanismo”: “O interesse humanista penetrou na separação medieval dos círculos e estamentos, oferecendo a pessoas das mais diversas procedências sociais [...] uma participação comum [...] em pensamentos e conhecimentos”.

Em suma, a modernidade, por um lado, borrou as margens das antigas classificações sociais e, por outro lado, foi o solo nutritivo para uma miríade de desigualdades individuais.

O interessante é que, a contrapelo do que foi recentemente apontado, em diferentes passagens da análise simmeliana de “entrecruzamento” menciona-se a participação de indivíduos em agrupamentos de *status*. Para tais propósitos, Simmel (1989a [1890]: 240-241) usa os termos “estamento social” (*socialer Stand*) ou “posição social” (*soziale Stellung*), e também, eventualmente, “classe” (*Klasse*). Nesse sentido, ele alude, por exemplo, ao “estamento dos trabalhadores” (*Arbeiterstand*) (Simmel, 1989a [1890]: 230), ao “estamento dos comerciantes” (*Kaufmannsstand*) (Simmel 1989a: 243) e ao “estamento dos padres” (*Priesterstand*) (Simmel 1989a [1890]: 273), etc. No entanto, não encontramos aqui um uso técnico dos termos *Stand* — mais habitual na bibliografia sobre a desigualdade para se referir à Idade Média — *Stellung* e *Klasse*, os quais são usados por Simmel de modo intercambiável e sem defini-los explicitamente.

De outro lado, o “entrecruzamento” de círculos implica que o peso do pertencimento a um “estamento social” se dilui ao ser considerado como uma entre outras tantas possibilidades de associação. A esse respeito, vale a pena citar Simmel *in extenso*:

Se o homem moderno pertence, num primeiro momento, à família paterna, logo ele pertencerá àquela que ele mesmo funda e, deste modo, também à de sua esposa e, ao fim e ao cabo, à sua profissão, que por si, com frequência, integrá-lo-á a múltiplos círculos de interesses (por exemplo, em toda profissão que tem pessoas em posições de direção e subordinação, cada um está no círculo de seu negócio, departamento, escritório especial, etc., que inclui superiores e inferiores, e, além disso, no círculo que se forma entre aqueles que ocupam uma mesma posição nos diversos negócios, etc.). Assim, embora tenha consciência de pertencer a um Estado e a um determinado estamento social, é também um oficial de reserva, pertence a um par de associações e participa de laços sociáveis que atravessam os mais diversos círculos (Simmel 1989a [1890]: 239-240, trad. e sublinhado meus).

Claramente, neste catálogo de associações, o “status social” não tem mais importância do que qualquer outro grupo ao qual o indivíduo pertence. A isto se soma um momento da análise que mostra com contundência a cisão entre desigualdade e diferenciação.

Assim, Simmel distingue os grupos que se organizam de forma paralela e os que se articulam de forma concêntrica. Típico da modernidade é o primeiro caso. Os grupos de pertencimento são contíguos, em outras palavras, autônomos em amplo grau, e é a síntese aleatória de associações que dá lugar ao “sistema de coordenadas” a partir do qual a individualidade emerge. Portanto, a diferenciação segue uma dinâmica de contenção, isto é, desenha limites entre círculos de pertencimento. A organização concêntrica dos grupos revela, pelo contrário, uma dinâmica de expansão, característica da estratificação, mas também da

nacionalidade e da profissão (Simmel 1989a [1890]: 241). Em todos esses agrupamentos, a inscrição no pequeno círculo define pertencer ao mais extenso: se nasci em Madri, faço parte do maior grupo de meus concidadãos espanhóis; se eu fiz doutorado em sociologia na Universidade de Freiburg, no entanto, minha pesquisa incorpora e discute o mais avançado da disciplina em nível internacional; enfim, e é isso que nos interessa aqui, se eu trabalhar em uma fábrica de montagem de produtos da Apple na China, ou ainda como um estivador no porto de Buenos Aires, dito de forma simmeliana, faço parte do “estamento dos trabalhadores”.

O contraste entre uma dinâmica de contenção e outra expansiva evidencia a cisão entre diferenciação e estratificação, que é reforçada se considerarmos que a articulação concêntrica de grupos de status provoca um curto-circuito no livre jogo de associações sociais e dificulta o processo de individuação, isto é, o principal *output* da diferenciação de papéis. Daí a impressão de que agrupamentos de status só podem ter um lugar parasitário em uma análise da modernidade que, como a de Simmel, aposta fortemente na noção de indivíduo.

Até este ponto, então, pontos específicos foram mostrados em que a linha de investigação da diferenciação se desencontra com a da desigualdade. De uma forma sucinta:

1) Na modernidade, a estratificação medieval se dissolve em novos círculos que transcendem as assimetrias herdadas.

2) A diferenciação de papéis pluraliza as hierarquias, individualizando a atribuição de status.

3) Simmel utiliza termos como *Stellung*, *Stand* e *Klasse*, que não define nem diferencia de modo técnico.

4) O pertencimento a “estamentos sociais” não tem mais peso do que qualquer outro tipo de associação de indivíduos.

5) Finalmente, se a estrutura social é descrita do ponto de vista da diferenciação, são detectados limites entre agrupamentos relativamente autônomos (dinâmica de contenção), ao passo que, do ponto de vista da estratificação, borram-se as fronteiras entre grupos pequenos e grandes (dinâmica de expansão).

Neste ponto, nos perguntamos com alguma perplexidade: existe em Simmel uma análise das hierarquias entre agrupamentos de *status*? Nesse caso, como isso está ligado à sua teoria da diferenciação? Por outro lado, que relação isso teria com a perspectiva marxista das classes sociais? Finalmente, qual é a sua originalidade?

1.2. Simmel e Marx comparados: burguesia e proletariado

Em seus desenvolvimentos sobre o “entrecruzamento” – de forma mais extensa em *Soziologie* do que em *Über soziale Differenzierung* –, Simmel refere-se ao surgimento dos “conceitos gerais” (*Allgemeinbegriffe*) de trabalhador e empresário, além dos vários ramos específicos da economia. Embora não use a noção de classe social e seja forçado atribuir essa categoria analítica a Simmel, sua abordagem da estratificação retoma a posição de

Marx, embora nesse ponto não encontremos referências explícitas ao autor de *Das Kapital*.³

Nesse campo, a formação dos círculos sociais segue o mesmo padrão de todos os agrupamentos modernos: a inclusão de elementos homogêneos provenientes de círculos heterogêneos. Segundo Simmel (1992 [1908]: 493, trad. minha), “depois que a diferenciação do trabalho configurou seus vários ramos, a consciência abstrata, novamente, traça uma linha que os cruza e une o comum neles num novo círculo social”, isto é, o círculo de trabalhadores, de um lado, e o de empresários, de outro.

Está presente aqui a segunda conotação do “entrecruzamento” que distinguimos acima: os novos círculos atravessam grupos que os antecedem. Nesse ponto, a questão da diferenciação converge com a da desigualdade: a formação de coletivos que se cristalizam em torno dos “conceitos gerais” de trabalhador e empresário responde a um processo de constituição análogo ao de todos os círculos que estão na base da diferenciação de papéis.

Indo agora para o tandem Simmel-Marx, uma semelhança óbvia entre ambos é que, em sua análise da estratificação, o primeiro replica o modelo de duas classes que o segundo desenvolve.

³ Uma pergunta que poderíamos fazer é o que Simmel leu de Marx. É claro que textos fundamentais como *Die deutsche Ideologie* ou *Manuskripte* não estavam disponíveis, uma vez que foram publicados após sua morte. Como assinala Cantó Milà (2005: 80), só sabemos com certeza, a partir dos profusos comentários que aparecem em *Philosophie des Geldes*, que Simmel conhecia o terceiro volume de *Das Kapital*. De qualquer forma, a reflexão que Marx dedica ao tema das classes sociais no último capítulo de seu *opus magnum* permanece inacabada, por isso não é provável que esta tenha sido a fonte do diálogo de Simmel com o marxismo em torno deste tópico.

É verdade que Marx frequentemente menciona outras classes e categorias sociais – por exemplo, a pequena burguesia, os latifundiários, o lumpemproletariado etc. – junto com os burgueses e proletários, de acordo com o grau de concretização adquirido por suas análises; mesmo assim, considera que, tendencialmente, a estrutura social do capitalismo acaba sendo simplificada e reduzida ao contraste entre esses dois grandes agrupamentos.⁴ Por sua parte, Simmel (1992 [1908]: 554) refere-se a outros estratos, por exemplo, a “classe dos pobres” (*Klasse der Armen*), que distingue da dos simples proletários pelo fato de receberem algum tipo de ajuda social. No entanto, pelo menos na análise do “entrecruzamento”, trata-se somente dos trabalhadores e dos empresários. Tanto em Simmel quanto em Marx, a existência de um coletivo é uma condição para a existência do outro. Ambos também definem como conflitivo o vínculo entre esses grupos assimétricos. Em consonância com isso, Simmel (1992 [1908]: 495-496) considera que “o conceito geral do empresário deve surgir como um correlato do conceito de trabalhador” e “de acordo com sua essência lógica [empresários e trabalhadores] são determinados pela oposição”.

Outro elemento de confluência entre Simmel e Marx refere-se às condições para o surgimento desses grupos: o ponto

⁴ Como observam Duek e Inda (2017: 159-162), vale distinguir três níveis analíticos na perspectiva de Marx: primeiro, o nível mais abstrato de interpretação de um “modo de produção” – por exemplo, feudal ou capitalista –, onde apenas duas classes aparecem; segundo, um nível mais concreto, como a compreensão de uma “formação social”, caracterizada pela combinação de vários “modos de produção”, onde, é claro, Marx se refere a mais de duas classes, mas, dado o predomínio de um “modo de produção”, existem duas classes fundamentais que dão o tom à “formação social”; finalmente, a análise da “conjuntura”, ou seja, o presente da luta política em uma “formação social”, onde, de fato, atuam múltiplas classes e frações de classe.

de partida é a posição ocupada na estrutura econômica. A propósito, Simmel afirma que

Independentemente de o indivíduo estar envolvido na fabricação de armas ou brinquedos, o fato formal de que ele trabalha por um salário o une com aqueles que estão na mesma situação; a relação equivalente com o capital constitui, de certo modo, o expoente que permite enfatizar a homogeneidade em atividades tão diversas e produz a unificação de todos os que delas participam (Simmel 1992 [1908]: 493, trad. minha).

E, a esse respeito, Simmel lista detalhadamente os fatores que levam à constituição de um círculo social que liga todos os trabalhadores:

É requerida a expansão da indústria, que põs centenas ou milhares de trabalhadores exatamente nas mesmas condições materiais-pessoais, e, precisamente, com a divisão progressiva do trabalho, relaciona os vários ramos entre si de maneira muito mais estreita; é requerida a completa penetração da economia monetária, que reduz completamente a contribuição pessoal ao seu valor em dinheiro; requer-se a elevação crescente do padrão de vida e sua incongruência com o salário para dar a acentuação decisiva ao momento do trabalho assalariado como tal (Simmel 1992 [1908]: 493-494, trad. minha).

Sem dúvida, Marx teria subscrito essas afirmações. Pois, no que se refere ao desenvolvimento industrial e à humildade das condições de vida dos trabalhadores, ele afirma em seu famoso *Manifest* (Marx & Engels 1972 [1848]: 470, trad. minha) que “os interesses e as situações vitais do proletariado equiparam-se cada vez mais na medida em que o maquinário borra gradativa-

mente as diferenças do trabalho e pressiona os salários, quase em toda parte, a um nível igualmente baixo”. Além disso, Marx e Simmel – e isto se torna um problema central em *Philosophie des Geldes* – encontram no dinheiro e na despersonalização uma característica das relações sociais modernas. Nesse sentido, Marx também diz que a burguesia “despiu impiedosamente os fortes laços feudais que ligavam as pessoas a seus superiores naturais e não permitiu que subsistisse nenhum outro vínculo entre uma pessoa e outra além do interesse nu, do insensível ‘pagamento em dinheiro’” (Marx & Engels 1972 [1848]: 464, trad. minha). Voltaremos a este tópico mais adiante.

De resto, para Marx, não existem classes sociais se estas não são expressas politicamente, porque, como lemos em *Das Elend der Philosophie*, “a luta de classes contra a classe é uma luta política” (1972 [1847]: 181, trad. minha). Por sua vez, também em Simmel a formação de trabalhadores como um grupo tem conotações políticas, especificamente no plano jurídico (conquista do direito à proteção do trabalho, seguro de emprego, etc.) e nas formas de protesto (greve geral) mas, enquanto na abordagem marxista uma peça teórica fundamental consiste em que o Estado é funcional para o domínio de classe – em outras palavras, “a administração estatal moderna é apenas um comitê que gerencia os negócios comuns de toda a classe burguesa” (Marx & Engels 1972 [1848]: 464) –, não encontramos na abordagem simmeliana uma análise da relação entre a estatalidade e a estratificação.

Agora, a originalidade da abordagem de Simmel está em conceber esses agrupamentos hierárquicos como o surgimento

de um tipo de mentalidade ou cultura moderna, a saber: a “consciência abstrata”.

Acima, foi mencionado que a formação dos círculos que ligam todos os trabalhadores, por um lado, e a totalidade dos empresários, por outro, requer o pôr entre parêntesis das diferenças concretas nesses conjuntos sociais. De acordo com a interpretação de Watier (2003: 83-84), isso se conecta com a moderna “intelectualização” ou, como Simmel (1903: 2) coloca em suas análises das grandes cidades, o “domínio do entendimento” (*Verstandesherrschaft*), isto é, o avanço do racionalismo que trata os homens e as coisas de uma maneira puramente objetiva, deixando de lado suas notas qualitativas.

Com uma nuance um tanto diferente, em sua “sociologia dos sentidos” Simmel (1992 [1908]: 722-742) retorna a essa abordagem do tipo de mentalidade envolvida na formação de trabalhadores e empresários como grupos. Ali argumenta que, comparativamente, a visão é definida pela captura do “ser” (*Sein*), isto é, o permanente, invariável e geral, enquanto que o ouvido captura o variável e particular, ou seja, o “devir” (*Werden*). Segundo Simmel, essa característica dos sentidos dá lugar, em cada caso, a configurações sociológicas muito diferentes. Deste modo, “a produção imediata de formas sociais muito abstratas e não específicas será grandemente favorecida [...] pela proximidade visual e falta de proximidade auditiva. Esta constelação [...] propiciou em grande medida o surgimento do conceito moderno de ‘trabalhador’” (Simmel 1992 [1908]: 732, trad. minha). A esse respeito, Simmel observa que nas corporações de ofício medievais as relações interpessoais eram muito mais foca-

das no tratamento direto e íntimo do que nas grandes fábricas modernas: “Aqui, pela primeira vez, onde se vê uma infinidade de outros sem ouvi-los, consuma-se aquela abstração elevada do que é comum a todos eles, o que, muitas vezes, é impedido em seu desenvolvimento pelo individual, concreto e variável que nos é facilitado pelo ouvido” (Simmel 1992 [1908]: 733, trad. minha).

Voltando ao contraponto com Marx, a abordagem de Simmel dos estratos sociais é consistente com o elo de complementação com o materialismo histórico que ele propõe no “Prefácio” de *Philosophie des Geldes*. A ênfase no racionalismo e na primazia da visão, enfim, a moderna “cultura espiritual”, considera os fenômenos econômicos como “o resultado de avaliações e tendências mais profundas, pré-condições psicológicas e até mesmo metafísicas” (Simmel 1989b [1900]: 13, trad. minha). Trata-se do corretivo que o sociólogo aplica às leituras enviesadas, mecanicistas ou economicistas do marxismo. Em outras palavras, para Simmel o econômico e o cultural estão em uma “infinita reciprocidade”, onde não há determinação em última instância.

Recapitulando, se na seção anterior revisamos aspectos específicos em que o problema da diferenciação segue um caminho oposto ao da desigualdade, aqui fica claro que o contraste social entre trabalhadores e empresários é o produto de um modo de constituição dos círculos sociais típico da diferenciação moderna de papéis. Nesta ambiguidade oscila a abordagem simmeliana da estratificação: a antítese e a conciliação dos polos diferenciação-desigualdade. Da mesma forma, são especificados pontos de contato entre Marx e Simmel, mas também a nota dis-

tintiva da abordagem proposta por este último. Pode-se dizer que empresários e trabalhadores, como coletivos humanos abstratos, são a expressão de uma mentalidade ou cultura moderna. Essa cultura é definida pelo avanço do racionalismo e pela primazia da visão sobre os outros sentidos. Assim, a característica específica da abordagem das assimetrias sociais que emerge da sociologia de Simmel é abordar a estratificação de um ponto de vista cultural, que ganha profundidade em seu foco sobre a moda e ao acesso desigual à cultura; perspectiva que prefigura, em certos aspectos, o projeto sociológico de Bourdieu.

Para aprofundar essa interpretação, resta desenvolver a outra direção da teoria da diferenciação simmeliana, ou seja, a autonomização de esferas ou ordens sociais tomando como exemplo a economia monetária. Então, a partir de agora, o tema do “entrecruzamento” será deixado em segundo plano, mas apenas para retomar, a partir de uma base teórica mais firme, nossa proposta em torno da abordagem cultural das classificações sociais.

2. Diferenciação de ordens sociais

No capítulo conclusivo de *Über soziale Differenzierung*, Simmel afirma que “o dinheiro resulta de um processo de diferenciação” e agrega que

o valor da troca das coisas, de uma qualidade ou função, que ganham junto a seus outros atributos, deve ser separado destas e tornar-se algo autônomo na consciência antes que ocorra a associação do atributo comum das

coisas mais diversas em um símbolo que está acima de todas (1989a [1890]: 266, trad. minha).

Essa perspectiva recebe mais atenção na *Philosophie des Geldes*, onde Simmel expõe – especialmente no capítulo III, intitulado “Dinheiro na série teleológica” – como o dinheiro se torna, na modernidade, um fim em si mesmo.

A partir daí, com conceitos retirados da teoria dos sistemas sociais, Thomas Kron (2014: 111) argumenta que neste trabalho há uma proposição sobre “diferenciação funcional”. Assim, ele afirma que “através do meio dinheiro chega-se a uma autonomização dos processos sociais em virtude da ‘inversão’ do meio e do fim” (Kron 2014: 111, trad. minha). De sua parte, Schimank (1996: 11), que também recupera noções da teoria de Luhmann, inclui Simmel entre os pensadores que se concentram na “diferenciação de sistemas parciais” como economia, a política, a arte, etc. De acordo com Kron, Schimank propõe que, ao tornar-se tão dominante no capitalismo, o dinheiro desloca o propósito original de satisfazer as necessidades e, com essa “inversão”, “o desejo de lucro, enquanto uma orientação valorativa específica da ação econômica, difere de qualquer outra orientação valorativa” (Schimank 1996: 75, trad. minha).

O capítulo V da *Philosophie des Geldes*, intitulado “O equivalente monetário dos valores pessoais”, mostra essa diversificação de critérios entre a economia e outras esferas sociais. Vamos nos concentrar agora nessas análises de Simmel para dar conta de seu foco na diferenciação de esferas.

2.1. *Economia monetária e assimetrias sociais*

A abordagem simmeliana da separação dos valores pessoais e dos valores econômicos evidencia dois aspectos que é preciso destacar: em primeiro lugar que, como vimos, apoiando-se no dinheiro, a economia é na modernidade autonomizada diante de outros tipos de vínculos sociais, como os da intimidade e da política; em segundo lugar, que esse processo, que é paralelo ao da diferenciação de papéis e contribui para a individualização, faz com que a pessoa e o dinheiro acabem sendo incomensuráveis.

Antes da modernidade, por um lado, não há distinção entre a pessoa e o coletivo; por outro lado, o dinheiro carece de validade geral, abrange apenas um escopo limitado do intercâmbio de objetos, tem um caráter específico e não tão abstrato. Nessas circunstâncias, os valores econômicos e os pessoais podem se sobrepor, resultando o dinheiro adequado como equivalente a objetos únicos como a vida humana. Entre os exemplos que Simmel oferece estão a compra de mulheres e a expiação do homicídio por meio de dinheiro. Assim, “enquanto, por um lado, a personalidade ainda está afundada no tipo geral e, por outro lado, o dinheiro ainda não se generalizou no sentido da completa ausência de coloração, ambos se encontram próximos” (Simmel 1989b [1900]: 504, trad. minha). Inversamente, na modernidade, os valores pessoais tornam-se cada vez mais particulares, enquanto o dinheiro se torna equivalente de um maior número de objetos; como aponta Simmel, ele se torna mais carente de “caráter”, não podendo servir para a equiparação do excepcional, qualitativamente determinado, ou seja, a individualidade.

De modo sucinto, podemos distinguir as seguintes combinações entre os valores pessoais e o dinheiro (Quadro 1). A última coluna caracteriza a modernidade (M), ao passo que a anterior caracteriza o dinheiro e o homem pré-modernos (PM):

	<i>PM</i>	<i>M</i>
Dinheiro	Intercâmbios limitados	Intercâmbios gerais
Valores pessoais	Identificação com o coletivo	Unicidade e autodeterminação
Valores pessoais / Dinheiro	Equivalência	Discrepância

Quadro 1. Dinheiro e valores pessoais

O resultado do processo que esse quadro mostra é a autonomização da economia diante de outras ordens sociais. Ilustrativo disso é a análise de Simmel sobre a prostituição e o suborno. Esses fenômenos mostram que a economia e as relações íntimas, no primeiro caso, bem como a política, no segundo, funcionam com critérios autônomos: o contato de valores pessoais diferenciados com um dinheiro que serve para todos os tipos de intercâmbio, segundo Simmel, leva a que o nexos social em questão, bem como as pessoas envolvidas nele, seja degradado a “puro meio”.

Além dos exemplos mencionados pelo sociólogo, a partir da autonomização das ordens sociais explica-se uma porção substancial da agenda moral da atualidade. A incomensurabilidade do dinheiro e da pessoa está na base da condenação da venda de órgãos, da compra de crianças, do uso de trabalho

escravo em oficinas clandestinas de fabricação de roupas na Ásia, na América Latina, etc. Em todos estes casos, a redução do ser humano a uma quantidade de dinheiro é objetável.

Conectando agora esses processos de diferenciação com a diferenciação de papéis, Schimank (1996) argumenta que ambas as tendências contribuem para a individualização; de fato, em colaboração com o “entrecruzamento”, “o dinheiro aumenta a autodeterminação do indivíduo como liberdade de escolha institucionalizada. A ‘falta de caráter’ e o ‘potencial puro’ do dinheiro fortalecem a independência [...] Quase tudo pode ser comprado e, com isso, enquanto o dinheiro necessário estiver disponível, [tudo] se torna acessível” (Schimank 1996: 75, trad. minha). O dinheiro aumenta a liberdade do indivíduo, mesmo que seja apenas na forma de uma “liberdade de”, em vez de uma “liberdade para”; em outras palavras, uma “liberdade negativa”, em vez de uma “liberdade positiva”, dotada de direção ou conteúdo.

Por enquanto, basta mencionar que, na outra margem do processo de autonomização da economia, Simmel encontra a autodeterminação e a unicidade do indivíduo, isto é, seres humanos diferenciados – mas o que acontece nesse campo com as desigualdades?

O processo aqui observado é semelhante ao observado no contexto do “entrecruzamento” dos círculos: a atribuição de *status* torna-se cada vez mais individualizada, a estratificação pré-moderna se dissolve e as assimetrias sociais tornam-se muito mais sutis e confusas do que se poderia supor a partir de uma análise que delimita claramente uma série de agrupamentos de

status. O dinheiro nivela as hierarquias ao integrar as desigualdades numa série quantitativa e contínua de rendimentos, sem delimitações claras entre estratos.

Essa configuração de desigualdades se expressa, por exemplo, nas dificuldades encontradas pelo ideal aristocrático de elegância para penetrar na modernidade como uma posição social distinta em face da população em geral. A esse respeito, *Philosophie des Geldes* diz que “o infinito escalonamento quantitativo da posse monetária provoca que haja transições entre os escalões e desvaneça a determinação formal das classes distinguidas que não podem subsistir sem a firmeza dos limites” (Simmel 1989b [1900]: 464, trad. minha).

Consequências idênticas tem a monetização da propriedade em outras áreas, por exemplo, o estado de direito. Assim, no capítulo IV de *Philosophie des Geldes*, dedicado ao tema da liberdade individual, Simmel (1989b [1900]: 428-429) aponta que, no estado de direito, a igualdade perante a lei supõe que “ter” (*Haben*) não define mais o “ser” (*Sein*), isto é, a propriedade da terra deixa de outorgar privilégios legais.

O mesmo acontece com a evolução das políticas fiscais: os impostos são cada vez mais adaptados a uma escala que não é definida por agrupamentos hierárquicos, mas baseada na renda individual.

E o mesmo vale para o ideal do “preço justo”, que, pelo menos potencialmente, encontra no dinheiro a possibilidade de determinar preços além dos aspectos econômicos supraindividuais, isto é, atendendo a situações particulares. Como destaca

Simmel, o “sistema de preços desiguais, consistente com os recursos dos consumidores, foi declarado como o remédio universal da política social” (1989b [1900]: 426, trad. minha).

É certo que, apesar das aparências, Simmel concorda com Marx neste ponto. Como Duek e Inda (2017: 165) apontam, “para o marxismo não é a magnitude da renda recebida ou o tipo de renda (salário, renda, benefício, etc.) que constitui o fator determinante que divide as classes, mas o lugar na produção”. Nesse sentido, não é errado afirmar que, vista a partir do volume de renda de seus membros, uma população constitui apenas um conjunto de situações individuais assimétricas e não coletivos díspares. O contraste com Marx consiste no peso que a troca monetária tem na análise de cada um. De fato, Simmel presta muito mais atenção ao dinheiro do que à produção em sua abordagem da economia e essa é a razão pela qual os indivíduos adquirem, na sua visão, mais relevância do que os estratos sociais.

Voltando ao fio das reflexões, um aspecto adicional do caráter equalizador da economia monetária tem a ver com a impossibilidade de barrar o acesso ao dinheiro a grupos sociais que, de resto, estão socialmente excluídos, situação que se constata com “os liberados em Roma, os huguenotes na França e os judeus em todo o mundo” (Simmel 1989c [1889]: 61, trad. minha).

Para concluir esta parte do texto, vou me referir a uma consequência da moderna economia monetária que nada tem a ver com a individualização das desigualdades, mas com a transformação das relações entre os grupos hierárquicos.

De fato, Simmel considera que a estratificação deixou de ter a forma piramidal tradicional, na qual apenas os grupos no topo se beneficiam do trabalho dos que estão abaixo. Como se lê em “O estilo de vida”, capítulo final de *Philosophie des Geldes*,

O grande químico que reflete em seu laboratório sobre a produção de pigmentos trabalha para o camponês que compra o cachecol mais colorido do lojista; quando o grande comerciante, por meio da especulação mundial, importa cereais norte-americanos para a Alemanha, ele é o servo dos proletários mais pobres; a empresa de uma fábrica de fiação de algodão na qual trabalham inteligências de alto nível depende de clientes dos estratos mais baixos. Essa circulação invertida dos serviços, em que as classes mais baixas compram o trabalho dos superiores, está presente em inúmeros exemplos que definem a totalidade de nossa vida cultural (Simmel 1989b [1900]: 635, trad. minha).

No lugar do modelo estratificador convencional, onde o ápice explora as bases, Simmel descreve uma relação circular entre estratos sociais, na qual, via dinheiro, tudo se faz acessível e os grupos inferiores se beneficiam dos superiores.

Ora, a ideia de uma hierarquia social implica a possibilidade de indicar claramente quais grupos de uma população são prejudicados e quais são favorecidos na distribuição de recompensas e sacrifícios. Se as relações entre grupos são circulares, questiona-se se existe uma hierarquia e até relações assimétricas entre elas.

Em suma, se com o “entrecruzamento” nos referimos à pluralização de hierarquias e ao contraste entre agrupamentos concêntricos (estratificação) e paralelos (diferenciação), vemos

agora que as assimetrias sociais não só se tornam cada vez mais individuais, mas também as relações entre estratos emaranham-se de tal forma que coloca em xeque as hierarquias unidirecionais.

Conseqüentemente, o dualismo diferenciação-desigualdade ganha terreno a partir deste outro ângulo: a autonomização da economia monetária não permitiria entender as assimetrias sociais em termos de estratificação, tornando a análise da desigualdade diluída na circularidade e nas infinitas situações individuais.

Mesmo assim, foi mencionado acima que Simmel, na linha de Marx, dá um lugar proeminente ao dinheiro no surgimento do proletariado. No que segue, vamos nos aprofundar neste ponto.

2.2. Dinheiro e proletarização

Philosophie des Geldes, coerentemente com a complementação do materialismo histórico que esta obra propõe, enfatiza o lado subjetivo da estratificação social. Assim, Simmel mostra como a passagem das relações pessoais para relações impessoais, por meio do dinheiro, tem repercussões no problema da liberdade. Nesse sentido, identifica diferentes graus de liberdade na situação do camponês feudal. A distinção que deve ser enfatizada é aquela entre o pagamento de obrigações em espécie e em dinheiro, ainda que no primeiro caso a totalidade da pessoa do camponês não seja comprometida, mas os produtos do trabalho: “o senhor feudal que pode exigir de seu camponês uma quantidade de cerveja, aves ou mel, fixa rigidamente a orientação de

sua atividade” (Simmel 1989b [1900]: 378, trad. minha). Pelo contrário, “a diminuição e, finalmente, o completo desaparecimento dos serviços e oferendas do camponês, percorreu o caminho da transformação em pagamentos em dinheiro” (Simmel 1989b [1900]: 380, trad. minha). Então, essa liberação que supõe a despersonalização dos vínculos entre grupos sociais desiguais requer um dinheiro carente de “caráter”, que deixa de fora a subjetividade dos agentes econômicos, ou seja, requer uma esfera econômica diferenciada onde toda mistura com aspectos extraeconômicas são reduzidas ao mínimo. Nesse ponto convergem, então, as problemáticas da diferenciação com as da estratificação.

Esse elo entre as duas linhas de pesquisa adquire ainda outro significado se enfocarmos a gênese do capitalismo: é o dinheiro abstrato, carente de qualidades, o equivalente universal dos objetos, que transforma o camponês em proletário. Este é o outro lado do que Simmel chama de “liberdade negativa”, entendida como falta de laços sociais, sem conteúdo e diretrizes precisas: “A redução da propriedade da terra ao mero valor monetário empurra [...] [o camponês] no caminho do proletariado” (Simmel 1989b [1900]: 549, trad. minha). Consequentemente, a diferenciação de uma esfera econômica baseada no dinheiro, e apenas no dinheiro, é central para essa transição que estrutura a desigualdade moderna entre burgueses e proletários ou, usando a terminologia simmeliana, o círculo dos “trabalhadores” e o dos “empresários”.

Dito isso, na última parte deste artigo vamos nos concentrar na relação entre a autonomização da economia e a dimensão cultural da estratificação da sociedade moderna.

2.3. Simmel como antecessor de Bourdieu: a analogia entre cultura e dinheiro

Analizamos anteriormente os nós teóricos nos quais a pesquisa sobre diferenciação coincide e diverge em relação à questão da estratificação. No entanto, sempre que foi feita referência aos agrupamentos hierárquicos, o ponto de vista era principalmente econômico. Como já foi dito, a ênfase singular da visão simmeliana – esta é nossa hipótese – é tratar a estratificação a partir de uma perspectiva cultural. Nesse sentido, Simmel adianta elementos que posteriormente serão retomados e aprofundados sob a pena de Bourdieu: de um lado, enfoca a cultura estabelecendo analogias com o dinheiro e prefigura o conceito de “capital cultural”; de outro, Simmel observa a moda como uma plataforma para a expressão de assimetrias sociais, que tem certa familiaridade com o problema do gosto, um assunto caro à sociologia de Bourdieu.

Usando o contraponto com o sociólogo francês, tentarei explicar essas arestas da abordagem de Simmel e como elas se encaixam na autonomização da economia monetária.

A este respeito, Hyun-Suk Kim-Heinrich, no único trabalho extenso que temos disponível no conjunto Simmel-Bourdieu, salienta que, tanto na perspectiva de um como do outro, a “retroalimentação” (*Rückkopplung*) da cultura com a estrutura social “põe em dúvida a validade das teorias sociais economicistas tra-

dicionais baseadas no marxismo” (Kim-Heinrich 2012: 155, trad. minha). Em contrapartida, ambos os sociólogos convergem na “busca de *uma nova fonte de certeza de distinção* na sociedade de massas moderna, caracterizada pelo nivelamento das diferenças estamentais de *status*” (Kim-Heinrich 2012: 156, trad. minha, *sublinhado no original*). Essa exploração comum a Simmel e Bourdieu culmina na interpretação da cultura como esfera de produção e reprodução das assimetrias entre agrupamentos de *status*.

Simmel considera que a moda é um fator de estratificação social. Como lemos em seu famoso ensaio sobre esse fenômeno, “as modas são sempre modas de classe, de modo que as modas da classe alta diferem das da classe baixa e são abandonadas no momento em que a última começa a ter acesso a elas” (Simmel 2002a [1911]: 45). Especificamente, a moda torna coeso o topo da pirâmide social e o contrapõe àqueles que não pertencem a ele: “Unir e diferenciar são as duas funções básicas que são inextricavelmente combinadas aqui” (Simmel 2002a [1911]: 45).

Nos mesmos termos, Bourdieu se refere ao tema do gosto, que “une e separa; sendo um produto de condicionamentos associados a um tipo particular de condições de existência, ele une todos aqueles que são o produto de condições similares, mas distinguindo-os de todos os outros” (1998 [1979]: 53).

Em suma, Simmel e Bourdieu concordam com uma teoria do *trickle-down* (Kim-Heinrich 2012: 172-176): a partir do topo da estratificação, o consumo cultural é difundido entre a população geral que imita a estratos superiores. No entanto, em razão do conceito de cultura que cada um formula, a análise da relação

entre cultura e hierarquias adquire diferentes colorações em suas abordagens.

A preocupação central de Simmel é que o indivíduo não acabe sendo devorado pela objetividade do dinheiro e pela crescente racionalização. Em comparação com outros objetos produzidos pelo homem, ele descobre que na obra de arte a divisão do trabalho não está presente – o que era verdade para o período de seu tempo – e, conseqüentemente, a subjetividade é refletida, em uma equação de 1 a 1, no objeto que cria; em outras palavras, a arte evita a “tragédia da cultura” (Simmel 2002b [1911]), isto é, a separação entre “cultura objetiva” e “cultura subjetiva”. Com base nisso, a análise dos consumos culturais que Simmel desenha em suas reflexões sobre a moda limita-se a objetos culturais cotidianos, como o vestuário, por exemplo, mas não inclui a arte. Pelo contrário, Bourdieu considera que toda forma de cultura implica dominação e desigualdade. É por isso que o autor francês aplica ao “sentido estético” o mesmo tipo de leitura que a fenômenos como alimentação, móveis, etc., âmbitos nos quais contrasta os gostos “legítimo”, “médio” e “popular”.

Feita essa ressalva, existe outro eixo de contato entre Simmel e Bourdieu. O primeiro estabelece uma comparação entre dinheiro e cultura que, sem dúvida, pode ser considerada uma formulação embrionária do conceito bourdieusiano de “capital cultural”.

A este respeito, Simmel assinala em *Philosophie des Geldes* que a “acumulação de características intelectuais [...] encontra sua analogia na acumulação de capital monetário”, enquanto a facilidade com que o dinheiro se multiplica “corresponde à estru-

tura do conhecimento no mundo cultural, que, a partir de certo ponto, exige do indivíduo cada vez menos trabalho de aquisição” (1989b [1900]: 610, trad. minha). Além disso, Simmel observa que esta relação entre as condições de partida e as vantagens subsequentes é testemunhada no campo da educação. Como se vê, a proximidade com Bourdieu é notável:

A aparente igualdade com que o conteúdo educacional [*Bildungsstoff*] é oferecido a quem quiser empunhá-lo é, na verdade, uma burla sangrenta, precisamente como outras liberdades das teorias liberais que, sem dúvida, não impedem o indivíduo de obter bens de todos os tipos, mas ignoram que somente aqueles que já são favorecidos por qualquer circunstância têm a possibilidade de se apropriar deles (Simmel 1989b [1900]: 606, trad. minha).

A partir desta comparação entre dinheiro e cultura ou, mais especificamente, educação, não é difícil ver a marca de Simmel nas investigações de Bourdieu que questionam a suposta igualdade de oportunidades no complexo mundo da educação, para explicitar a transmissão hereditária do “capital cultural” ou, em outras palavras, “o fato de o desempenho educacional da ação educativa depender do capital cultural previamente investido pela família” (Bourdieu 2001 [1983]: 138).

Por outro lado, mesmo que a perspectiva de Simmel não apresente a sutileza analítica de Bourdieu (2001 [1983]: 139-148), com distinções como “capital cultural incorporado”, “objetivado” e “institucionalizado”, não escapa ao berlinense que, para além das analogias, a acumulação da cultura evidencia uma radical diferença frente à acumulação econômica:

Como o conteúdo do ensino – apesar de sua acessibilidade geral ou em virtude dela – só [...] pode ser apropriado pela atividade individual, engendra a aristocracia que menos pode ser atacada, porque é a mais intocável; engendra uma distinção entre o alto e o baixo que, diferentemente da existente em termos econômicos e sociais, não pode ser apagada por decreto ou revolução... (Simmel 1989b [1900]: 606, trad. minha).

Assim, Simmel provavelmente não teria discordado de Bourdieu (2001 [1983]: 139) quando este afirma que “capital cultural” “está fundamentalmente ligado ao corpo e pressupõe interiorização (incorporação)”. Em virtude dessa vinculação interna entre o homem e a cultura que ele absorve, as “revoluções” ou “decretos” carecem efeito quando se trata de dismantelar essas desigualdades.

Feita a comparação entre Simmel e Bourdieu, resta apenas indicar como a análise culturalista da estratificação que esbocei se enlaça com o tratamento da diferenciação da esfera econômica apresentada mais acima.

Em primeiro lugar, deve-se notar que a lógica acumulativa do capital monetário, em que toda soma de dinheiro é o trampolim para outra maior, em outras palavras, a transformação do dinheiro em um fim *per se* e a autonomização do econômico servem a Simmel para evidenciar uma dinâmica semelhante à apropriação dos bens culturais. Neste caso, o nexo entre o foco da diferenciação da esfera econômica, por um lado, e a desigualdade entre estratos com base nos consumos culturais, por outro, é a analogia, recurso metodológico habitual no pensamento sociológico de Simmel.

Em segundo lugar, é um dinheiro “carente de caráter”, um meio de troca por excelência, que torna tudo acessível e que dá origem, diante da difusão da moda entre os grupos mais desfavorecidos, à busca permanente de distinção por parte dos setores que estão no topo do espectro social. Seguindo Werner Jung, a estratificação moderna está impregnada do “nervosismo” que define a vida moderna:

A modernidade é nervosa [...] porque a estrutura social se estremeceu, porque as barreiras estamentais foram abolidas e as situações de classe, presumivelmente estáveis, tornaram-se instáveis [...] As modas são modas de classe, diz Simmel, e afirma, além disso, que, dado que há cada vez mais homens que querem entrar na moda e outros que, diante da *misera plebs* que ameaça *ante portas*, buscam salvar sua exclusividade, as modas estão subordinadas a constantes mudanças e reconfigurações (Jung 1999: 164, trad. minha).

Nesse sentido, se a teoria de Marx mostrou uma sociedade que, impulsionada pela luta de classes, estava em processo de transformação revolucionária, a que Simmel observa apresenta um dinamismo exacerbado, mas isso só leva a transformações cosméticas: a superfície se agita, mas a estrutura permanece incólume.

À guisa de conclusão

As páginas anteriores procuraram limitar o escopo da polaridade desigualdade-diferenciação, mostrando, em detalhe, com a lupa da exegese teórica, onde as duas linhas de pesquisa se desencontram e se interseccionam. Para isso, no entanto, acei-

tamos de modo acrítico um suposto básico do debate do qual partimos, a saber: que a desigualdade só poderia ser esquadri-nhada com a ajuda de uma análise dos estratos sociais. Assim, foi necessário fazer um esforço para mostrar que em Simmel há uma preocupação com essa questão e, além disso, que sua abordagem recupera aspectos da perspectiva de Marx e, ponderando os fatores culturais da estratificação, antecipa elementos da sociologia de Bourdieu.

	Desigualdades individuais	Desigualdades entre estratos
Diferenciação de papéis	– Pluralização de hierarquias	– Posição na estrutura econômica – “Conceito geral” de trabalhador e empresário como resultado da “consciência abstrata” (racionalização e primado da visualidade)
Diferenciação da economia	– Assimetria de ganhos monetários	– Despersonalização das relações sociais e proletarianização do campesinato (“liberdade negativa”) – Consumos culturais (coesão interna dos estratos superiores e distinção diante de outros estratos) – Analogia entre acumulação monetária e cultura

Quadro 2. Modalidades de diferenciação e desigualdade na sociologia de Simmel

Mesmo assim, como é detectado no percurso que este artigo traça, as desigualdades têm para Simmel um duplo suporte: os estratos, sem dúvida, mas também os indivíduos. Não negligenciar essa amplitude da perspectiva simmeliana é crucial.

Com efeito, teorias da estratificação costumam dar pouca relevância à noção de indivíduo para considerar exclusivamente dinâmicas macrosociais.

Para evitar esse viés, concluo esquematizando os elementos que na sociologia de Simmel definem as assimetrias entre os grupos e, por sua vez, as disparidades entre os indivíduos (Quadro 2). Ambos os níveis de análise adquirem seu sentido mediante o vínculo com as formas de diferenciação.

Data de publicação: 26/02/2019

Este artigo foi publicado anteriormente em espanhol na revista Estudios Sociológicos do Colegio de México, vol. XXXVI, n. 107, maio-agosto de 2018, com o título “Diferenciación y desigualdad: el problema de la estratificación social en Georg Simmel”. A tradução do espanhol ao português é de Nicholas D. B. Rauschenberg.

Referências

- BOURDIEU, P. *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. Trad. M. C. R. Elvira. Madrid: Taurus, 1989 [1979].
- _____. “Las formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social”. In: *Poder, derecho y clases sociales*. Trad. M. J. B. Beneitez. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001 [1983], p. 131-164.

- CANTÓ MILÀ, N. *A Sociological Theory of Value: Georg Simmel's Sociological Relationism*. Bielefeld: Transcript, 2005.
- DUEK, C. & INDA, G. "Lecturas de Marx: Tras el concepto de clases sociales". *Theorein: Revista de Ciencias Sociales* 1 (1), p. 145-178, 2017.
- DURKHEIM, É. *La división del trabajo social*. Trad. C. G. Posada. Madrid: Akal, 1995 [1893].
- ELIAS, N. "Zur Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse". *Zeitschrift für Soziologie* 27 (2), p. 127-149, 1977.
- FITZI, G. "Die Absicht, dem historischen Materialismus ein Stockwerk unterzubauen': Zur Beziehung von Simmel zu Marx". In: O. Rammstedt, C. Papilloud, N. Cantó Milà, C. Rol (orgs.). *Georg Simmels Philosophie des Geldes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, p. 215-242.
- JUNG, W. "Vom Tempo und den Moden. Kultur-und gesellschaftskritische Aspekte in Georg Simmels Philosophie". In: R. Elm, K. Köchy, M. Meyer (orgs.). *Hermeneutik des Lebens: Potentiale des Lebensbegriffs in der Krise der Moderne*. München: Karl Alber, 1999, p. 155-171.
- JUNGE, M. *Georg Simmel kompakt*. Bielefeld: Transcript, 2009.
- KIM-HEINRICH, H.-S. *Lebensstil und Ästhetik in der Kulturtheorie Georg Simmels: Theoretische Beiträge zur Auseinandersetzung mit der Kultursoziologie Pierre Bourdieu*. Tese (Doutorado em Sociologia). Bielefeld: Universität Bielefeld, 2012.
- KRON, T. "Soziale Hybridität: Simmel und die Differenzierungstheorie". In: S. Farzin, H. Laux (orgs.). *Gründungsszenen soziologischer Theorie*. Wiesbaden: VS Springer, 2014, p. 109-120.

- LUHMANN, N. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.
- MARX, K. “Das Elend der Philosophie”. In: K. Marx, F. Engels. *Werke* 4. Berlin: Dietz, 1972 [1847], p. 63-182.
- MARX, K. & ENGELS, F. “Manifest der kommunistischen Partei”. In: *Werke* 4. Berlin: Dietz, 1972 [1848], p. 459-493.
- PARSONS, T. *El sistema social*. Trad. J. J. Blanco, J. C. Pérez. Madrid: Alianza, 1976 [1951].
- SCHIMANK, U. *Theorie gesellschaftlicher Differenzierung*. Stuttgart: UTW, 1996.
- SCHWINN, T. *Soziale Ungleichheit*. Bielefeld: Transcript, 2007.
- SIMMEL, G. “Die Großstädte und das Geistesleben”. In: T. Petermann (org.). *Die Großstadt: Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung*. Jahrbuch der Gehe-Stiftung zu Dresden, 1903, p. 185-206.
- _____. “Über soziale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen”. In: *Gesamtausgabe, Band 2: Aufsätze 1887-1890, Über soziale Differenzierung, Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)* (org. H.-J. Dahme). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989a [1890], p. 109-295.
- _____. *Gesamtausgabe, Band 6: Philosophie des Geldes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989b [1900].
- _____. “Zur Psychologie des Geldes”. In: *Gesamtausgabe, Band 2: Aufsätze 1887-1890, Über soziale Differenzierung, Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)* (org. H.-J. Dahme). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989c [1889], p. 49-65.

- _____. *Gesamtausgabe, Band 11: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992 [1908].
- _____. “La moda”. In: *Sobre la aventura: Ensayos de estética*. Trad. G. Muñoz, S. Mas. Barcelona: Península, 2002a [1911], p. 41-86.
- _____. “El concepto y la tragedia de la cultura”. In: *Sobre la aventura: Ensayos de estética*. Trad. G. Muñoz, S. Mas. Barcelona: Península, 2002b [1911], p. 317-361.
- SPENCER, H. *Principles of Sociology, vol. 1*. New York: Appleton & Company, 1898 [1876].
- TYRELL, H. “Anfrage an die Theorie der gesellschaftlichen Differenzierung”. *Zeitschrift für Soziologie* 7 (2), p. 175-193, 1978.
- WATIER, P. *Georg Simmel: Sociólogo*. Trad. E. Bernini. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.

RATIONALITY – CULTIVATION – VITALITY

Simmel on the Pathologies of Modern Culture

Arthur Bueno¹

ABSTRACT

This paper reconstructs Georg Simmel's writings on money and modernity with a view to outlining a multi-layered diagnosis of the pathologies of modern culture. The resulting framework allows for the distinction of three different perspectives, each of them based on a specific philosophical anthropology and presenting a distinctive assessment of the potentials and problematic features of modern life. In Simmel's oeuvre, the pathologies of culture are understood as (1) irrational (from the perspective of rational teleological action); (2) alienating (from the perspective of subjective cultivation); and (3) mechanistic (from the perspective of trans-subjective vitality).

KEYWORDS

Money, Modernity, Social pathology, Philosophical anthropology, Neurasthenia, Critique

¹ Research Fellow and Lecturer at the Goethe University Frankfurt, Associate Researcher at the Max Weber Center/University of Erfurt and Visiting Professor at the University of São Paulo. E-mail address: OliveiraBueno@normativeorders.net.

RACIONALIDADE – CULTIVO – VITALIDADE

Simmel sobre as patologias da cultura moderna

RESUMO

Este artigo reconstrói os escritos de Georg Simmel sobre o dinheiro e a modernidade com o objetivo de desenvolver um diagnóstico multifacetado das patologias da cultura moderna. Tal reconstrução permite a distinção de três perspectivas, cada uma delas fundada em uma antropologia filosófica específica e apresentando uma avaliação diversa dos potenciais e dos aspectos problemáticos da vida moderna. Na obra de Simmel, as patologias da cultura são entendidas como: (1) irracionais (da perspectiva da ação teleológica racional); (2) alienantes (da perspectiva do cultivo subjetivo); e (3) mecanicistas (da perspectiva da vitalidade transsubjetiva).

PALAVRAS-CHAVE

Dinheiro, Modernidade, Patologia social, Antropologia social, Neurastenia, Crítica

Introduction²

As we celebrate Georg Simmel's work on the 100th anniversary of his death, the occasion presents itself for a

² A first version of this article was presented at the workshop "Recognition and Socialism" (Goethe University Frankfurt, July 18, 2014), on the occasion of Axel Honneth's 65th birthday. I would like to thank him and all the participants of this event for their comments and criticisms. I am also grateful to Hartmut Rosa, Klaus Lichtblau, Sergio Miceli and to several members of the Max Weber Center with whom the paper was discussed. This work was generously supported by the Alexander von Humboldt Foundation, the Coordination for the Improvement of Higher Education Personnel (CAPES), the German Academic Exchange Service (DAAD) and the National Council for Scientific and Technological Development (CNPq).

renewed discussion on its relevance for contemporary social and philosophical thought. Particularly significant in this regard are his essays on money and modern culture: not only was this a central topic in Simmel's oeuvre – one with which he engaged throughout his entire career, from the late 1880s to the late 1910s –, but his analyses also prove to be especially pertinent for the understanding of current social processes. Written more than one hundred years ago, Simmel's arguments on money and modernity can seem strangely familiar to those who read them today: one may, indeed, come to sense a strong affinity between the experiences addressed in his “phenomenologically precise description of the modern way of life” (Habermas 1996 [1983]: 410) and contemporary forms of psychological malaise. Our society, as Simmel's, can be seen as marked by the widespread occurrence of “feelings of tension, of expectation, of unresolved urgency,” the perception that the pace of life has been accelerated, the continuous and never exhausted quest for satisfaction – in tandem with equally frequent experiences of “deadly boredom and disappointment” and the impression “that the core and meaning of life slips through our fingers again and again, that definitive satisfactions become ever rarer, that all the effort and activity is not actually worthwhile” (Simmel 1997 [1889]: 236; 1997 [1896]: 251, 249). These affective states, widely addressed today with terms such as depression and burnout (see Ehrenberg 1998; Honneth 2002; Rosa 2011; Neckel and Wagner 2013), were then summarized under the notion of “neurasthenia,” a social psychological condition marked by the oscillation between

urgency and exhaustion, saturation and insufficiency, “hyperesthesia” and “anesthesia” (Simmel 1992 [1896]: 214).

It was experiences like these that Simmel mostly sought to address in his writings on the money economy and on what came to be designated as the pathologies of modern culture. It would be misleading, however, to approach these texts as if they formed a fully coherent whole (see Geßner 2003; Levine 2008). Even if a number of thematic and conceptual continuities can be recognized, from the 1889 article “On the Psychology of Money” to the 1918 essay on *The Conflict of Modern Culture*, important modifications come to the fore as soon as one takes note of the ways in which Simmel, either explicitly or implicitly, assessed the social tensions of his time. Whereas in his first essays the ambivalences of modern (economic) life could still be likened to “the mythical spear that is itself capable of healing the wounds it inflicts” (Simmel 1997 [1896]: 255), the same tendencies were later evoked in less hopeful terms as the “paradoxes,” “dissonances” or the “tragedy” of culture (Simmel 1997 [1908]: 44, 45; 1997 [1911-12]: 66) and came to be portrayed even more critically in his last writings as “internal contradictions” or “pathologies” leading to a widespread crisis (Simmel 1997 [1917]: 91, 92).

Yet these modifications in Simmel’s perspective are not only connected to the different valuations placed on the conflicts of modernity, but also to significant reformulations in the epistemological and metaphysical foundations of his thought. Indeed, several attempts have been made to divide his oeuvre into distinct philosophical phases – the most notable of which is the differentiation between a positivist, a neo-Kantian, and a vitalist

period. Such kind of undertaking has, however, been proven difficult to substantiate, given precisely the lines of continuity that run through Simmel's work.³ Taking these debates into account but without aiming to provide a definitive answer to them, this article sets out to accomplish a more modest task: it will argue that, in the case of Simmel's writings on money and modernity, a tripartite periodization can in fact be discerned. More specifically, I claim it possible to distinguish in his oeuvre three general approaches to modern culture – summarized here under the terms *rationality*, *cultivation*, and *vitality* –, each of which relies on a particular philosophical anthropology⁴ and presents a distinctive analysis of the potentials and problematic features of modernity.

This differentiation between three accounts of what can be designated – following Simmel's late work – as the pathologies of modern culture is not only intended as a contribution to the ongoing discussions on the periodization of his oeuvre. To the extent that these approaches offer different responses to the same task of providing a diagnosis of modernity, the transitions between them do not represent mere changes in perspective, but rather reactions to and further developments of his precedent views. This allows one to take such accounts, from a reconstructive standpoint, as highlighting three distinct dimensions of the

³ See, among others: Frischeisen-Köhler 1919; Spykman 1925; Coser 1956; Landmann 1958; Dahme 1981; Freund 1981; Vandenberghe 2001; Cantó-Milà 2005; Levine 2012; Podoksik 2016; Fitzzi 2016.

⁴ One could equally claim that, more than a particular philosophical anthropology, each of these periods also puts forward a different metaphysics (see Harrington and Kemple 2012). In this paper, however, I will mostly focus on the anthropological underpinnings of Simmel's diagnoses of modernity.

pathologies of culture and hence as mutually complementary endeavors.

Rationality

A crucial feature of Simmel's first essays on money and modern life is the notion of *teleological action*. In writings such as "On the Psychology of Money," "Money in Modern Culture" and in large portions of *The Philosophy of Money*, Simmel's analyses are developed on the basis of a philosophical anthropology according to which the human being is capable of using certain means for reaching his or her ends. This is already made clear in the opening lines of "On the Psychology of Money," where he advances two parallel distinctions between dimensions of theoretical consciousness and of practical activity: just as the "solid" sensory facts of our experience differ from the "fluid" causal connections by means of which they are ever more deeply grasped, the "solid" ultimate goals of our will diverge from the "fluid" means by which we seek to achieve them. The discovery of new facts and the transformation of ultimate goals occur at a relatively slow pace; but the representation of causes (and the causes of these causes) as well as the acquisition of means (and the means for these means) are caught up in continuous movement. According to Simmel, those "fluid" modes of theoretical consciousness and practical activity develop hand in hand, forming together a process of simultaneous *foundation* and *elevation* of the "teleological building" (Simmel 1997 [1889]: 233). In this context, then, human action is understood as purpo-

sive (*Zweckhandeln*) and the development of means, along with the deepening of causal consciousness – i.e. the expansion of knowledge and mastery over nature –, constitute the core of what Simmel calls “the progress of culture” (Simmel 1997 [1889]: 233).

Cultural development is thereby defined as an expansion of the teleological chain, i.e. an increase of institutions through which certain ends can be attained, at least indirectly, “when the disproportion between that which the individual wants and that which he can achieve as an individual requires detours which only the general community can make passable” (Simmel 1997 [1889]: 234). In the third chapter of *The Philosophy of Money*, this framework is further developed by way of a distinction between the means and the tool: while the former is seen to consist in a given, passive object that can be used to reach certain goals, the latter is produced by human action and so has purposes of its own. The tool is both passive and active – it is the *enhanced* means. Furthermore, it does not only concern material production, but encompasses a wide range of institutions (the state, legal systems, religious cults, etc.) that can serve as extensions of the teleological chain. What Simmel thus proposes is a *technical* understanding of culture and its institutions, broadly conceived of as a set of tools (Simmel 1989 [1900-07]: 254ff.).

Of all social institutions, however, money is the one that displays the tool in its purest form. Whereas the state, legal systems and religious cults maintain a certain proximity to specific purposes and hence may come to be perceived as ends in themselves, the monetary means has no substantial connection with

the aims it helps to achieve. It is completely indifferent to other objects and distances itself from them at the very moment it is used to obtain them. Money constitutes the *absolute tool*: on the one hand, it rejects any determination external to teleology; on the other, it remains unaffected by any singular purpose and presents itself as an irrelevant crossing point. In Simmel's teleological anthropology, therefore, money is taken as a most characteristic element of human experience: from purposive action to the means, from the means to the tool, from the tool to money, each link in this chain expresses on a higher level the potentials inscribed in the previous ones. Each of them *symbolizes* more typically what is properly human: man is the animal "that sets purposes," "the indirect being," the one "that produces tools," the being that exchanges with money (Simmel 1989 [1900/07]: 264-265).

It is from this perspective that modernity can be seen as a historical epoch marked by the development of a specific type of freedom, one that finds in the money economy its most radical form. For Simmel, the fact that money consists in an absolute tool is precisely what made it a powerful driving force in the increase of social objectivity and corresponding expansion of personal subjectivity that characterize modern society (Simmel 1997 [1896]; 1989 [1900/07]: ch. 4; see 1989 [1890]: ch. 3). On the one hand, by virtue of its objective and abstract nature, money produces a *detachment* between the elements it connects. In European history from the Middle Ages to modern times, the monetary means progressively slipped in as an "insulating layer" between property, personality and the social circle, breaking the

local and immediate ties that previously bound them (Simmel 1997 [1896]: 245). On the other hand, the same process that detached people and things from each other was also responsible for creating renewed and extremely strong *connections* among them: due to its lack of character and its “colorlessness,” money allows for the joint action of individuals and groups who might, for all the rest, pronouncedly emphasize their differences (Simmel 1997 [1896]: 245). The peculiar combination of (personal) distance and (impersonal) connection embodied by money is hence the basis for associations, such as corporations and unions, that bring together the interests of their members while maintaining a reservation with regard to their personal differences. The development of the modern economy, precisely because it relies on an absolute tool, enables the formation of social units that are more comprehensive, objective and independent with regard to the personal properties of those who take part in them.

For the individual, this process has consequences that point to apparently opposite directions (see Lohmann 1993). On the one hand, precisely the increase in social objectification promoted by the money economy allows for a greater openness for the development of individuality and personal independence: monetary remuneration can serve in several contexts as a guarantee of some measure of individual freedom, since one does not offer in return the totality of one’s self but only the impersonal results of one’s work. On the other, the ambiguity of this kind of freedom is revealed in the example, mentioned by Simmel, of the peasant who sells his land. Such a process establishes, indeed, a

new type of freedom: with money in hand, one can convert the same amount of value into many different things, while the possession of an object always implies a relatively fixed form which makes its owner dependent on the conditions of its conservation. However, precisely this might signify “a vapidness of life and a loosening of its substance” (Simmel 1997 [1896]: 248). Monetary freedom consists in *negative freedom*: it dissolves what was fixed and substantial and hence breaks with old dependencies; but it puts nothing in its place, leaving an empty and in itself meaningless space. The soil, in contrast, represented much more for the peasant than its economic value: beyond the field of *pure possibilities* embodied by money, it provided an opportunity for “useful action, a center of interests, a practical reality giving life direction” (Simmel 1997 [1896]: 259). It contained something “substantial,” priceless, that money, with its absence of character, cannot properly replace.

From the negative character of this form of freedom, grounded on the sheer expansion of abstract possibilities, follows a paradoxical type of teleological action that Simmel saw as widely present in modern culture. In monetary relations, more than anywhere else, is made visible the phenomenon of a “psychological interruption of the teleological series” or “colonization [*Überwucherung*] of ends by means” (Simmel 1997 [1889]: 235; 1997 [1896]: 245): namely, a process whereby certain means become ends in themselves to the extent that the original goals appear distant enough to be, so to speak, forgotten in practice. Due to a psychological dynamic that Simmel called the “principle of conserving energy” (Simmel 1997 [1889]: 235; 1989 [1890]:

ch. 6), the individual tends to concentrate upon the immediately present step of the teleological process, while the more remote ultimate end sinks away from consciousness. As a consequence, the value that a means originally held only in trust for the end to be achieved is autonomized and a mere mediating element comes to be perceived as an ultimate goal.

This is a general phenomenon characteristic of modern culture as a whole, constituting an element of irrationality inherent to the very rationalization of culture: the more intricate and elaborate the technique of all domains of life becomes, “the greater [the] danger is of getting stuck in the labyrinth of means and thereby forgetting the ultimate goal” (Simmel 1997 [1896]: 250). In many different areas of modern culture, “for countless people, the perfection of technology in their activities has become such an end in itself that they completely forget the higher ends which all technology is only supposed to serve” (Simmel 1997 [1889]: 235). The greatest example of this phenomenon is money: nowhere else the psychological conversion of a mere means into an ultimate end has become so radically evident; “never has a value which an object possesses only through its convertibility into others of definitive value been so completely transferred into a value itself” (Simmel 1997 [1889]: 235). It is as an advanced stage of this process that the idea may arise that all happiness is linked to the possession of money, which thereby emerges as “the absolute goal, the purpose of all human aspirations, the only one which it is possible in principle to strive for at any moment” (Simmel 1997 [1896]: 251). The absolute tool becomes, then, the absolute end.

The most striking examples of this process were developed in *The Philosophy of Money* through a psychological typology of the greedy, the miserly, the squanderer, the ascetic poor, the cynical, and the blasé (see Simmel 1989 [1900/07]: ch. 3). However, the basic assumptions of such a teleological understanding of money's paradoxes were already presented in concise form in Simmel's first essay on the topic:

It is interesting [...] to see how this psychological interruption of the teleological series appears not only in direct greed and miserliness, but also in its apparent opposite, the pleasure in simply spending money as such, and finally in pleasure in the possession of as many things as possible from whose specific usefulness and the reason for which they are produced, one does not profit, but which one just wishes to 'have'. [...] Herein are the stages of the teleological process: the rational [*vernünftig*] ultimate goal is, indeed, only the enjoyment from the use of the object; the means to it are: first, that one has money, second that one spends it, and third that one possesses the object. Purposive consciousness can stop at any one of these three stages and constitute it as an end in itself; and in fact, so forcibly, that each of its three components can degenerate into manias (Simmel 1997 [1889]: 235).

It thus becomes clear how the various forms of psychological interruption of the teleological series can lead to that oscillation between feelings “of tension, expectation, of unresolved urgency” and of “deadly boredom and disappointment” which Simmel designated with the notion of *neurasthenia* and viewed as a fundamental feature of modern life (Simmel 1997 [1889]:

236; 1997 [1896]: 251).⁵ Where money – “the unremovable wheel,” the pure form of movement – becomes the absolute goal to which everyone aspires, providing “the modern person with a continuing spur to activity;” where the excessive expansion of our technique of life prompts the impression that “the main event, the definitive one, the actual meaning and the central point of life and things” is always yet to come – one cannot but experience those “feelings, apathetic and so modern, that the core and meaning of life slips through our fingers again and again, that definitive satisfactions become ever rarer, that all the effort and activity is not actually worthwhile” (Simmel 1997 [1896]: 251, 249).

In this context, all those phenomena presented as instances of the colonization of ends by means are understood as deviations from rational action due to the workings of teleological action itself. The notion of rationality hence constitutes, in Simmel’s first essays, the positive counterpart to the paradoxical features of modern culture and the criterion according to which they can be designated as problematic. The content of such a notion remains, however, largely implicit and insufficiently conceptualized. Simmel’s analyses in “On the Psychology of Money” and “Money in Modern Culture” presume that a rational economic action is one that culminates in the consumption of an

⁵ The view of modernity as marked by an oscillation between feelings of hyperesthesia and anesthesia is central not only to Simmel’s essays on money, but also to other of his writings, in which particular cultural and aesthetic phenomena of his time are addressed. See Simmel 2005 [1890]; 2005 [1893]; 1997 [1895]; 1992 [1896]; 2005 [1896]; 1997 [1903]. On the concept of neurasthenia in Simmel’s work, see Bueno 2013; Svartman and Bueno 2016.

object ultimately aimed at. But in *The Philosophy of Money* this definition itself will be considered untenable: from a purely teleological perspective, ultimate goals potentially recede to infinity, since each of them can always appear as a means to a further end (Simmel 1989 [1900/07]: ch. 3). It is not clear, therefore, on which basis it would be possible to actually distinguish between rational ends and irrational ones. Simmel's teleological framework can certainly indicate the paradoxical character of actions that aim at an object, such as money, which simply consists in an absolute tool; but such a perspective is not in a position to determine what are rational goals in the first place. Part of his later writings, however, can be read as a response to this problem, precisely in that they move away from an action-theoretical account and develop another one centered on the notion of subjective cultivation.

Cultivation

The action-teleological perspective will not be abandoned by Simmel and continues to play an important part in his later writings. In the sixth chapter of *The Philosophy of Money*, however, one can already discern the development of a second model of analysis and assessment of modernity, now based on a philosophical anthropology that puts forward a conception of culture in continuity with the German *Bildung* tradition (see

Simmel 1989 [1900/07]: 591ff.).⁶ This shift towards the broader perspective of a philosophy of culture is outlined in the section on “The Concept of Culture” of his 1900 book and further pursued in essays such as “The Metropolis and Mental Life,” “On the Essence of Culture,” “The Future of Our Culture” and to some extent in “The Concept and Tragedy of Culture” (Simmel 1997 [1903]; 1997 [1908]; 1997 [1909]; 1997 [1911-12]; see also 2001 [1911]). In these writings, Simmel’s previous arguments come to be embedded in a concept of culture which is no longer purely technical, insofar as its development is not grasped primarily as the expansion of institutional tools for rational action, but rather finds its basis in the notion of subjective cultivation (*Kultivierung*).

The starting point for this approach is still the notion of teleology. Crucial for Simmel’s philosophy of culture is a preliminary distinction between two types of development: a natural one, consisting of “the purely causal development of initial inherent energies” of a certain being; and a cultural one, which comes into play when “teleological processes take over and develop these existing energies to a pitch that was quite impossible, in the nature of things, within the limits of their foregoing development” (Simmel 1997 [1908]: 41). At this point, therefore, the concept of culture remains identical to teleological activity,

⁶ Even though Simmel’s philosophy of culture only took shape in the 1900s, some of his previous writings already point towards that perspective. This is particularly conspicuous in his essay on “The Alpine Journey,” which assesses the latter’s implications for modern culture from the point of view of its “educative value” (*Bildungswert*), of “education [*Bildung*] in its deepest sense”, that is, of how much one was able to “cultivate [*kultivieren*] their inner depths and spirituality when they visit the Alps” (Simmel 1997 [1895]: 220).

understood as the “use of natural circumstances through will and intelligence” (Simmel 1997 [1908]: 41).

The aim of Simmel’s philosophy of culture is, however, precisely to go beyond the action-teleological scope of his previous essays on money and modernity. The transition between these two perspectives is provided by the foregrounding of the subject as agent and bearer of the cultural process. Even if it also relies on the distinction between a natural state and another one resulting from technical interventions, the new framework includes, moreover, the notion that modifications in individuals by virtue of teleological processes can occur either in line with, or in opposition to, their latent “*natural structural conditions or drives*” (*natürlichen Strukturverhältnissen oder Triebkräften*) (Simmel 1997 [1908]: 41). Both of these constitute cultural processes from an action-teleological perspective, but only the former – as Simmel now sees it – leads to subjective cultivation and hence to an actual progress of culture. In this account, cultural development is seen to consist in modifications due to teleological actions, but in such a way that leads the subject to “the consummation which is predetermined as a potential of its essential underlying tendency” (*der eigentlichen und wurzelhaften Tendenz seines Wesens*) (Simmel 1997 [1908]: 41).

This concept of culture furthermore implies that such a development does not occur in a purely subjective manner, but necessarily involves external objects – be they material or immaterial. “Neither what we are purely in ourselves [...], nor the fruits of the labors of humanity by which we are surrounded [...] can constitute the pinnacle of culture, but only the harmo-

nious improvement of the former by the fruitful inward assimilation of the latter” (Simmel 1997 [1909]: 102). Only the double process of *externalization* of subjective capacities into objective constructs, on the one hand, and *internalization* of cultural objects leading to the development of individual potentials, on the other, constitutes what Simmel now calls “the path of culture in its specific sense” (Simmel 1997 [1908]: 43). Cultivation is a subjective condition, but one which results from “a unique adaptation and teleological interweaving of subject and object” (Simmel 1997 [1908]: 43).

The specific contribution of the idea of cultivation to Simmel’s cultural-philosophical approach is further clarified by means of an analogy to two ways of transforming the natural components of a tree: the first refers to the manufacture of a ship’s mast from its trunk; the second consists in the cultivation of a wild tree, which in its natural state only produces hard and sour fruits, into an orchard that comes to provide edible ones. In the former case, the natural element is teleologically modified on the basis of *extrinsic* criteria: forms are added to it that do not reside “in the peculiar tendency of its essence” but rather originate from “a system of purposes alien [*fremden*] to its own predispositions” (Simmel 1997 [1908]: 41). In the latter, the cultivating work of the gardener “develops the potential dormant in the organic constitution of [the tree’s] natural form, thus effecting the most complete unfolding of its own nature” (Simmel 1997 [1908]: 41). Transposed to human beings, this duality allows Simmel to distinguish between two kinds of relationship between purposive subjects and purposively formed

objects: one which, while developing subjects beyond the levels achievable by their purely natural forces, does so according to criteria and forms extrinsic to their inherent potentials; and another which results in the consummation of the subjects' latent predispositions.

Such a differentiation on the side of the subject also results in a duality on the side of the objects, which acquire different meanings and values depending on whether they result in subjective cultivation or not. It is not possible, however, to define a universal parameter for such a process: the “structural conditions or drives” of each subject establish possibilities of development that are always particular and irreducible to external criteria. Hence the need to distinguish between two types of meaning or value of objects: an objective one, given by the norms and hierarchies of each specialized cultural domain (art, science, ethics, economy, etc.); and a cultural (i.e. cultivating) one, associated with the contribution of a certain product to the development of the individual's inner *totality*, i.e. to “the harmony of its parts” (Simmel 1997 [1908]: 43). In contrast with the previous action-teleological approach, here the progress of culture cannot be simply equated with the growing rationalization and specialization of institutions. The “authentic cultural process,” as Simmel now conceives it, only occurs “when such [objective] one-sided attainments are integrated into the soul in its entirety, [...] when they help to perfect the [subjective] whole *as a unity*” (Simmel 1997 [1908]: 44, 45; emphasis added).

These distinctions allow Simmel to reformulate his diagnosis of modern society in terms of an “atrophy of individual cul-

ture through the hypertrophy of objective culture” (Simmel 1997 [1903]: 184). As in his previous teleological perspective, the predicament of modernity is characterized here as an inherently ambivalent process. The enormous expansion and refinement of objective constructs makes, on the one hand, “life [...] infinitely easy for the personality in that stimulations, interests, uses of time and consciousness are offered to it from all sides;” the subject is thus provided with an ever-growing objective *potential* for cultivation. On the other hand, the fact that “life is composed more and more of these impersonal contents and offerings which tend to displace the genuine personal colorations and incomparabilities” makes it increasingly difficult for the subject to *actually* appropriate them for the sake of his or her own development (Simmel 1997 [1903]: 184). As a result, the “culture of things” is not only hypertrophied but also seemingly *autonomized* in relation to the “culture of persons:” with the constitution of a universe of things increasingly diverse and elaborate which individuals, for the most part, are unable to absorb or even to fully understand, cultural objectivity appears to “acquire the extent and coherence of a realm with its own kind of independent existence” that multiplies “as if in obedience to an inexorable fate indifferent to us” (Simmel 1997 [1909]: 101).

The “dissonances of modern life” and the “real cultural malaise of modern man” are thereby traced back to the discrepancy between a highly complex, seemingly autonomized objective realm and individuals who find themselves less and less “able to derive from the consummation of objects a consummation of their subjective lives” (Simmel 1997 [1908]: 45; 1997

[1909]: 102). This is not a situation that can be remediated by the creation and appropriation of ever more cultural products: “No increase in knowledge, literature, political achievements, works of art, means of communication or social manners can make good our deficiency. The possession of all these things does not, in itself, make a man cultured [*kultiviert*], any more than it makes him happy” (Simmel 1997 [1909]: 101). Yet, while being unable to keep up with the accelerated expansion of cultural objectivity, the subject also feels committed “to the task of increasing the elements of objective culture” and of appropriating the whole range of potentials they provide. The objective logic of cultural accumulation is thus converted into a subjective principle: modern individuals are then subordinated to an objective system of purposes that appears as “something alien [*fremd*], which does violence to them and with which they cannot keep pace” (Simmel 1997 [1909]: 102).

It is with reference to this diagnosis of cultural *alienation*⁷ that Simmel now comes to understand that oscillation between urgency and apathy, insufficiency and saturation, hyperesthesia

⁷ It is highly significant that Simmel understood his analysis of cultural alienation – before the publication of *The Paris Manuscripts* (in 1932) and of Lukács’ *History and Class Consciousness* (in 1923) – as an enlarged version of Marx’s diagnosis: “The ‘fetishistic character’ which Marx attributed to economic objects in the epoch of commodity production is only a particularly modified instance of this general fate of the contents of our culture. These contents are subject to the paradox – and increasingly so as ‘culture’ develops – that they are indeed created by human subjects and are meant for human subjects, but follow an immanent developmental logic in the intermediate form of objectivity which they take on at either side of these instances and thereby become alienated [*entfremden*] from both their origin and their purpose” (Simmel 1997 [1911-12]: 70).

and anesthesia which he saw as a crucial feature of modern psychological life:

The infinitely growing stock of the objectified mind makes demands on the subject, arouses faint aspirations in it, strikes it with feelings of its own insufficiency and helplessness, entwines it into total constellations from which it cannot escape as a whole without mastering its individual elements. There thus emerges the typical problematic condition of modern humanity: the feeling of being surrounded by [...] elements which have a certain crushing quality as a mass, because an individual cannot inwardly assimilate every individual thing, but cannot simply reject it either, since it belongs potentially, as it were, to the sphere of his or her cultural development (Simmel 1997 [1911-12]: 75).

Simmel's cultural-philosophical approach thus allows one to conceive of the problematic aspects of modernity in a different key. With the contrast between a form of development "in accordance with [the subject's] original inner essence" and one through forms that are "a purely external addition imposed by a system of purposes alien to its own predispositions" (Simmel 1997 [1908]: 41), a parameter is provided on the basis of which a given teleological process can be assessed as alienating or not. The "dissonances of modern life" are no longer primarily understood in terms of the irrationality of actions, but rather of the alienation produced by cultural processes which hinder the self-realization of the subject *qua* a totality of latent capacities. Yet there is a tendency in Simmel's philosophy of culture to conceive of the subject in essentialist terms, as having a particular "*original* inner essence" (Simmel 1997 [1908]: 41; emphasis added). Cultivation is understood as the development of a sub-

jective structure of potentials that are, indeed, socially modifiable, but nevertheless *naturally predisposed*. Precisely this aspect will, however, be modified in his later writings. Even if such a conception of the human subject was never completely abandoned by Simmel, the foregrounding of the notion of life in his subsequent essays brought into play a comprehension of collective vitality which goes beyond the limits of an original subjective essence and further expands the scope of his diagnosis of modernity.

Vitality

The growing importance of the notion of life in Simmel's writings of the 1910s leads to a further shift in his anthropological perspective, with significant consequences for the diagnosis of modern culture and the money economy. In essays such as "The Concept and Tragedy of Culture," "The Crisis of Culture," "The Change in Cultural Forms" and *The Conflict of Modern Culture*, one can recognize a combination of motives from the author's philosophy of culture with his own nascent metaphysics of life, advanced through dialogues with the works of Schopenhauer, Nietzsche, Bergson and Goethe, among others (Simmel 1995 [1907]; 2003 [1912/18]; 2000 [1914]; 2010 [1918]). Whilst Simmel's engagement with the theme of life and related intellectual currents certainly predates the 1910s (Lichtblau 1984; Fitzi 2002; Bleicher 2007; Levine 2012), it was during this decade that the latter's influence came to decisively affect his diagnosis of modern culture. Just as the comprehension of culture *qua* cul-

tivation provided a broader framework than the concept of rational teleological action, the notion of life can be now seen as leading to an even wider account of the pathologies of modernity.

The implications of Simmel's emergent life-philosophy for his previous cultural-philosophical approach are particularly evident in "The Concept and Tragedy of Culture," an essay in which these two perspectives appear combined. One can then observe how the foregrounding of the notion of life affects the two poles that constituted the Simmelian conception of culture *qua* cultivation. With regard to *subjective* development, here, as before, the human psyche is considered as something more than its present condition: it contains at any given moment "a higher and more perfected state of itself preformed within itself," as if in "some invisible inner pattern" (Simmel 1997 [1911-12]: 55; 1997 [1908]: 42). Yet this potential state is no longer formulated in terms of a given set of interconnected capacities, as in the author's precedent philosophy of culture, but rather on the basis of a characteristic *uninterruptedness* of life – one that, Simmel now claims, is particularly well manifested in the experience of temporal continuity between past, present and future. Life "contains its past inside itself in an unmediated form," so that it "lives on according to its original content and not only as the mechanical cause of later transformations in consciousness" (Simmel 1997 [1911-12]: 55). And it extends towards the future in a way that "[t]he later form is present at every moment of existence [...] with a prefiguration and an inward necessity that cannot be compared, for instance, with the presence of the

expanded form in a compressed spring” (Simmel 1997 [1911-12]: 56).

Simmel’s reformulation of his philosophy of culture from the perspective of a metaphysics of life also affects the *objective* side of cultural dynamics. As in the previous approach, this one equally relies on the notion that subjects create objective constructs which may become hypertrophied and seemingly autonomous in relation to those who brought them into existence. The problematic aspects of this process are, however, no longer simply understood in terms of the impairments that objective cultural development entails for the cultivation of the subject *qua* a totality of interconnected capacities. With the introduction of life-philosophical motives, the predicament of modernity comes to be grasped as an ongoing conflict between the *fluidity* of subjective life and the *solidity* of the objective forms in which it necessarily manifests itself. Art and law, religion and technology, science and morality are now conceived as possessing “the form [...] of immobility, of lasting existence, with which the spirit, having become an object in that way, opposes the flowing liveliness [*strömenden Lebendigkeit*] [...] of the subjective psyche” (Simmel 1997 [1911-12]: 55). In modern culture, the relation between these poles comes to be marked by a growing estrangement (*Fremdheit*), leading to “countless tragedies in this antagonism [...] between subjective life, that is restless but finite in time, and its contents which, once created, are immovable but timelessly valid” (Simmel 1997 [1911-12]: 55).

This shift in Simmel’s philosophical anthropology from cultivation to life represents not only a transition from one level

of interpretation to another, but also a crucial change regarding the place of teleology in human life. Whereas in his philosophy of culture the notion of teleological action was already subordinated to the idea of cultivation, in his late writings this move is taken even further, so that the specificity of human life is now seen as lying rather in its *non-teleological* character. This is made especially clear in *The View of Life*. In line with the arguments previously developed in “The Concept and Tragedy of Culture,” Simmel claims that lived experience is marked by a fundamental (temporal) continuity: i.e., the permanent extravasation (*Hineinleben*) of the past into the present – expressed in memory – and of the present into the future – manifested in will. The present is not a mere point in time, but rather immediately entangled with both the past and the future. This means, however, that the human being can no longer be simply characterized as a “goal-setting being” (Simmel 2010 [1918]: 7). The projection of a temporally distant goal implies that the latter stands as a fixed point, discontinuous with the present; yet precisely such a temporal fragmentation is now seen as a crucial feature of a *mechanistic* conception of life, which deals with its transformations in the same way as it does with the changes in a compressed spring. The teleological relation with the world is a mechanical one. Even if it might be efficient for the requirements of practice, thinking and acting in teleological terms results in a break with the characteristic continuity, the flowing vitality (*strömenden Lebendigkeit*), the permanent extravasation (*Hineinleben*) of life.

There is, however, a further restriction of teleology in *The View of Life*: one that unfolds not from what is *prior* to teleology,

but rather from what lies *beyond* it – namely, the autonomous cultural spheres that Simmel called “ideal worlds” and saw as outcomes of an “emancipation” from the teleology of life (Simmel 2010 [1918]: 30). These worlds originate from life’s teleological dynamics and at the same time detach from it. Science, for example, emerges from knowledge originally acquired to reach practical purposes and therefore subjected to the teleology of life; but then comes to constitute an autonomous world within which what was only means to an end is emancipated and becomes, not an end in itself, but rather something “without purpose” (*zwecklos*) (Simmel 2010 [1918]: 28).⁸ The specificity of the human being, as Simmel now sees it, does not lie in the capacity for rational teleological action, but rather in modes of experience that stand either *beneath* or *beyond* purposiveness:

Viewed overall, man is the least teleological creature. At the one end of his existence he follows blind instincts that are no longer utterly purposive as with animals, but aberrant, disoriented, and, given the means that our teleology places at their disposal, destructive to the point of madness. At the other end of his existence he is elevated above all teleology. For him, teleology thus stands between those two poles [...] and only through its quantitative expansion and refinement can it evoke the illusion that man is a purposive creature (Simmel 2010 [1918]: 29).

⁸ “Man has reached a level of existence that stands above purpose. It is his distinctive value that he can act without purpose. By this we mean only actions as wholes, though these may or must be teleologically constructed within themselves; that is, the particular action sequence is built of means that lead to one purpose, but the whole is not in turn situated in an overarching general teleology. Such sequences naturally do not fill life up completely; instead life is purposive in its largest parts [...]. Here and there, though, man lives in the category of the nonpurposive” (Simmel 2010 [1918]: 28).

Such a philosophical anthropology leads to the formulation of a specific conception of freedom, different than the ones which informed Simmel's previous approaches. As he now understands it, freedom does not arise from the overcoming of organic impulses and the establishment of a rational teleology. Due to its boundedness to a mechanism, the domain of the teleological is rather marked by a lack of freedom:

So far as [the human being] is such a [purposive] creature, he has no freedom, but is bound to what is merely a specially conditioned mechanism. We are free as pure creatures of impulse because there all counter-effort has vanished and we live *ex solis nostrae naturae*. And we are free in the ideal realms before which teleology ends. The domain of purposiveness is the middle range of human existence, precisely as it occupies the middle range between intention and result within a particular action-series (Simmel 2010 [1918]: 29).

From this perspective, the antithesis of freedom is not coercion, but rather purposiveness. "Freedom is a release, not from the *terminus a quo*, but from the *terminus ad quem*" (Simmel 2010 [1918]: 30) – it is *freedom from teleology*, freedom from the mechanism. At stake here, thus, is neither the negative liberty of the pure teleological possibilities opened up by money, nor the cultivating liberty of the subject who is able to develop its own latent potentials, but rather one that can be called, in Simmel's words, "artistic-vitalist" (Simmel 1995 [1916]: 165).⁹

⁹ This is precisely the kind of freedom that Simmel identifies in Rembrandt's works of art. His depictions would indicate how "in the ideal image of each human being there dwells a freedom and self-esteem as soon as the moment, grasped in the picture, really grows out of the continuity of his life. This corresponds to the concept of freedom of

As these arguments indicate, the underlying parameter of Simmel's late assessment of human experience is no longer primarily the rationality of action, nor subjective cultivation, but rather the possibility of a non-mechanistic form of life. Such a perspective did not only take shape in a metaphysics (articulated in *The View of Life*) and a philosophy of art (developed in *Rembrandt*), but also came to decisively affect Simmel's diagnosis of modern culture, without having simply replaced the two previous models. In essays such as "The Crisis of Culture," "The Change in Cultural Forms" and *The Conflict of Modern Culture*, an overarching assessment of modernity is developed in which the life-philosophical perspective is applied to the totality of social life as well as presented in its entanglement with the action-teleological and cultural-philosophical approaches. A crucial feature of these writings derives from the historical context in which they emerged (see Watier 1996; Simmel 1999 [1917]). Published between 1916 and 1918, they display Simmel's diagnosis of modernity in its most acute form: the First World War was viewed by him as a moment of crisis in which the pathologies of culture reached their peak and, at the same time, as an occasion for the emergence of unforeseen reactions against them. Paradoxically, the outbreak of a destructive crisis would have opened up the possibility, even if temporary, of mitigating the very pathological dynamics that had led to it.

his contemporaries: to exist and to act *ex solis suae naturae legibus*; something that comes into being, that has collected in itself the whole course of its development, and could develop and become intelligible precisely out of this" (Simmel 2005 [1916]: 104).

By addressing these mitigating dynamics, Simmel's late writings provide a sharper view of the three constitutive dimensions of the pathologies of culture and their respective counterpoints. He observes, first, how the colonization of ends by means was affected during the war: given the scarcity of food, money was deprived of its unlimited efficacy and revealed as an "in itself utterly powerless means" (Simmel 1997 [1917]: 98); it lost its capacity to operate as an absolute tool and therewith the possibility of being converted into an ultimate goal. Such a process meant not only the sudden "discovery that money is not what matters," but also, more generally, the reversal of a "sense of economic value which has been nurtured for centuries [...]: the idea that everything has its price, the evaluation of things purely in terms of their monetary value, skepticism regarding any values that cannot be expressed in terms of money" (Simmel 1997 [1917]: 97). The war crisis thus opened up, even if only for a moment, the possibility of perceiving things in their immediate, qualitative significance, and money in its lack of meaning. This could, Simmel hoped, lead to a "more sensitive, less blasé, [...] [even] more reverent" relationship with the objects that surround us (Simmel 1997 [1917]: 97-98).

Simmel also claimed that the hypertrophy of objective culture had been partially reversed during the war, to the extent that the latter contributed to reducing the gap between subjects and objects: on the battlefield, "the meaning and demands of life are focused on activity of whose value one is conscious without the mediation of any external things" (Simmel 1997 [1917]: 93). In comparison with other workers, especially those in factories,

the soldier of the First World War would have had more readily proven (i.e. cultivated) his personal strengths and abilities, establishing a relationship with the cultural apparatus that was “infinitely more vital” and less subject to the “marginalization of personal life by objective activity” (Simmel 1997 [1917]: 93). For Simmel, the war had thus provided, at least temporarily, the form of a reconciliation between “the individual and the totality, somehow mitigating the dualism between the individual as an end in himself and as a member of the totality” (Simmel 1997 [1917]: 93).

Finally, the war also had significant implications for a third pathology of culture: the mechanistic fragmentation of life into cultural domains and individual activities that develop in mutual independence and estrangement – in other words, its *lack of vitality*. In reaction to such an absence of a common “spirit” (which would “color everything that is created during a particular period by virtue of its unity of character”), Simmel claimed that in recent years, and especially during the war, cultural movements of all sorts were “suffused with a passionate vitality [*Lebendigkeit*] bursting forth as if from one common source of energy” (Simmel 1997 [1917]: 99). As a consequence, those forms that had become mechanically congealed and immune to life’s creative commotion (*Bewegtheit*) were once again involved by its vital stream. This was for Simmel, for all its destructiveness, the positive significance of the war for the *form* of modern culture:

The unprecedented enhancement and excitement in the lives of each and every one of us has also promoted this

fusion, this coming together in one single stream. And, likewise, it will for a while give a new dynamic impetus [*Bewegtheit*] to the objective elements of culture, and thus new scope and encouragement to become reintegrated, to break out of that rigidity and insularity which had turned our culture into a chaos of disjointed individual elements devoid of any common style (Simmel 1997 [1917]: 100).

As these passages indicate, in Simmel's late writings the notion of life gradually takes on a *trans-subjective* meaning. Whereas in "The Concept and Tragedy of Culture" the focus was still the "flowing liveliness [...] of the *subjective* psyche" (Simmel 1997 [1911-12]: 55; emphasis added), his last essays rather point to a collective vitality whose surging dynamism draws individuals into one and same movement, located both *beyond* and *below* their subjectivities. It is from this perspective that the war, with all "its unifying, simplifying and concentrated force," could appear to Simmel as a defense of trans-subjective life against those forms that were mechanically estranged in relation to its dynamics (Simmel 1997 [1917]: 101). "The supreme concentration of energy pervading the life of an entire nation does not allow that independent consolidation of its diverse elements which, in peacetime, sets up these elements of culture as separate, mutually alien entities, each obeying only its particular individual laws" (Simmel 1997 [1917]: 99). At stake here is not simply the action-teleological consensus produced by the shared dangers of the war ("the common goal [...] [that has] given our people, as the sum total of its individuals, an unsuspected unity"). Even more crucial as a response to the mechanical fragmentation of modern life was, for Simmel, the intense feeling of

oneness, the fusional and somewhat indeterminate mood (*Stimmung*) which came to “permeate a multitude of spheres and [...] give, as it were, a more unified rhythm to their heartbeat” – making “all the diverse phenomena of culture [appear as] emanations or media, heartbeats or products of the process of life itself” (Simmel 1997 [1917]: 99).¹⁰

Conclusion

After having reconstructed Simmel’s work on money and modernity from 1889 to 1918, I will now turn to the question of its current relevance. Not only can his writings on this topic be interpreted as having three distinct phases, but the author himself, in his last years, came to similarly conceive of the pathologies of culture in terms of three interconnected dimensions. Each of the approaches developed throughout his oeuvre can then be seen to provide a different contribution to the diagnosis of modern society. Referring to the irrational character of the conversion of mere technical possibilities into ends in themselves, Simmel’s first model affirms as a condition for rational action that one keeps in mind the qualitative aspect of the *objects* ultimately aimed at. Addressing the alienating character of a hypertrophied objectivity that compels individuals to orient themselves by the mere accumulation of ever more cultural constructs, Simmel’s second model suggests a mode of relationship to objective culture in which the qualitative peculiarity of the

¹⁰ On the notion of “*Stimmung*” in Simmel’s work and especially in *Rembrandt*, see Bueno 2019.

subject as a set of interconnected potentials constitutes the basis for his or her cultivation. Alluding to the mechanistic character of forms of life whose rigidity and insularity corresponds to a lack of affective unity, Simmel's third model points toward the qualitative experience of *collective* vitality associated with the involvement in a flowing, trans-subjective mood which comes to permeate a multitude of individuals and spheres.

All these dimensions of the pathologies of culture, as Simmel has emphasized, are crucially affected by the far-reaching development of the money economy in modernity. The progressive rationalization of institutional technologies that leads to a widespread colonization of ends by means; the enormous quantitative and qualitative development of cultural constructs that tend to submit individuals to the logics of a hypertrophied objective realm; the increasing rigidity and insularity of modern forms of life which come to be experienced as lacking in vitality – all these processes are propelled by, among other factors, the ongoing elevation of money to the status of an absolute tool; the domination of economic relations by the principle of unceasing expansion and accumulation; and the constitution of the modern economy as a realm mechanically estranged from life.

As indicated throughout this paper, Simmel's analysis of these processes proves crucial to the comprehension of those experiences of psychological malaise that he saw as symptoms of neurasthenia, and that we currently address with notions such as depression and burnout. Yet such a multi-layered diagnosis does not only allow one to distinguish between three dimensions of the pathologies of culture, but also points toward

three concepts of freedom advanced in modernity. In addition to the *negative freedom* associated with the multiplication of technical possibilities for action, addressed in Simmel's early writings, his second phase puts forward a conception of *freedom as self-realization* of the subject's latent potentials, while the third emphasizes a form of *artistic-vitalist freedom* bounded to the liberating experience of being immersed in a shared mood located both beneath and beyond subjectivity. It is in the form of complex – at times complementary, at times opposing, often paradoxical – entanglements between those pathological processes and types of freedom that, from a Simmelian perspective, the conflicts of modern culture can be seen to play out.

Data de publicação: 11/09/2019

References

- BLEICHER, J. "From Kant to Goethe: Simmel on the way to *Leben*". *Theory, Culture & Society* 24 (6), p. 139-158, 2007.
- BUENO, A. "Simmel e os paradoxos da cultura moderna". In: *O conflito da cultura moderna e outros escritos: Georg Simmel* (ed. A. Bueno). São Paulo: Senac, 2013.
- _____. "Simmel and the Forms of In-dividuality". In: *Religious Individualisations: Historical and Comparative Perspectives* (ed. M. Fuchs, A. Linkenbach-Fuchs, M. Mul-sow, B.-C. Otto, R. Parson, J. Rüpke). Berlin: De Gruyter, 2019 (forthcoming).

- CANTÓ-MILÀ, N. *A Sociological Theory of Value: Georg Simmel's Sociological Relationism*. Bielefeld: Transcript, 2005.
- COSER, L. *The Functions of Social Conflict*. Glencoe, IL: The Free Press, 1956.
- DAHME, H-J. *Soziologie als Exakte Wissenschaft: Georg Simmels Ansatz und seine Bedeutung in der gegenwärtigen Soziologie*. Stuttgart: Enke, 1981.
- DURKHEIM, E. *Le suicide. Étude de sociologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967 [1897].
- EHRENBERG, A. *La fatigue d'être soi: Dépression et société*. Paris: Odile Jacob, 1998.
- FITZI, G. *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie: Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson*. Konstanz: UVK, 2002.
- _____. "Modernity as Solid Liquidity: Simmel's Life-Sociology". In: *The Anthem Companion to Georg Simmel* (ed. T. Kemple, O. Pyyhtinen). London, New York: Anthem Press, 2016.
- FREUND, J. "Introduction à Georg Simmel". In: *Sociologie et Épistémologie*. Paris: PUF, 1981.
- FRISCHEISEN-KÖHLER, M. "Georg Simmel". *Kant-Studien* 24, p. 1-51, 1919.
- GESSNER, W. *Der Schatz im Acker: Georg Simmels Philosophie der Kultur*. Weilschwabach: Velbrück, 2003.
- HABERMAS, J. "Georg Simmel on Philosophy and Culture: Postscript to a Collection of Essays". *Critical Inquiry* 22 (3), p. 403-414, 1996 [1983].

- HARRINGTON A., KEMPLE, T. (eds.). "Georg Simmel's 'Sociological Metaphysics': Money, Sociality, and Precarious Life" (special section). *Theory, Culture & Society* 29 (7-8), p. 7-323, 2012.
- HONNETH, A. "Organisierte Selbstverwirklichung: Paradoxien der Individualisierung". In: *Befreiung aus der Mündigkeit: Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus* (ed. A. Honneth). Frankfurt/Main: Campus, 2002.
- LANDMANN, M. "Bausteine zur Biographie". In: *Buch des Dankes an Georg Simmel: Briefe, Erinnerungen, Bibliographie* (ed. K. Gassen, M. Landmann). Berlin: Duncker & Humblot, 1958.
- LEVINE, D. "Simmel's Shifting Formulations Regarding the Antinomies of Modern Culture". *Simmel Studies* 18 (2), p. 239-253, 2008.
- _____. "Soziologie and Lebensanschauung: Two Approaches to Synthesizing 'Kant' and 'Goethe' in Simmel's Work". *Theory, Culture & Society* 29 (7-8), p. 26-52, 2012.
- LICHTBLAU, K. "Das 'Pathos der Distanz': Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel". In: *Georg Simmel und die Moderne: Neue Interpretationen und Materialien* (ed. H.-J. Dahme H.-J., O. Rammstedt). Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984.
- LOHMANN, G. "The Ambivalence of Indifference in Modern Society. Marx and Simmel". In: *Individuality and Modernity: Georg Simmel and Modern Culture* (ed. L. W. Isaksen, M. Waerness). Bergen: Sociology Press Bergen, 1993.
- NECKEL S., WAGNER, G. (eds.). *Leistung und Erschöpfung: Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft*. Berlin: Suhrkamp, 2013.

- PODOKSIK, E. “Neo-Kantianism and Georg Simmel’s Interpretation of Kant”. *Modern Intellectual History* 13 (3), p. 597-622, 2016.
- ROSA, H. “Beschleunigung und Depression: Überlegungen zum Zeitverhältnis der Moderne”. *Psyche* 65, p. 1041-1060, 2011.
- SIMMEL, G. “On the Psychology of Money”. In: *Simmel on Culture: Selected Writings* (ed. D. Frisby, M. Featherstone). London: Sage, 1997 [1889].
- _____. “Über sociale Differenzierung: Sociologische und psychologische Untersuchungen”. In: *Gesamtausgabe, Band 2: Aufsätze 1887 bis 1890. Über sociale Differenzierung (1890). Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)* (ed. H.-J. Dahme). Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1989 [1890], p. 109-295.
- _____. “Über Kunstausstellungen”. In: *Gesamtausgabe, Band 17: Miscellen, Glossen, Stellungnahmen, Umfrageantworten, Leserbriefe, Diskussionsbeiträge 1889-1918; Anonyme und pseudonyme Veröffentlichungen 1888-1920* (ed. K. C. Köhnke, C. Jaenichen, E. Schullerus). Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2005 [1890].
- _____. “Infelices possidentes!”. In: *Gesamtausgabe, Band 17: Miscellen, Glossen, Stellungnahmen, Umfrageantworten, Leserbriefe, Diskussionsbeiträge 1889-1918; Anonyme und pseudonyme Veröffentlichungen 1888-1920* (ed. K. C. Köhnke, C. Jaenichen, E. Schullerus). Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2005 [1893].
- _____. “The Alpine Journey”. In: *Simmel on Culture: Selected Writings* (ed. D. Frisby, M. Featherstone). London: Sage, 1997 [1895].

- _____. “Soziologische Aesthetik”. In: *Gesamtausgabe, Band 5: Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900* (ed. H.-J. Dahme, D. Frisby). Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992 [1896].
- _____. “Money in Modern Culture”. In: *Simmel on Culture: Selected Writings* (ed. D. Frisby, M. Featherstone). London: Sage, 1997 [1896].
- _____. “Berliner Gewerbe-Ausstellung”. In: *Gesamtausgabe, Band 17: Miszellen, Glossen, Stellungnahmen, Umfrageantworten, Leserbriefe, Diskussionsbeiträge 1889-1918; Anonyme und pseudonyme Veröffentlichungen 1888-1920* (ed. K. C. Köhnke, C. Jaenichen, E. Schullerus). Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2005 [1896].
- _____. “Philosophie des Geldes”. In: *Gesamtausgabe, Band 6*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1989 [1900/07].
- _____. “The Metropolis and Mental Life”. In: *Simmel on Culture: Selected Writings* (ed. D. Frisby, M. Featherstone). London: Sage, 1997 [1903].
- _____. “Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung”. In: *Gesamtausgabe, Band 10: Philosophie der Mode (1905). Die Religion (1906/1912). Kant und Goethe (1906/1916). Schopenhauer und Nietzsche (1907)* (ed. M. Behr, V. Krech, G. Schmidt). Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1995 [1906].
- _____. “Schopenhauer und Nietzsche”. In: *Gesamtausgabe, Band 10: Philosophie der Mode (1905). Die Religion (1906/1912). Kant und Goethe (1906/1916). Schopenhauer und Nietzsche (1907)* (ed. M. Behr, V. Krech, G. Schmidt). Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1995 [1907].

- _____. “On the Essence of Culture”. In: *Simmel on Culture: Selected Writings* (ed. D. Frisby, M. Featherstone). London: Sage, 1997 [1908].
- _____. “The Future of Our Culture”. In: *Simmel on Culture: Selected Writings* (ed. D. Frisby, M. Featherstone). London: Sage, 1997 [1909].
- _____. “Weibliche Kultur”. In: *Gesamtausgabe, Band 12: Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918. Band I* (ed. R. Kramme A. Rammstedt). Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2001 [1911].
- _____. “The Concept and Tragedy of Culture”. In: *Simmel on Culture: Selected Writings* (ed. D. Frisby, M. Featherstone). London: Sage, 1997 [1911-12].
- _____. “Goethe”. In: *Gesamtausgabe, Band 15: Goethe. Deutschlands innere Wandlung. Das Problem der historischen Zeit. Rembrandt* (ed. U. Kösser, H.-M. Kruckis O. Rammstedt). Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2003 [1912/18].
- _____. “Henri Bergson”. In: *Gesamtausgabe, Band 13: Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918. Band II* (ed. K. Latzel). Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2000 [1914].
- _____. *Rembrandt: An Essay in the Philosophy of Art*. New York, London: Routledge, 2005 [1916].
- _____. “Change in Cultural Forms”. In: *Simmel on Culture: Selected Writings* (ed. D. Frisby, M. Featherstone). London: Sage, 1997 [1916].
- _____. “The Crisis of Culture”. In: *Simmel on Culture: Selected Writings* (ed. D. Frisby, M. Featherstone). London: Sage, 1997 [1917].

_____. “Der Krieg und die geistigen Entscheidungen”. In: *Gesamtausgabe, Band 16: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung* (ed. G. Fitzi, O. Rammstedt). Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1999 [1917].

_____. “The Conflict of Modern Culture”. In: *Simmel on Culture: Selected Writings* (ed. D. Frisby, M. Featherstone). London: Sage, 1997 [1918].

_____. *The View of Life: Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms*. Chicago: University of Chicago Press, 2010 [1918].

SPYKMAN, N. *The Social Theory of Georg Simmel*. Chicago: University of Chicago Press, 1925.

SVARTMAN B., BUENO, A. “Economia monetária, economia psíquica: Simmel, Freud e o esquematismo da subjetividade moderna”. In: *Combate à vontade de potência: ensaios sobre psicanálise e dominação* (ed. M. Checchia). São Paulo: Annablume, 2016.

VANDENBERGHE, F. *La sociologie de Georg Simmel*. Paris: La Découverte, 2001.

WATIER, P. “Georg Simmel et la guerre”. In: *Kultur und Krieg: Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg* (ed. W. Mommsen, E. Müller-Luckner). München: De Gruyter, 1996. Infinite Ends and the Tempo of Life

d::

artigos

INFINITE ENDS AND THE TEMPO OF LIFE

Notes on the Marx / Simmel
Divergence / Convergence

Thomas Kemple¹

ABSTRACT

Simmel's arguments in the *Philosophy of Money* on individual freedom and exchange-value seems to contradict Marx's arguments in *Capital* concerning exploitation and labour-value. At the same time, his ideas on the transformation of means into ends as the basis for a new style of life also complement Marx's examination of the dynamics of objectification, alienation, and reification in capitalist money economies. This essay elaborates on this divergence and convergence in the work of Marx and Simmel with reference to how they address the pace and tempo of modern life. To the degree that both thinkers left a lasting impression in the work of Georg Lukács, some attention is also given to the implications of their ideas for post-Marxist critical theory. In short, the conceptual problem of capital conversion – the spatial-temporal process of valorization and transvaluation of life and labour through money and machines – provides the common ground between their approaches to value and reification as well as a fruitful source for future analysis.

¹ Professor of Sociology, The University of British Columbia (Canada). E-mail address: kemple@mail.ubc.ca.

KEYWORDS

Value, Money, Commodity, Consumer culture, Reification

FINS INFINITOS E O RITMO DA VIDA

Notas sobre a Divergência / Convergência Marx /
Simmel

RESUMO

Os argumentos de Simmel sobre a liberdade individual e o valor de troca na Filosofia do Dinheiro pareçam contradizer os argumentos de Marx no Capital sobre exploração e valor-trabalho. Ao mesmo tempo, suas ideias sobre a transformação de meios em fins como base para um novo estilo de vida também complementam a análise de Marx sobre as dinâmicas de objetificação, alienação e reificação nas economias monetárias capitalistas. Este texto desenvolve essa divergência e essa convergência na obra de Marx e Simmel com referência a como eles abordam o ritmo e o tempo da vida moderna. Na medida em que ambos os pensadores deixaram uma impressão duradoura no trabalho de Georg Lukács, algumas atenções também são dadas às implicações de suas ideias para a teoria crítica pós-marxista. Em resumo, o problema conceitual da conversão de capital – o processo espaço-temporal de valorização e transvalorização da vida e do trabalho por meio do dinheiro e das máquinas – fornece o terreno comum entre suas abordagens do valor e da reificação, bem como uma fonte frutífera para uma análise futura.

PALAVRAS-CHAVE

Valor, Dinheiro, Mercadoria, Cultura do consumidor, Reificação

Value and Exchange: The Marx/Simmel Divergence²

In the “Preface” to the *Philosophy of Money* (Simmel 2004; hereafter PM), Georg Simmel states that his basic intention is to explore the “upper and lower boundaries” that reach beyond the domain of economic facts. A few pages later he elaborates on this perspective by stating that he aims to recover “the ideal depths” beneath the economic base of practical and vital existence: “The attempt is made to construct a new storey beneath historical materialism such that the explanatory value of the incorporation of economic life into the causes of intellectual culture is preserved, while these economic forms themselves are recognized as the result of more profound valuations and currents of psychological or even metaphysical preconditions” (PM: 54). In other words, he does not dispute that material conditions give rise to intellectual culture, but adds that these economic conditions are themselves shaped by deeper cognitive and even metaphysical processes. The implied reference to Marx here (although Marx himself did not use the phrase “historical materialism”) gives us a helpful clue to understanding the originality of Simmel’s project. Using Marx’s topographical imagery of base and superstructure, Simmel suggests that his philosophy of money digs beneath a political economy of capital in order to

² This essay reproduces and expands on some arguments I make in Part I of my recent book *Simmel* (Kemple 2018). Earlier versions of this essay were presented on two occasions: I am grateful to Babak Amini, Nigel Dodd, and Dominika Partyga for hosting me at the London School of Economics, and to Mariana Teixeira and Arthur Bueno for organizing the panel I took part in at the International Sociological Association Meetings in Toronto.

explore its deeper sources, and also to recover its contemporary relevance.

At first glance, the differences between Marx and Simmel appear to be more a matter of emphasis, focus, and style than of disciplinary approach, general outlook, or theoretical perspective. Where Marx stresses the primacy of economic production and class conflicts, Simmel addresses the effects of these processes on the circulation of money and commodities and on consumer culture generally. We could say that Marx's concern is for the most part with the *production of the worker and class relations* while Simmel's is more with *the seduction of the consumer and the metaphysics of money circulation* (Leck 2000: 74, 107). Where one highlights how labour is productive of value and how objectified value is alienated through work, the other shows how exchange generates value and how subjectified value is alienated in monetized desire (Pyyhtinen 2017: 71-73). While their approaches converge insofar as they both pose broader philosophical questions about the dominance of capitalist society, they also diverge in how they identify this system's social mechanisms of alienation or assess the political prospects for its transformation.

Simmel could not have been aware of Marx's studies of the alienation of labour or his remarks on "the universal prostitution" of the worker in the posthumously published *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* (Marx 1977: 78, 87). Nor would he have been able to draw upon Marx's discussion of the dematerialization of monetary exchanges in the "Chapter on Money" in his *Grundrisse* notebooks of 1857-58, or the character-

ization in these manuscripts of “the automatic system of machinery [as] the last metamorphosis of labour” (Marx 1977: 373; Kemple 1995: 22-29). Although Simmel’s philosophical and sociological treatment of these themes arguably complements Marx’s explicitly economic and activist concerns, their views are marked by a difference in political tone, empirical rigour, and rhetorical style.

Like most German intellectuals of his day, Simmel would have read *The Communist Manifesto* and been struck by the memorable image of how bourgeois society acknowledges “no other nexus [...] than callous ‘cash payment’”, how everything feudal and fixed evaporates and thus “all that is solid melts into air” (Marx 1977: 223, 225). He may also have found inspiration in Chapter 1 of Marx’s *Capital*, where exchange value is analyzed as the “the necessary mode of appearance or form of expression of value”, which is nevertheless independent of this form: “the common substance that manifests itself [*das Gemeinsame, was sich ... darstellt*] in the exchange relation, or in the exchange value of commodities, is their value” (Marx 1977: 423; Marx 1988: 53). But rather than following Marx into the depths of the factory, where workers sell their labour power to produce commodities in exchange for a wage, Simmel explores the surface experiences of buying and selling commodities for money in the marketplace.

As Simmel argues with a rare reference to the third volume of *Capital*, use-value, need, or labour-time alone do not provide an adequate standard of value apart from the circulation and exchange of money (PM: 430). In effect, he elaborates on

what Marx calls “the general formula of capital”, $M-C-M'$, but at the level of circulation: the transformation of money (M) into commodities (C) and back into more money (M'), or buying cheap in order to sell dear (Marx 1977: 445-46). Simmel's primary concern is not with the industrial side of this formula, where labour power – including sex work and intellectual work, although he does examine these at some length in the *Philosophy of Money* – also becomes a commodity to be bought and sold (and thereby exploited) like any other. Rather, he is interested in unpacking the psychology and sociology of trade and commerce along with the philosophy and metaphysics of shopping and consumption.

In Simmel's view, money does not just make workers more exploitable or trade more efficient, as a Marxist theory of labour value or mercantilist theory of commodity value would argue. The value that money adds to life comes from the power it offers people to expand their desires and to choose freely between apparently innumerable objects, as well as in the potentially unlimited ways that money can be saved and spent. This “surplus value” is not just what is extracted from the exploitation of labour, but may also take on material form as property and wealth accumulated through profitable exchanges, or it may assume nonmonetary and apparently immaterial form in a variety of cultural and personal expressions (Spivak 1987). For example, something might acquire symbolic distinction simply by appearing a certain way in a particular context, as Simmel notes with the example of the display of goods at a trade exhibition. As Benjamin might put it, the exhibition value (*Ausstel-*

lungswert) of a commodity may be enhanced insofar as it induces the desire for desire. Today we might note how things may accrue more value insofar as they appear more desirable or worthy of being acquired when they are artfully arranged in a shop window, displayed in a consumer catalogue, or presented on television. These settings alter the ratio between the proximity and distance that consumers must overcome in acquiring or enjoying them, and thereby augment their “tele-value” (as I have argued elsewhere; Kemple 1995: 164). Following Simmel on this point, we could say that *the labour of looking*, such as the way our attention is trained and programmed by advertisements and other media, itself produces value for consumption and exchange (Beller 2006: 243-46).

Simmel goes even further to suggest that this capacity of values to be enhanced and augmented by being exchanged and exhibited, and thus to reach beyond every actual or potential use, constitutes the “metaphysical quality of money”: because money is “the ultimate means”, its distinctive power is “*to realize the possibility of all values as the value of all possibilities*” (PM: 221; my emphasis). This striking formulation summarizes his simple observation that commercial exchanges do not need to take place in any particular physical location, and that consumer culture does not have to be materialized in any one thing or to realize any specific set of personal aspirations, social aims, or cultural ideals. These deeper metaphysical and psychological dynamics underlie what Marx only summarizes with the formula C–M–C’ but does not explore in any depth or detail: the transformation (conversion) of commodities into money and the

exchange of money back again into more or new commodities – the process of selling in order to buy. This logic does not just govern middle class consumers in their frivolous search for the next new fashions but also working people desperately seeking to sell their material or mental labour in order to afford the purchase of things to thrive or survive on.

In the last analysis, Marx describes the monetary conversion of capital as taking place through the promotion of investment and finance, which he analyzes in terms of the formula for how interest-bearing capital somehow seems magically to create more money from money: $M-M'$. Marx's comment in *Capital* on the miser as a kind of productive consumer, who systematically acquires and invests money in order to beget more money, offers a vivid illustration of the transformation of money from a means into a fetish object and end in itself: "This boundless greed after riches, this passionate chase after exchange-value, is common to the capitalist and the miser; but while the miser is a capitalist gone mad, the capitalist is a rational miser" (Marx 1977: 449). When the acquisition of exchange value in the form of money is ruled by a rational system of investment rather than merely an irrational psychology of greed, historical progress may be measured by the capacity for producers and consumers to achieve and set new goals, which in turn become links in a chain that seems to extend to infinity.

Simmel's observations in the *Philosophy of Money* elaborate on this point, but in the direction of a more general set of observations on the underlying logic of means and ends. The most direct route to something is not necessarily the most effi-

cient or speedy one, he points, out, as the example of money shows clearly: “by adding tools we deliberately add a new link to the chain of purposive action, thus showing that the straight road is not always the shortest” (PM: 209). Money is both a material means and a mental tool in an extended *teleological series* that continuously if indirectly links together intentions and outcomes. In other words, money is a link in a sequence of purposes that can prolong the achievement of aims that are close to us or shorten the distance between those that are remote from us. Money is the purest example of a tool, he argues, since it materializes human interdependencies and at the same time emancipates individuals from being bound to the material dynamics of immediate will, natural instinct, and subjective desire (PM: 211).

Marx’s comments on the social structure of finance capital and the psychology of the miser suggests an illuminating contrast to Simmel’s reflections on the philosophy and sociology of avarice and extravagance, and more generally, on the general pattern in which, through money exchanges, “the means become the ends” because, “in the last analysis, ends are only means” (PM: 236). In Chapter 3 of the *Philosophy of Money*, Simmel vividly contrasts the figures of the miser and the spendthrift in ways that recall Marx’s discussion of the logic of exchange value in *Capital* (PM: 228-52). Unlike the prostitute and the client (discussed in Chapter 5 of the *Philosophy of Money*), who become mere means for one another through the mediation of money, the miser and the spendthrift treat money and commodities as absolute ends in themselves. Although these character types

appear to be diametrically opposed, the material substance of money has dissolved for both of them into a pure desire for its own sake (PM: 251). For the miser, the mere state of possession, the stable moment of having accumulated the symbol of value, becomes an enjoyable end itself, and the stockpile of money alone is the greatest source of pleasure. For the spendthrift, by contrast, the process of spending and converting values into other forms is intrinsically pleasurable, and the activities of acquiring particular goods or squandering money are themselves supremely enjoyable (PM: 248).

The extravagant spendthrift thus embodies what we might take to be the formula for consumer capital, $C-C'$, which summarizes the limitless drive for the accumulation of more and ever new goods regardless of the means for doing so. Where accumulation seems like an abstract and fixed state for the miser, expenditure appears to be a fluid and concrete process for the spendthrift. As Simmel observes in an early essay "On the Psychology of Money", spendthrifts "are concerned only with the value of the *thing*, whereas misers are concerned only with the *value* of the thing" (Simmel 1997: 236). Despite appearing to be polar opposites, each social type idealizes the essentially impersonal and absolute qualities of money. Neither can accept the notion that any measure of value should limit their desires or interrupt "the sequence of purposes" mediated by cash, and neither can ever be satisfied with the final consumption of commodities. The stingy old person and the dissolute young gambler are only extreme manifestations of the logic inherent in the

money-form, at least when viewed as a symbol of unlimited desire and set apart from the most basic needs of life (PM: 251).

It is worth reflecting for a moment on Simmel's remarkable characterization of money as the ultimate tool, the supreme energy-saver, and an extremely efficient means for generating and realizing desires. Money becomes *the quintessential technology* insofar as it tends to replace human beings with machines, often by transferring human capacities into machine power or by incorporating machines into human activities. In the final chapter of the *Philosophy of Money*, Simmel offers an example that we can treat as a figure for what is distinctive about this reified character of consumer culture: "the vending machine [*Warenautomat*] is the ultimate example of the technological character of the modern economy. By mechanical means, human relationships are completely eliminated, even in the retail trade where the exchange of commodities was long carried out between one person and another, and the money equivalent is now mechanically exchanged against the commodity" (PM: 460-61; Simmel 1989: 639; see Figure 1). In other words, human relationships in consumer culture can be entirely eliminated (*ausgeschaltet*) by being turned into cogs in a larger system, or by simply being switched off (*ausgeschaltet*) as one would a machine.

The vending machine epitomizes how commodities can be bought without the presence of a seller and how producers can be removed from the sight of consumers. Rather than taking place through face-to-face interactions between retailers and customers, or between companies and clients, commercial

exchanges are accomplished through a three-stage operation that is mechanically mediated by a consumer acting alone and following a standard sequence of generic instructions: 1) *insert* currency; 2) *choose* from an assortment of goods); 3) *consume* instantly, or save for later use. If we recall that Simmel's father owned a chocolate factory, and that the first vending machines manufactured at the end of the 19th century typically featured a selection of chocolates and other sweets, we can begin to imagine the personal, social, and historical significance that the automation (*Automat*) of money, machines, and commodities must have had for him. In our own day, we might think of how *consumer culture becomes self-service culture* in supermarket check-out lines, gas stations, and internet retailers.

The exceptional cases of the miser, the money hoarder, the spendthrift, and the insatiable consumer only point to a more mundane and widespread pattern that is essential to the creation and expansion of the money economy. In developing this more general argument, Simmel also considers how money intensifies the abstract and colourless character of a capitalist culture that estranges people from things and from other people. Like the greedy person who asks only "how much" something costs and not "what, why, or how" one thing comes to be worth more or valued less than something else, the merchant often has to maintain an impersonal distance from other people: "not only is the trader a stranger, but the stranger is also disposed to become a trader" (PM: 225). In European history, he points out, Jews have often taken on this role as both moneylender and typical stranger, and thus as both insider and outsider (PM: 224-27;

Morris-Reich 2003). Generally speaking, the overwhelming abundance of commodities leads to a *blasé* attitude in which the feeling for distinctions between people is lost and the specific qualities of things are viewed with indifference (PM: 256-57).

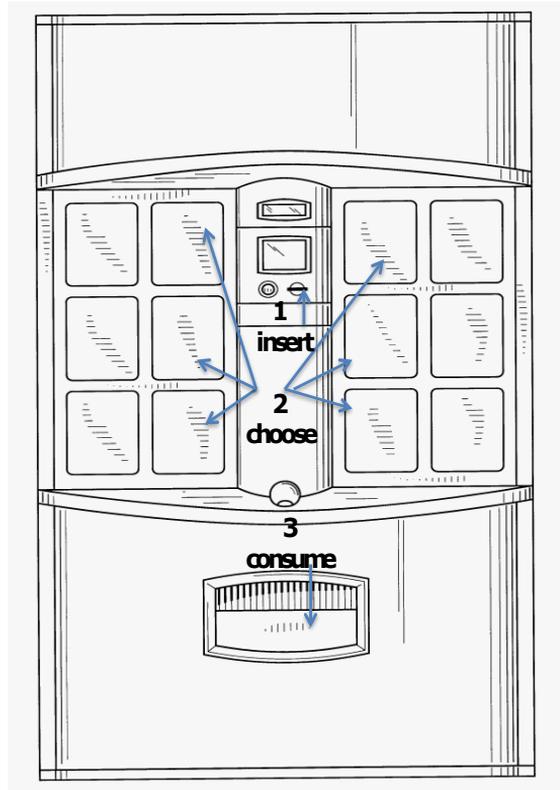


Figure 1: Consumer Culture and the Money Economy (Kemple 2018: 62).

At the same time, the massive proliferation of goods required by the capitalist mode of production, their appearance as “a monstrous accumulation of commodities” (in the memorable opening lines of Marx’s *Capital*), induces a perpetual quest for excitement and a never-ending pursuit of exaggerated differ-

ences (Marx 1977: 421; 1988: 49). Like the extravagant spendthrift, the crazed consumer who is driven to shop for the latest bargains and fashions is constantly on the lookout for ways to spend and save, or for opportunities to buy and give away. Today both the mass media and social media often take on the role of perpetually stimulating and satisfying desires while at the same time frustrating and fueling a bottomless craving for new sensations and shocking impressions. Writing as a cultural critic of and commentator on the everyday experience of capitalism, Simmel tends to postpone or set aside any consideration of the class conflicts, exploitative relationships, and social inequalities that drive this system, even as he remains focused on the alienating dynamics that bring these disturbing phenomena into being.

Rationalization and Reification: the Marx/Simmel Convergence

The play of sanity and irrationality in the age of commodity production is a common concern for both thinkers, although Simmel dramatizes this dynamic more generally as the intrinsic fate and inevitable tragedy of modern culture. His point of departure seems to be the statement in “The Fetish-Character of the Commodity, and Its Secret”, which Marx added to the second edition of *Capital*: “A commodity appears, at first sight, as a very trivial thing, and easily understood. Its analysis shows that it is, in reality, a very queer thing, abounding in metaphysical subtleties and theological niceties” (Marx 1977: 435). Marx’s appar-

ently flippant remark and playful analogy between modern commodities and primitive fetishes, which highlights the *melodramatic* appeal of his critique of political economy (Kemple 1995: 176–83), becomes a very serious and even *tragic* problem for Simmel, who stresses how this savage dynamic is inherent in the destiny of contemporary culture. For both, the exchange of commodities “is a definite social relation between human beings that assumes, in their eyes, the fantastic form of a relation between things” (Marx 1977: 436). However, Simmel emphasizes how this process of *reification* – in which social relations are objectified and humans are reduced to things – follows “an immanent developmental logic” within the whole of human existence, adding that this relentless and even reckless tendency is inherent in our modern way of life. As he argues in “The Tragedy of Culture” (from *Philosophical Culture*) with explicit reference to Marx, the contents of culture are “created by human subjects and are meant for human subjects but [...] become alienated from both their origin and their purpose” (Simmel 1997: 70).

Simmel ultimately follows Engels rather than Marx in examining the process by which the cultural logic of money and capital become alienated from physical necessities, including the need for sexual reproduction and personal intimacy. As Engels argues in a statement that profoundly influenced later generations of feminists, naturally driven needs and culturally induced desires make up the political and spiritual stakes in a developmental process that gave rise to the first class conflicts and gender inequalities in human history: “The overthrow of mother-right was the *world historic defeat of the female sex*. The man

took command in the home also; the woman was degraded and reduced to servitude; she became the slave of his lust and a mere instrument for the production of children” (Engels 1972: 120-21). Engels’s thesis concerning the gendered beginnings of class conflict in *The Origins of the Family, Private Property, and the State* complements Simmel’s sociology of gender and seems to serve as a provocation for his philosophy of sexuality (as developed in several essays in *Philosophical Culture*). In short, Simmel’s aim is not just to recover the metaphysics of capitalist exchange underneath the materialist foundations of capitalist society but also to recover the even deeper psychological basis of sexual relations along with the redemptive potential of female culture.

Despite the differences in their views on the sources of value and the telos of history, Marx and Simmel are each concerned with how typical forms of conflict and competition, along with the personal moods and feelings that accompany them in the money economy, emerge from the fragmentation, polarization, and “reification” of social relationships. Each approaches strife and rivalry between groups and individuals in a capitalist world less as a natural and biological drive than as a social and cultural force that is both pacified and accelerated through markets and other forms of competition. However, in highlighting the personal dimensions, metaphysical underpinnings, and tragic implications of money transactions, Simmel focuses more on the cultural and experiential dynamics of technological progress while Marx emphasizes the structural and political consequences of class conflict.

In Chapter 2 of the *Philosophy of Money*, Simmel argues that money makes a “claim upon society” as a whole. By this he means that the value of money ultimately turns on the social functions it serves rather than on the materials that make it up: “Money has value not on account of *what it is*”, he argues, “but on account of *the ends that it serves*” (PM: 200, my emphasis). As new relationships and expanding spheres of interaction emerge out of older customs and narrower transactions, simple exchanges between two parties tend to be realized through a “superindividual” third factor, such as the economic community as a whole or the government as its representative. When currency is minted by the state, and insofar as members of the larger community have trust in the security of exchanges, the significance of money tends to reach beyond the direct line of contact between the parties of any given transaction. To elaborate on this crucial point, Simmel refers to the common saying that money is “a claim upon society [*eine Anweisung auf die Gesellschaft*]”. As he goes on to point out, “money appears, so to speak, as a bill of exchange from which the name of the drawee is lacking, or alternatively, which is guaranteed rather than accepted” (PM: 176; Simmel 1989: 213). His use of the German term *Anweisung* here is suggestive, since it implies an analogy between the social function of money in general and the “claim” someone makes for a debt or a reward, or the “instruction” one gives to make a payment or redeem a remittance. By extension, the beneficiary of a money transaction is not ultimately personal or easily identifiable, but rather a collective actor and often an anonymous entity. Money is therefore an “order” or a “claim

upon society” in the sense that the market, the state, or some other collective draws upon the relatively anonymous trust of social members. Public and private institutions guarantee the credibility of money transactions even when the offer of exchange is not accepted by individuals or completed in every instance.

Marx elaborates on this point in similar terms in “The Results of the Immediate Process of Production”, the unpublished draft of a chapter from *Capital* (which Simmel would not have been aware of). He notes that money is a claim upon society in the sense that capital “formally subsumes” not just labour but life itself, and thus insofar as capital potentially subjects the whole of existence to its command. Both Marx and Simmel conclude that the value of money derives more from its *social function* than from its *material substance*. In a statement reminiscent of Marx’s comments on the fetish-character of commodities and interest-bearing capital, Simmel argues that money materializes social relations by making them appear as relations between things, that is, by subsuming them in a process of reification: “money is the reified [or embodied: *verkörperte*] function of being exchanged; [...] the reification [or materialization: *zur Substanz gewordene*] of the pure relationship between things as expressed in their economic motion” (PM: 175; Simmel 1989: 211). The philosophical or metaphysical significance of money therefore consists in how money appears to transcend or even erase the presence of people by reducing the differences between them, along with the perceptible nuances and discernible pecu-

liarities between things, to a common denominator – their price or cash value.

In theory, all goods and every human being can be assigned a numerical value and then compared, calculated, and considered equivalent. In practice, as both Simmel and Marx observe, there is a trend against the use of hard cash in modern commerce, a tendency that is unavoidable because no amount of precious metals could ever keep up with the steady increase in the volume and velocity of transactions. When everything and everyone can be viewed and assessed in terms of abstract monetary values, the functions of money as the measure and means of exchange come to outweigh the material basis of money as a physical substance and store of value. As Simmel formulates this key point: “The functional value [*Funktionswert*] of money exceeds its value as substance [*Substanzwert*] the more extensive and diversified are the services it performs and the more rapidly it circulates” (PM: 142; Simmel 1989: 158). To be sure, in order for the social functions of money to be fulfilled, some material substance is always necessary, if only in the form of an operation performed in the head or by the hand (as Marx would argue), an inscription on a piece of paper, or a mathematical formula programmed into a machine (as we now see with the rise of crypto-currencies). In any case, the work of subjective and objective valuation in a modern money economy – of weighing and balancing supplies or accumulating and transporting resources, and so on – increasingly and ineluctably depends upon *the symbolic processes of measuring, counting, and converting values*.

The cultural and philosophical implications of this process of “valuation” and “transvaluation” are far-reaching and profound. One of the commentators who has elaborated on the implications of Simmel’s thesis that “money is a claim upon society” in an especially illuminating way is Nigel Dodd. Dodd notes that the logic of money entails a claim upon “varying modes of shared existence and experience”, so that even apparently non-commercial interactions can indirectly take on a financial character (Dodd 2014: 386). Not only do money transactions presuppose certain psychological habits of thought, relations of trust, and social institutions that guarantee their legitimacy but money itself seems to have a social life of its own. Metal, paper, or even so-called electronic currencies – not to mention barter and virtual procedures for recording and redeeming debts – tend to coexist with and even reinforce rather than replace each other. Money exercises agency beyond the actions or actors that make use of it, and money exchanges are never completely bound to the locations where they take place. There has never been a pure realm of territorially bounded currencies, since “state currencies have intermingled with other monetary forms for as long as they have been in circulation” (Dodd 2014: 212). For this reason, money often serves as an agent of deterritorialization and globalization by facilitating commerce and communication across national frontiers. Financial crises both in Simmel’s day and in our own reveal this social life of money, that is, “the complex and dynamic configuration of social, economic, and political relations on which money depends” (Dodd 2014: 386). Such crises expose the positive func-

tions of money by enabling the circulation and exchange of people and products, but at the same time they also show us *what money is not*: “that is to say, it is not an objective entity whose value is independent of social and political relations” (Dodd 2014: 386).

In any case, the double aspect of money – its “heads or tails” character – as a matter of both subjective and objective (trans)valuation emerges from a process involving a mix of chance and necessity. In this sense, money is a material medium facilitating social interactions that take on the form of a thing that seems to have a life of its own. In Marx’s terms, money is the prevailing form that capital takes in subsuming labour and life to the form and logic of exchange-value. In Simmel’s dazzling descriptions of “the style of life” in the final chapter of the *Philosophy of Money*, the implications of this argument are graphically illustrated in terms of how means are turned into ends through the endless pursuit of merchandise and money (PM: 433-518). “The intensity of modern economic conflicts in which no mercy is shown”, he observes, “is [...] unleashed by direct interest in money itself, [...] where the deadly antagonistic competitor of today is the cartel ally of tomorrow” (PM: 438). Capitalism transforms conflict into competition and extends competition from the economic realm of industry and commerce into every aspect of modern life. Love and sport, education and the arts, professional work and playful encounters are subject to the rule of competition, if not also to the claims of the money economy and the logic of capital.

With the expansion and intensification of trade, Simmel continues, things that at first sight appear to be far away or too minuscule to be perceived are increasingly brought into the field of human experience and awareness. The disruption in everyday perceptions induced by the confusing bustle of money exchanges can have real and disturbing effects on the individual, such as the break-up of the family, the dissolution of the psyche, and a pervasive hypersensitivity to every stimulus coming from the outside: “The money economy reinforces and refines modern tendencies towards the increase and diminution of distance, the pathological symptoms of which are ‘agoraphobia’: the fear of coming into too close a contact with objects, a consequence of hyperaesthesia, for which every direct and energetic disturbance causes pain” (PM: 480). At the global end of the scale, commerce can have far-reaching effects on the integration of social, economic, and political life: “only by means of money is it possible for a German capitalist and also a German worker to be actually involved in a ministerial change in Spain, in the profits of African gold mines, and in the outcome of a South American revolution” (PM: 482). As distances between people and places break down, remote relationships become more valuable and personal connections tend to become less meaningful. Human life as a whole is alienated to its core and brought to the edge of an existential crisis of identity: “The human being has thereby become distanced from itself; an insuperable barrier of media, technical inventions, abilities and enjoyments has been erected between humanity and its most distinctive and essential being” (PM: 489; Simmel 1989: 630). Overwhelmed by this experience of

alienation, we may feel as if the meaning of our existence has become so remote that we risk losing our sense of purpose altogether, or that we only regain an appreciation for the genuine meaning of life through a perpetual search for the new and an urgent struggle for the different.

If money facilitates the conquest of space, Simmel argues, it does so by accelerating the tempo of life. As Marx writes in his *Grundrisse* notebooks, the tendency of capital is ultimately *the conquest of space by time*, and thus “in the final analysis, all economics can be reduced to an economics of time” (Marx 1977: 362). In Simmel’s first publication on the philosophy of money which he incorporated into the book’s final pages (PM: 491-517), “The Significance of Money for the Rhythm of Life”, he argues that money transactions throw the spatial symmetries of social and personal relationships into disarray and upset the regular rhythms of ordinary life. The telegraph and the telephone redefine our normal sense of the speed or slowness of communication so that a message that once seemed to take an eternity now seems to arrive miraculously in an instant (or vice versa!). Not only does money seem to bring *here* and *there* into closer proximity, but it also appears to make the *here* disappear altogether. And not only does money accelerate the pace of modern life, it also defines time itself as absolute motion to the point where distinct sequences of time blur together or appear to occur simultaneously.

The pocket watch and the clock likewise alter our perception of duration by breaking down the flow of time into its components: “Like the determination of abstract value by money, the

determination of abstract time by clocks provides a system for the most detailed and definite arrangements and measurements that imparts an otherwise unattainable transparency and calculability to the contents of life, at least as regards their practical management” (PM: 450). The rhythm of both work life and domestic life now becomes tightly calculated and meticulously controlled in ways that were almost unknown or unnoticed in previous periods of history: “The changing requirements of objective circumstances and the mood of the day [...] already indicate how much the rhythm of mealtimes, and its opposite, corresponds to the rhythm of work” (PM: 495-96). As if to extend this analogy between capital or labour time and everyday or lived time, Simmel notes how the roundness of the conventional clock and the cyclical motion of its hands matches the roundness of coins, which symbolizes how transactions can “roll” at a certain pace and intensity or be “rounded off” as the occasion requires, but always in the interests of a speedy and more efficient conclusion (PM: 512-13). In short, “there is no more striking symbol of the completely dynamic character of the world than that of money” (PM: 510).

Coda on Money-Capital as Pure Power: Back to Marx... via Simmel!

In contrast to the posthumous notoriety of Marx’s *Capital*, the *Philosophy of Money* may not have had the popular appeal or scholarly recognition that Simmel had hoped for, and for the most part it did not generate the innovative studies of modern

culture among his contemporaries that he had envisioned. Nevertheless, the last chapter on “The Style of Life” did have a significant influence on several of his students, among them the young Hungarian philosopher and literary theorist Georg Lukács who attended Simmel’s lectures and Sunday salons in Berlin before moving to Heidelberg to study with Max Weber. Lukács cites a key passage from this chapter in his classic essay “Reification and the Consciousness” in *History and Class Consciousness* published in 1922, which can be read as an appeal to theorists and activists to return to Marx by way of Simmel. In this passage, Simmel is elaborating on the contradictory character of money as the reification of the general form of all life in a capitalist world, and as the model by which things derive significance from their relationships to one another and even become incorporated into each individual’s innermost identity: “These counter-tendencies, once started, may press forward to an ideal of completely pure separation in which all the material contents of life become increasingly objective and impersonal, so that the remainder that cannot be reified [*der nicht zu verdinglichende Rest*] becomes all the more personal, all the more the indisputable property of the self” (PM: 474; Simmel 1989: 652; quoted in Lukács 1971: 156-57). Here Simmel emphasizes how the impersonal and generic style of life promoted by the capitalist economy pushes the individual to resist being ground down into a thing among other things and to strive to preserve what is most intimate or personal to one’s inner sense of self.



Figure 2: Ideal Typewriter, ca. 1900

Perhaps reflecting on the personal meaning of his own scene of writing, Simmel goes on from this remark to consider how the typewriter produces mechanically uniform letters and thus seems to convey the pure, ideal contents of writing more efficiently than the contingencies of handwritten manuscripts (see Figure 2). Texts seem to allow or even compel us to avoid all personal, idiosyncratic, original, and creative modes of expression, he suggests, which then become all the more jealously guarded (PM: 474-75; cf. Kittler 1999: 183-98). In citing this passage, Lukács extends this general insight a step further to consider how the search for authentic selfhood may end up internalizing the impersonal, objectified, and reified character of capitalist culture which then gives a person's identity a sense of security and unshakable value. Following Marx, Lukács interprets the compulsion to reduce all personal and social relation-

ships to the terms of standardized economic exchanges from the standpoint of the modern proletariat, for whom “the unexplained and inexplicable facticity of bourgeois existence as it is here and now acquires the patina of an eternal law of nature or a cultural value enduring for all time” (Lukács 1971: 157). This Marxist perspective informs his argument that both theoretical critique and revolutionary practice are needed to rub away the illusory “patina” of bourgeois self-identity, as if to brush off its natural and unchangeable character like an opaque film accumulating on the surface of a coin. Only when social classes reimagine and resist this ideological worldview can they understand that what appears to be an unchangeable natural fact about their own place in the larger world is actually a cultural and historical process they can change and control.

As Lukács reminds us, Marx’s and Simmel’s reflections on how money mediates relations of power and wealth in the modern world do not just apply to the social and political realities that prevailed a century ago. They also shed light on the soft forms of stratification, surveillance, and social control that have become even more evident today. The cultural and ideological power of consumer advertising and financial markets in contemporary capitalist societies largely consists in projecting a kind of “virtual social life” that does not seem to be grounded in the lived practices or actual experiences of real people (Arvidsson 2016). Banks and marketing firms are lucrative machines of capital accumulation and financial speculation not just because of the goods and services they sell but also because they generate symbolic and material profits by predicting prices, influencing

values, and promoting certain ways of thinking and acting over others. In short, their power lies in making a claim on society and in subsuming life, leisure, and labour under the rule of capital.

In the journal Simmel kept in his final years he characterizes money as the ultimate symbol of “the inconceivable unity of being”, as if to evoke the worldview that Marx (in the *Grundrisse*) imagined was emerging under the sign of capital as “*le précis de toutes les choses*”:

Money is the only cultural formation that is *pure* power, that has fully eliminated material supports from itself, in that it is absolutely pure symbol. To this degree, it is the most characteristic among all the phenomena of our time, when dynamism has gained command of all theory and practice. The fact that it is *pure* relationship (and thus likewise characteristic of our time) without including any of the content of the relationship does not contradict this. For in reality, power is nothing but relationship (Simmel 2010: 186).

If we read this passage as a comment on our own times, we might observe that the money economy and its culture industries promote subtle forms of commodification, financialization, and operationalization that shape every relationship and define the very texture, rhythm, and style of modern existence. Of course, money can never be completely free of all material supports, although its functionality projects an image of pure power by stamping all relationships with its own distinctly symbolic character. Everything that seems to be singular or secure about each person can be subjected to the general law of economic and cultural value, relieving all forms of association and

individuation of their autonomy and converting them into mere instances of a generic type, corporate brand, or commercial logo. The capitalist system of the money economy thus intensifies the desperate subjectivism of modern times even as it finds an objective home in the virtual and actual structures of the workaday world.

Received on 28/09/2018, approved on 08/12/2018, published on 26/02/2019

References

- ARVIDSSON, A. "Facebook and Finance". *Theory, Culture & Society* 33 (6), p. 3-23, 2016.
- BELLER, J. *The Cinematic Mode of Production: Attention Economy and the Society of the Spectacle*. Hanover, NH: Dartmouth University Press, 2006.
- DODD, N. *The Social Life of Money*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014.
- ENGELS, F. *The Origins of the Family, Private Property, and the State*. New York: International Publishers, 1972.
- KEMPLE, T. *Simmel*. London: Polity Press, 2018.
- _____. *Reading Marx Writing: Melodrama, the Market, and the 'Grundrisse'*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- KITTLER, F. *Gramophone, Film, Typewriter*. Trans., intr. G. Winthrop-Young, M. Wutz. Stanford: Stanford University Press, 1999.

- LECK, R. M. *Georg Simmel and Avant-Garde Sociology: The Birth of Modernity, 1880-1920*. Amherst, NY: Humanity Books, 2000.
- LUKÁCS, G. *History and Class Consciousness*. Trans. R. Livingstone. London: Merlin Press, 1971.
- MARX, K. *Karl Marx: Selected Writings* (ed. D. McLellan). Oxford: Oxford University Press, 1977.
- _____. *Marx-Engels-Werke, Band 23: Das Kapital, Erster Band*. Berlin: Dietz Verlag, 1988.
- MORRIS-REICH, A. "The Beautiful Jew is a Moneylender: Money and Individuality in Simmel's Rehabilitation of the 'Jew'". *Theory, Culture & Society* 20 (4), p. 127-42, 2003.
- PYYHTINEN, O. *The Simmelian Legacy*. London: Palgrave Macmillan, 2017.
- SIMMEL, G. *The View of Life: Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms*. Trans. J. A. Y. Andrews, D. N. Levine. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- _____. *The Philosophy of Money*. Trans. T. Bottomore, D. Frisby. London: Routledge, 2004.
- _____. *Simmel on Culture* (ed. D. Frisby, M. Featherstone). London: SAGE, 1997.
- _____. *Gesamtausgabe, Band 6: Philosophie des Geldes* (ed. D. Frisby, K. Köhnke). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- SPIVAK, G. C. "Scattered Speculations on the Question of Value". In: *In Other Worlds*. New York: Methuen, p. 154-75, 1987.

SIMMEL, MARX AND THE RADICAL CONCEPT OF LIFE

A Hegelian Approach

Spiros Gangas¹

ABSTRACT

Canonical interpretations of Simmel's work correctly place his sociology and philosophy under the neo-Kantian epistemological paradigm. Yet, it is often assumed that Simmel's work operates solely at some unbridgeable distance from Marx and the latter's Hegelian heritage. Simmel's 'Hegelianism' is all too often held to repel synthesis in favor of 'tragedy'. At best, Simmel's metaphysics is seen as a skeptical opening of the Spirit to individuated forms of authentic ethical valuations. In this essay I shall argue instead that Simmel's prolific, and often contradictory, writings invite affinities to the "Hegel-Marx" constellation of normativity. I will thus: a) briefly discuss Simmel's relationism through a normative lens, with emphasis on the notion of 'reciprocity' (e.g. Papilloud) in modernity; b) consider Simmel's category of Life from a Hegelian lens. Aided by Marcuse's reading of Hegel I shall argue that Simmel's critique of normativity need not be seen as an outright rejection of 'universality' but, rather, as a claim to differentiate 'universality', mediating it with 'individuality', a project tied to modern life's disjunctive logic; c) argue that

¹ Associate Professor of Sociology, Deree – The American College of Greece. E-mail address: sgangas@acg.edu.

reclaiming the Marxian project of an emancipated 'life' as an anthropological and normative nexus, requires a reconsideration of a relational process of life, which, at the same time, recovers the 'undifferentiated' *a priori* of a life free of (surplus) alienation, a concept that sustains the normative force of Marx's 'universality'. Thus, Simmel's 'practical idealism' (Leck) can potentially inform Marx's emancipatory vision. So whilst it may still be premature to identify a systematic "Simmelian Marxism", the roots of such a program lie not in debunking Simmel's metaphysics of life but in critically recuperating the 'regulative ideal' of life's movement, 'free' of coercion, alienation and moral fundamentalists of sorts.

KEYWORDS

LIFE, INFINITY, MARCUSE, MARX, SIMMEL, VALUE

SIMMEL, MARX E O CONCEITO RADICAL DE VIDA

Uma abordagem hegeliana

RESUMO

As interpretações canônicas da obra de Simmel colocam corretamente sua sociologia e filosofia sob o paradigma epistemológico neokantiano. No entanto, frequentemente presume-se que a obra de Simmel apenas opera a uma distância intransponível de Marx e da herança hegeliana deste último. Considera-se muito frequentemente que o "hegelianismo" de Simmel repele a síntese em favor da "tragédia". A metafísica de Simmel é vista, na melhor das hipóteses, como uma abertura cética do Espírito a formas individuadas de julgamentos éticos autênticos. Neste texto, argumentarei, ao contrário, que os prolíficos, e muitas vezes contraditórios, escritos de Simmel sugerem

afinidades à constelação de normatividade “Hegel-Marx”. Assim, irei: a) discutir brevemente o relacionismo de Simmel através de uma lente normativa, com ênfase na noção de “reciprocidade” (por exemplo, Papilloud) na modernidade; b) considerar a categoria de vida de Simmel a partir de uma lente hegeliana. Com a ajuda da leitura de Hegel feita por Marcuse, argumentarei que a crítica de Simmel à normatividade não precisa ser vista como uma rejeição completa da “universalidade”, mas sim uma pretensão de diferenciar a “universalidade”, mediando-a com a “individualidade”, um projeto ligado à lógica disjuntiva da vida moderna; c) argumentar que recuperar o projeto marxista de uma “vida” emancipada como um nexos antropológico e normativo requer uma reconsideração de um processo relacional de vida que, ao mesmo tempo, recupera o a priori “indiferenciado” de uma vida livre (do excedente) de alienação, um conceito que sustenta a força normativa da “universalidade” de Marx. Portanto, o “idealismo prático” de Simmel (Leck) potencialmente pode informar a visão emancipatória de Marx. Assim, embora ainda seja prematuro identificar um “marxismo simmeliano” sistemático, as raízes de tal programa não estão no desmascaramento da metafísica da vida de Simmel, mas sim na recuperação crítica do “ideal regulativo” do movimento da vida, “livre” de coerção, alienação e fundamentalistas morais.

PALAVRAS-CHAVE

Vida, Infinitude, Marcuse, Marx, Simmel, Valor

Introduction²

The Marx-Simmel rapprochement has justly focused on Simmel's *The Philosophy of Money*. Simmel claims to supplant Marx's materialist epistemology with an idealist substratum that draws mostly on neo-Kantian axiology. Thus, the first and difficult chapter of Value of this important work is held often to contain important cues about the concept of capital and the abstract justification of Value, typical of social relations under commodity fetishism. Under this confounding of economic and axiological value, numerous dimensions in Simmel's exposition of Value invite a fruitful dialogue with Marx (see, indicatively, Cantó Milà 2005).

My purpose in this article is to highlight a new channel of the 'Marx-Simmel' dialogue. I shall thus take some distance from the economic aspects that could potentially bind Marx and Simmel into an overlapping political program and focus instead on Simmel's metaphysical and sociological ideas, most importantly his late *Lebensphilosophie*. This intellectual tradition, which Lukács' erudite, yet doctrinaire, *The Destruction of Reason* (1980) relegated pejoratively to 'bourgeois' philosophy, makes a modest

² I would like to express my thanks to Mariana Teixeira and Arthur Bueno for accepting for presentation in the ISA World Congress (held in Toronto in late July 2018) a shorter version of this paper. My fellow colleagues at the ISA panel on 'Simmel and Marx' and members of the audience provided me with valuable comments and challenges that I tried to consider in this updated version. I am thus grateful for their input. I also thank Thomas Kemple for drawing my attention to the 1911 Simmel manuscript on Hegel's notion of becoming. The comments of one anonymous referee have helped me to improve and clarify the argument. Last but not least, I also benefited greatly from Kostas Th. Kalfopoulos who provided me with valuable assistance on the German texts. The usual disclaimer applies here as well: I am solely responsible for the limitations and shortcomings of this essay.

reappearance in contemporary sociology. Purged from its reactionary and conservative roots and thus de-politicized and free from metaphysics, thus de-ontologized, the category of Life is rehabilitated in the problematic of “the creativity of action” (Joas 2000 [1997]).

The normative appreciation of Simmel has been hinted briefly but sharply by Steven Lukes in his book *Marxism and Morality*. In a dense passage, Lukes (1985: 96-7) brings together Marx’s well known ethical claim about the fulfillment of human potential so that a person’s individuality is actualized under socially available material conditions and expressed in freely chosen multidimensional directions. In this context, Lukes draws our attention to Simmel’s ‘individualism of uniqueness’ (*Einzigkeit*) (as opposed to that of ‘singleness’ [*Einzelheit*]), setting modernity as the framework that coordinates individual self-fulfillment with the community’s goals. Indeed, as Marx repeatedly notes, this fulfillment and enjoyment of needs is social to the extent that my projects, ambitions and capabilities bear on relations I hold with other agents. Apart from the foundational level of intersubjective coordination of individual goals, it is sociality and social relations that are invoked, certainly for Marx, at a higher level of normative concreteness, yet appearing in Simmel with hazy contours. This level coincides with capitalist modernity’s preconditions for the realization of the ‘social human being’ or the ‘universally developed individual’ (Marx 1993; Gould 1978). The sublation of the abstract disclosure, within capitalist modernity, of the ‘universally developed individual’ constitutes, for Marx, the communist desideratum.

In the following sections I shall proceed in a sort of round-about way. This means that I shall skip a direct confrontation with Marx's texts. Not only because of lack of space but, methodologically too, it may be wise to keep only in mind that Marx's texts are replete with references to life and to living labor, particularly at those points where he seeks to justify the materialist epistemology by recourse to life's confrontation with negativity (e.g. Marx and Engels 1956). Important, to be sure, are also those rhetorically highly charged evocations of unalienated life (see, for example, Marx, 1992 and Marx and Engels 1976), as well as the descriptions of the crippling of mind and body that Marx gleans from the official reports of his times, when he discusses the working-day (Marx 1990). Because this dimension of 'life' was occluded by orthodox Marxism in its entirety, it was only partially rescued by Critical Theory (Marcuse 1968; 1987) and, more obliquely, by other strands of Marxism, like the 'Praxis' group (i.e. Marković 1974). It was briefly resuscitated but with ample doses of Heideggerian irrationalism in the work of Cornelius Castoriadis (1987), refashioned as society's magmatic effervescence of the imaginary.

To argue in favor of this different avenue from Marx to Simmel and back, I focus on the most systematic Marxist reconstruction of the category of 'Life' in the early writings of Herbert Marcuse (1968, 1987, 2005a, 2005b, 2005c). Marcuse, under the influence of his apprenticeship with Heidegger and through the lens of Dilthey's *Lebensphilosophie*, provided a highly original reading of Hegel's concept of Life (Hegel 1999) and opened up a space for rescuing the critical potential of this so-called reac-

tionary motif. But if Marcuse does not refer to Simmel, which is what happens in his texts, and only to Dilthey, then why all the fuss about a Simmel-Marx osmosis through the concept of Life? This is indeed a challenging question. I shall respond to it though, hoping to show that Simmel's *Lebensphilosophie* contains critical components that eschew the then reactionary *Kulturkritik*, the latter being spearheaded by Life's revolt against instrumentally congealed forms. Such motifs are indeed present in Simmel. It is, however, Simmel's impressionist method (Frisby 1992) that tends to hide these motifs. These are mingled in the kaleidoscopic constellations of 'thought-fragments' from the history of philosophy that Simmel's peculiar version of systematic, yet playful exposition, unifies and carves as an a-typical case in the intellectual niche of *Lebensphilosophie*. Additionally, it is Simmel who has engaged with the Marxist conception, at other phases embracing it (e.g. Simmel 1997, 1999c), skeptically engaging with it (Simmel 1999a, 1999b) whilst on other occasions he disparages it (e.g. Simmel 2005).

Of course, Simmel's impressionist method and philosophical eclecticism should ward off any interpretive subsumption of his thought under a single intellectual rubric. What applies for his recourse on Kant, Nietzsche, Schopenhauer and Spinoza applies too for his thoughts on Hegel. The many constellations of Hegelianism do not immediately render Simmel a Hegelian. At points, Simmel seems to distance himself from a theory of 'mediations' (Simmel 2010: 149) and progressive resolution of contradictions (2010: 151) Yet, the fact remains that Hegel constitutes an influence on Simmel that deserves reexamination.

Even during Simmel's era the Hegelian motifs in his thought were discerned (Frischeisen-Köhler 1920: 52-3) but with the caution we also advise here. Later, the neglected monograph by Petra Christian (1978) offered the first and, to my knowledge, until now the only systematic exposition of Simmel's Hegelian moments. Focusing on Simmel's relationism, Christian traverses the evolution of Simmel's thought through Kantian dualisms, culminating in the form of reciprocity, which represents Simmel's surrogate for the Hegelian emphasis on 'unity-in-difference'. Unlike subsequent scholars who excavated the all-pervasive presence of reciprocity (*Wechselwirkung*) in Simmel's writings, Christian (1978: 143-6) undergirds this motif with 'free reciprocity'. This, as I shall argue in this short essay, can be gleaned from the central motif of Life that preserves itself in otherness, i.e. in form. For all his subsequent limitations, it was young Lukács (1974) who had perspicuously discerned its normative and political significance before abandoning the rich heritage of *Lebensphilosophie*. Recovering the latter's radical axiological core was the task of Herbert Marcuse, whose ideas I shall shortly discuss.

Relationism, Life, and Form

As already mentioned, Simmel's crystallized epistemology (2004) is held to be relationism. Many interpretations (Papilloud 2002, 2003; Papilloud and Rol 2004) of his thought stress the non-normative function of relationism. I shall not take up here aspects of those rich reconstructions of relationism that, unwitting-

tingly maybe, contain pointers to normative readings of Simmel. As I have argued on other occasions (Gangas 2004; Gangas 2010), such non-normative readings need to be balanced by other dimensions of Simmel's often contradictory mode of expression that point to radical layers of his normativity. Lukes, as I already suggested, did not miss these, nor did Honneth (2014: 154-8) or Chernilo (2013: 182-91). Yet, Simmel's relationism, powerfully articulated in *The Philosophy of Money*, is not incompatible with Hegel. Relationism's totality means in Hegel's system that "not a single individual among existing things has its ground only in and of itself; rather, it stands in universal "mediation" with other existing things through which it is grounded and sustained, and each of which, moreover, points in turn to another" (Marcuse 1987: 84). This restive demand for 'relatedness' that stems from the special (historically contingent) relationship of a being to 'humanity (the species)' presents itself an "ought", as a "determination" and "purpose" in need of "concrete fulfillment" (Marcuse, 1987: 132). Thus, the "species as the 'ought', is the element within which individuals move themselves and through which they relate to one another" (Marcuse 1987: 132). Relatedness is marked by an 'inner' and an 'outer' which for Hegel – like Simmel – are identical. (Unity of essence and existence as actuality). For Simmel this is the moment where we are boundary and boundary-transcending ego (the phenomenon *and* the 'thing-in-itself').

With these snippets from Marcuse in mind, the first and crucial thing to notice about Simmel's *Lebensphilosophie* is that it presents itself as a metaphysical view of unity rather than dual-

ism. Simmel, as evident from his other major works, is a critic of dualism although he, like Hegel, admits its function in the formation of consciousness and Spirit. Elsewhere (i.e. *The Philosophy of Money*) he accepts dualism strictly as a heuristic device.

This is a good point to explore the tensions Simmel's concept of Life as if seen solely under the prism of *Lebensphilosophie*. This happens, I think, for two reasons: first, if we focus on Simmel's pathos for non-dualism, the exposition of his metaphysical grounding of Being in Life contains elements that are unmistakably Hegelian or neo-Hegelian. We read, for example, in an explicit reference to Hegel that the idea of sublation as a "higher synthesis" finds its deepest fulfillment in the "relationship between life and death" (Simmel 2010: 70). This reference to death brings us to the second reason, which has to do with Heidegger's acknowledgment on the influence late Simmel (i.e. the Simmel of *Lebensphilosophie*) exerted on his thought. This Heideggerian load does not, paradoxically, preclude a synthesis with Marx. This, I argue, is rendered possible (and plausible) if we follow young Marcuse's Heideggerian interpretation of Hegel's concept of Life. Marcuse's *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity* as well as his essays on labor and phenomenology provide the opportunity of interpreting Simmel's category of Life within the rationalist framework wrought by Hegel and Marx.

Before we proceed with the details of this detour from Simmel to Marx via Marcuse, a few clarifications on the concept of Life may prove useful. Schematically recapitulated, we can suggest that major 'types' of configurations of Life, are roughly

– and for the purposes of this short essay – distinguished as follows:

- a) In Max Weber's writings life tends to be conceived as an irrational force marked by contingency. Precisely because of the latter aspect, Weberian methodology discards the Hegelian concept and opts instead for value-relevant distinctions on reality's complexity from which ideal types can be abstracted and thus enable the researcher to approximate reality. However, this reality remains, ultimately, inaccessible. In this fashion Weber severs the heuristic normativity of the Kantian 'thing-in-itself', pushing it into historicism.
- b) To counter the relativist and decisionist implications of Weberian methodology, Max Scheler conceived life phenomenologically. In the antipodes of Weberian relativism, Scheler sought to deduce life's *a priori* hierarchy of value-modalities, a project transformed in his late thought from a phenomenology of emotions to a crypto-Hegelian philosophical anthropology. This is an important strand that deserves reexamination, but it shall not concern us here.
- c) A third cluster that I shall follow is the one that stems from Hegel and Marx. For the former I shall not say much in terms of textual support, since the rest of my essay deals predominantly with Marcuse's interpretation of Hegel. The problem of life bears on an Aristotelian legacy in Hegel and can be condensed in an ontology of Life as motility and dialectical realization of freedom in

history. With Marx elements of this approach survive throughout his work. Evidently, this is why Marcuse was attracted to the concept of Life, hoping to sublimate it in a materialist philosophy of history, upgraded with idealism's discussion about values. This sublation is particularly felt in young Marx's recourse to species-life and species-being. In fact, the very axiological surplus against alienation in capitalism is a conception of labor as life-activity. Marcuse explores these vitalist, so to speak, threads in Marx and likens the dynamic of life to the problem of labor.

- d) And Simmel? Where would he stand in this classification? On the one hand, if seen solely through Henri Bergson's vitalism then surely Simmel's life-philosophy becomes no more than a *Kulturkritik* version of Bergsonian 'élan vital'. It is thus tethered to the irrationalism that irritated late Lukács. On the other hand, if compressed in the bourgeois *fin de siècle* reactionary attacks on rationalism as late Lukács deemed, from Schelling to Hitler, then there is little point in pursuing this discussion any further. Probing deeper though into Simmel's sociology and philosophy enables us to unearth Hegelian motifs in his late life-philosophy that prove recalcitrant to the 'irrational' interpretation of *Lebensphilosophie*. Drawing on contingency, in concert with the intellectual trends of the times, Simmel offers, I shall argue, a neo-Hegelian conception of Life as motility and becoming through 'form', this time encompassing normative

dimensions into an individuated enrichment of life's-content under the shape of a 'free' social form.

It is worth revisiting it therefore because Simmel's concept of Life eschews the Weberian position which sees life as irrational (Oakes 1985) and is lacking Scheler's rigid foundation of life on an *a priori* hierarchy of value-modalities. Rather, as I shall suggest, although voiced in this tradition which includes also Bergson and later Heidegger, Simmel's metaphysics of life retains Hegelian elements that bring him, inadvertently, close to Marx too.

'Simmel – Hegel – Marx' *sub specie vitalis*

A critical juncture in Simmel's Hegelian strategy is Chapter 1 of his *The View of Life*. In defending a non-dualistic metaphysics, Simmel provides us with a remarkable and Hegelian, I think, reformulation of 'true infinity' as opposed to 'bad infinity'. He writes that:

A purely continuous Heraclitic flux which lacks a definite and persisting 'something' would not contain the boundary over which a reaching out is to occur, nor the subject which reaches out. But as soon as 'something' exists as a unity unto itself, gravitating towards its own center, then all the flow from within its bounds is no longer agitation without a subject; rather it somehow remains bound up with the centre; it represents a reaching out in which this form always remains the subject, and yet which proceeds nonetheless beyond this subject (Simmel 2010: 9).

Simmel associates this dialectical movement with the strategy of eliminating an external teleology from philosophy and from life itself. In *The Philosophy of Money*, he argues in favor of thought's movement, which resembles the circle where "every point is a beginning and an end, and all parts condition each other mutually" (2004: 115). This mutual conditioning should not, I think, be seen as a capitulation to an indeterminate openness; rather, it refers to a relation of 'complete mutuality' which Simmel calls 'genuine' or 'immanent infinity' (2004: 119). Hegel, too, conceives the 'spurious infinite' as a 'straight line' which transcends 'its determinate being' going to the 'indeterminate' (Hegel 1999: 149). Opposed to this, 'the image of true infinity, bent back into itself, becomes the *circle*, the line which has reached itself, which is closed and wholly present, without beginning and end' (Hegel 1999: 149 [original emphasis]). Moreover, within this context of underscoring life's transcendence as a process that is bound to a center rather than overflowing into an indeterminate goal, Simmel introduces a historical dimension to life's (free) flux. This happens when Simmel refers to 'critical enlightenment' as the intellectual period which has accomplished this historical move (Simmel 2010: 17).

When Simmel advances the motif of transcendence immanent in life, he essentially talks about its 'motility', which is constitutive of its being. 'Motility' is a key category in Marcuse's reading of Hegel's ideas about Life as these are articulated in the 'Greater Logic' and in the *Phenomenology of Spirit*. In Marcuse's reading, 'motility' means the 'development, the unfolding of the in-itself, the outward display of what is implicit in the latter; in

this process being becomes for-itself what it already implicitly is” (1987: 178). As Marcuse’s passage comments on Hegel’s Aristotelian heritage, it implies in effect that human beings *must be capable* of referring to themselves and must contain and sustain their determinations. These determinations though presuppose others for whom I posit my individual being as something that initially cannot be truly self-subsistent. We shall see shortly that this conception of Life’s motility brings to the fore the imperative of intersubjective recognition, a motif that its closest partner in Simmel’s sociology is reciprocity (*Wechselwirkung*).

Simmel’s expressions are close to this notion of ‘motility’, although the term ‘Bewegtheit’ does not seem to be utilized. Simmel writes: “the innermost essence of life is its capacity to go out beyond itself, to set its limits by reaching beyond them; that is, beyond itself” (2010: 10). Life’s own bifurcation into ‘form’ and ‘transcendence of form’, therefore, is a systematic Simmelian trope in line with Hegel’s well known formulation about the ‘bifurcation’ of the Spirit in order for it to acquire self-consciousness (Hegel 1977a: 89). In fact, Simmel recognizes this process of Life when he refers to the fact that “self-consciousness – the subject that makes itself its own object – is a symbol or real self-expression of life” (2010: 163, aphorism 19).

In Marcuse’s reading Hegel, Life is the form of Being that sustains itself only by generating difference (motility) and reabsorbing it in its unity. Thus, Life’s ‘Ought’ is the “motility of beings seeking to reattain their lost adequacy” (Marcuse 1987: 128). Marcuse goes even further in the normative reading of Life. The axiological moment in the individuality of beings (i.e.

good/bad/true/beautiful/right) is not a whim, as if an “evaluative predicate” (1987: 129), but, rather, constitutes the “ontological determinations of beings themselves” (1987: 129).

We quoted earlier from Simmel a long passage about Life’s flux and the ‘centre’ that binds it. The image of axial rotation figures as the scheme through which Life ‘enables’ each sphere of the Spirit (aesthetic, economic, legal etc) to function in an autonomous mode. This was the pattern of irreconcilable value-conflicts imputed to Simmel. Thus far, therefore, Simmel’s model cannot be seen as too distant from Weber’s value-pluralism or, even, Luhmann’s system’s autopoiesis. Yet, neither Weber nor Luhmann posit some sort of meta-code or meta-value that will coordinate these distinct and autonomous spheres. With Simmel, I argue, the case seems to be different. In Chapter 2 of his “View of Life”, Simmel considers economy as the system *par excellence* that ‘detaches’ itself from the axle and stamps its bearers and contents with its own logic. Simmel considers this logic ‘violent’ (2010: 59), independent of the ‘will of its subjects’. This motif of reification (or even of a *Gestell* in Heidegger’s critique of instrumental reason) is seen as abstracting from “real meaning” and “genuine demands of life with such ruthless objectivity and demonic violence” (Simmel 2010: 59).

Here thus, we detect again the scheme of “axial rotation” as a neo-Hegelian substitute for ‘true infinity’. The idea of axial rotation is already present in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*. According to Hegel: “The essence (of Life) is infinity as the sublation of all distinctions, the pure rotation on its axis, peacefulness itself as the absolute restless infinity, independence itself, in

which all distinctions of movement are dissolved” (Hegel 1977b: §169; quoted also in Marcuse 1987: 231). For Hegel, action takes the movement of “a circle which moves freely by-itself in a void [...]” (Marcuse 1987: 279). This non-foundationalism is not at all alien to Simmel’s thought. In fact, Simmel’s relationism adheres to this powerful imagery of a circular movement with no recourse to a stable point. (See Simmel 2004: 115.)

Parenthetically, we can note that, as we know, Simmel ascribes to money the capacity to appear as independent of life’s movement – and having had the knowledge of the systematic exposition of this notion in *The Philosophy of Money* – a next step is to consider if ‘true infinity’ can be decoded in the writings of Marx. In Marxian scholarship the Hegelian distinction between ‘bad infinity’ (straight line) M-C-M’ and ‘true infinity’ (circle) has been applied in Marx’s theory of freedom. For example, David McNally (2003) proposes a systematic crystallization of the contradictions of capital in line with ‘bad (spurious) infinity’ and at odds with ‘true infinity’. This Hegelian imagery is present in Marx but, additionally, raises the thorny issue, for all those who scrutinize Simmel’s obscure thoughts on value in *The Philosophy of Money*, of the level of abstraction at which Simmel is operating in. Is his true infinity of money – as the crystallization of relational *Wechselwirkung* – the epitome of the logical exposition of capital? Or is there an axiological surplus that transcends the value of money by recourse to the mysterious ‘third’ realm which mediates Value with Being? This ‘third something’ cannot be taken up here (see, D’Anna 1996) but it is a problem that Adorno’s disciples in Germany (Backhaus 1992;

Reichelt 2011) have taken up in the context of the dialectical exposition to the problem of the value-form.

I have thus far argued that if we start with “Life” then the shift from an irrational metaphysics to a radical idea that can be rendered compatible with emancipatory social theory via Marcuse’s recourse to the concept of ‘life’ is no longer an implausible undertaking. The brief but crucial reference in *One Dimensional Man* (1964: 10) to ‘life’ as the *a priori* of social theory in its commitment to the idea that life is worth living and possible to be made worth living gives us a hint of a different, non-reactionary, codification of ‘life’. Systematically, this radical semantics of Life is found in Marcuse’s *Hegel’s Ontology and the Theory of Historicity*. Simmel addresses tangentially this problem when he examines the problem of an irreducible contingency of the fact that our being is haphazardly ‘thrown’ in a historical setting although as a possibility it is tied to all possible history. It is important that for Simmel this problem of contingency is particularly felt with respect to the ‘waste’ of talents, of potential, of the fulfillment of human capabilities, as it were, that stem from the fact that human beings have been ‘thrown’ into a specific sociohistorical milieu rather than in some other. The ‘belated and only relative adaptation’ (2010: 77) to the possibility of fulfillment and individual flourishing is what continues to justify the promise of a compensation after death. Simmel’s remarks on “immortality” as a notion that is relevant to human species (2010: 83-4) bear, surprisingly enough given the metaphysical tone of the exposition, on this Marxian claim. Moving even further, Simmel in a covert critique of pessimism and De Sade

argues that “if all its forms of existence should collapse tomorrow,” the actuality of what has happened cannot be made not to happen. He even talks about the realm of the “idea”, enriched in its content by artistic, religious and philosophical ideas (Hegel’s Absolute Spirit) in a “temporal emergence of the timeless, an infinite extension, relieved from all contingency” (2010: 89). For Marcuse, Marx attempts to solve precisely this problem. To render life not entirely free of alienation (this is impossible as it would signal the elimination of necessary labor) but of ‘surplus-alienation’. This is also the stark difference between a death marked by a sense of utter deprivation, subjugation and intense lack of fulfillment and, conversely, a fulfilled life, where the social self’s multifaceted capabilities actualize and come into fruition.

The last chapter of Simmel’s “A View of Life” provides additional insights into the possibility of reconstructing Simmel as a Hegelian philosopher of life. A noteworthy turn in Simmel’s argument in favor of the ‘individual law’ makes clear that individual law is not a subjective, even less an arbitrary, relationship of the individual to the Ought. Rather, the stream of life suffuses the individual with the ethical life of the relevant social and historical setting. Simmel justifies this accordingly: “For the individuality that lives in the form of the Ought is not something ahistorical, nonmaterial, or only consisting of so-called character. It is much more determined by, or includes as an ineluctable element, that this person is [...] a citizen of a specific state” (2010: 143). Simmel’s abstract language is not always helpful, as for instance in the cryptic requirement of “a firmly individual-

ized life” existing as an “objective fact” (2010: 142). Yet, one cannot fail to discern elements of historicity which creep into Simmel’s exposition of “individual law”. Simmel, surprisingly for some, rejects the individualism of uniqueness as mere incomparability but rather qualifies it as a mediated “objectivity of the individual”. In fact, Simmel moves very close to the idea of a fully moral individualism within the force exerted by a *Sittlichkeit*. (He refers to the role of the individual [even the antimilitarist] as a citizen] p. 142-13 on the ‘Law of the Individual’ in Simmel, 2010]). And, maybe, it is no mere coincidence that he recovers the social ethics as the manifestation of Reason in history, in the Hegelian sense. Simmel recalls Hegel’s triadic dialectical scheme that culminates in synthesis. Interestingly, Simmel recognizes in Hegel that the moment of ‘synthesis’ can take the shape of the ‘public institution’ (*öffentliche Institution*), which balances and reconciles different partial interests. Since each determination requires its completion through what negates it, Hegel, for Simmel, conceives the world as an absolute becoming (*absolutes Werden*) (Simmel 2016: 19-21).

For Simmel, “flowing relations, functional and holistic linkages” belong to “life unity”. Simmel – in a gesture towards Hegel, I think – visualizes the “individualizing framing and conceptual fixing of objective contents” as part of the “world history of the Spirit” (2010: 146). If this gesture towards a philosophy of history sounds characteristically at odds with Simmel’s impressionism it needs to be remarked that Simmel had expressed admiration for Hegel’s philosophy of history. Interestingly enough, this is a testimony by Georg Misch (Dilthey’s son-

in-law whose anti-Heideggerian reading of Dilthey's *Lebensphilosophie* Marcuse seemed to approve [see Benhabib 1987] in a letter addressed to Oswald Spengler (see Spengler 1966: 81).

If we rethink Simmel's three moments of Life (as 'life', 'more-life, 'more-than-life') then we notice that the Hegelian concept of Life as reconstructed by Marcuse supplants it with an important axiological core that is only implicit, yet not wholly absent, in Simmel. Rethinking the 'is-ought' dichotomy we can recollect Marcuse's idea that for Hegel the 'is-ought' relation is precisely what 'concretizes' beings. Without the 'ought' – which, of course, 'is not a norm beyond beings or a Grundnorm' – “the movement of actuality would come to a halt” (1987: 130). For Marcuse:

The Concept in itself is not only judgment, difference, but unity which is always already implied by judgment (the significance of the predicate when taken in its *live fullness*). The concept is the mediating middle which mediates, holds, and joins together the divided extremes of difference – the individual and the universal, existence and intrinsic being, 'what is' and what 'ought to be' (Marcuse 1987: 130 [emphasis added]).

We observe that 'live fullness' of the predicate anchors the dialectical exposition of the categories in the movement of living individuals and contains a claim to their “fulfilled” destiny, itself the very possibility of 'motility' and of Being's historicity. (This, I think, is what is condensed in Marcuse's defense of the *a priori* value that life is and should be made worth-living in the first pages of *One Dimensional Man*.) And, consequently, this implies the idea of motility as freedom.

Life exists initially as ‘diremption’ from objectivity, as ‘pain’ and ‘need’ (Marcuse 1987: 158). Unlike the stone which does not experience ‘pain’, Life turns against objectivity to ‘appropriate it’ and make the world’s objects ‘correspond’ to Life (as ‘habitability, enjoyability, usefulness, applicability’ [ibid.]). Marcuse contends that for Hegel, “the world seized on by Life becomes itself Life [...] the seizure of the world is ‘its transformation’ into living individuality” (Marcuse 1987: 159). Thus, life posits the individual living form and its external objectivity as “form” (ibid.), and this process figures as the trope that suffuses Simmel’s *Lebensphilosophie*. Seen through this hermeneutic lens, Simmel’s life-philosophy turns into a covert, immanent, so to speak, critique of its reactionary permutations. The ‘ascent’ of life beyond itself is “not something added” to it externally but rather it is “genuine, immediate essence”. For Simmel, the “objective something” (2010: 60) stems from Life’s self-movement. For Hegel too, Life “is only actual as form” (Hegel quoted in Marcuse 1987: 236).

I suggest that there is another reason for revisiting critically the concept of ‘Life’ and disconnecting it from reactionary *Lebensphilosophie*. The Hegel-Marcuse connection gives rise to a radical notion of life, which though carries the ‘originary’ (Simmel, Heidegger) dimension but unlike both –less so Simmel– adds a critical thrust against alienation. As Marcuse writes: “[Life] is an originary unity which is itself alive, which allows beings to spring forth from it, which sublates and carries all individuations and partial determinations within itself and lets them proceed forth” (1987: 210).

In Life's potential Marcuse sees the ideal of historicity and embeddedness of 'Dasein' in the community and in the authentic possibilities of human existence. But because the fundamental position of the individual life is relatedness and the latter has both a spatial and temporal horizon of possibility, Marcuse raises the question of social systems as "valuable" although these may render the realization and concretization of certain values impossible (Marcuse 2005a: 22-3). A key moment of this value is "labor as life-activity" (see also Marcuse 200b: 96). We cannot elucidate these points further. Certainly, Simmel, despite his scattered intimations about *Sittlichkeit*, lacks any robust conception of the social 'form' that shall do justice to life's contents. In reconceptualizing the problem of indeterminacy under the rubric of Life's movement, Simmel seeks to replenish in modernity the diverse spheres of life's contents (ethical, intellectual, aesthetic, religious etc.) under a new theory of Spirit. This Hegelian sojourn by Simmel to the realm of the Spirit was noticed also by Max Adler (1984: 189-91; see also Racinaro 1985), although canonical interpretations of Simmel undergird Spirit's immanent tragedy (see, for example, Léger 1989). Additionally, Marcuse (2005c, 128) recognizes the role of play as a human activity that cannot be regimented, namely, as the (socially and axiologically) mediated 'throwness' of man's capacity for freedom into a world no longer dominated by compulsive labor. (Affinities between 'play' as a systematic form of sociation across Simmel's *oeuvre* and Marx's expectations of a mediated labor by 'play' as an ontological mode of owning the contents of

the world, non-coercively, outside surplus-alienation would, in general, deserve further scrutiny.)

Concluding Remark

Simmel lectured on Lotze's philosophy at the University of Berlin in year 1886-7. Thus, he may have been influenced by Lotze's dynamic monism (Lotze 1888: 274) in the very reciprocity that became later Simmel's surrogate for unity-in-difference. Simmel comes close though to something akin to a social logic of life's incessant movement, when he addresses – in Hegelian fashion – the problem of coordinating mechanism with teleology. This happens when Simmel, distancing himself from Proudhon for whom the suspension of each and every authoritative relationship (mechanism) is a condition for the free and immediate coordination between individuals (teleology), visualizes the sublation of authority and subordination through the modality of reciprocity (*Wechselwirkung*). Here Simmel has to be quoted at some length because the potential linkages to Marx receive a characteristically Hegelian resolution. Thus, contra Proudhon, Simmel suggests that in a reciprocal form,

[w]e would then have an ideal organization, in which A is superordinate to B in one respect or at one time, but in which, in another respect or at another time, B is superordinate to A. This arrangement would preserve the organizational value of super-ordination, while removing oppressiveness, one-sidedness and injustice. [...] All groups in which the leader changes either through frequent elections or according to the rule of succession [...] transform the synchronous combination

of superordination and subordination into their temporal alternation. In doing so, they gain the technical advantages of superordination while avoiding its personal disadvantages. All outspoken democracies try to attain this by means of brief office terms or by the prohibition of re-election, or both. In this fashion, the ideal of everybody having its turn is realized as far as possible. Simultaneous superordination and subordination is one of the most powerful forms of interaction (Simmel 1950: 285).

In his original and rather eccentric fusion of Marx with Kant, Kojin Karatani (2003: 182-4) rescues such anarchist dimensions, and beyond the proposal of Local Exchange Trade Systems, recommends non-hierarchical models of administration in politics, not far removed from Simmel's proposals for a partial moderation of superordination and its bureaucratic discontents. (This anarchist reading of Kant and Marx is worth exploring further but this is not possible in the context of this essay.)

Through this lens my discussion aimed to validate the brief but sharp estimations, first by Vieillard-Baron (1989: 12-3) who connects Simmel to Hegel's rationalism, since even the most banal and seemingly superficial aspect of reality is likened to the universal, and second by Leck (2000: 312) who reads in Simmel's microsociology a 'practical idealism' that served as a foundation for the utopian Marxism of Ernst Bloch. And, as Marcuse (1987: 245) recognizes for Dilthey's *Lebensphilosophie* (i.e. that it continues at the point where Hegel left it), so we can surmise that with Simmel modernist life-philosophy carries further the affirmation of individuality, as the true *a priori* of an (individual) life worth-living. Realigning the concept of Life

along radical tracks, from which it was derailed, it was the merit of Marcuse and Simmel to have positioned emancipatory contents into the very core of this elusive, yet indispensable for social science, concept.

Received on 31/10/2018, approved on 20/12/2018 and published on 27/02/2019

References

- ADLER, M. “L’Importanza di Georg Simmel per la Storia dello Spirito”. *Quaderno Filosofico* 9 (10-11), p. 169-200, 1984 [1919].
- BACKHAUS, H-G. “Between Philosophy and Science: Marxian Social Economy as Critical Theory.” In: W. Bonefeld, R. Gunn, K. Psychopedis (eds.). *Open Marxism, Volume 1: Dialectics and History*. London: Pluto Press, 1992, p. 54-92.
- BENHABIB, S. “Translator’s Introduction”. In: H. Marcuse. *Hegel’s Ontology and the Theory of Historicity*. Cambridge, MA, London: The MIT Press, 1987, p. ix-xl.
- CANTÓ MILÀ, N. *A Sociological Theory of Value: Georg Simmel’s Sociological Relationism*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2005.
- CASTORIADIS, C. *The Imaginary Institution of Society*. Tr. K. Blamey. Cambridge: Polity, 1987 [1975].
- CHERNILO, D. *The Natural Law Foundations of Modern Social Theory: A Quest for Universalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

- CHRISTIAN, P. *Einheit und Zwiespalt: Zum Hegelianisierenden Denken in der Philosophie und Soziologie Georg Simmels*. Berlin: Duncker & Humblot, 1978.
- D'ANNA, V. *Il Denaro e il Terzo Regno: Dualismo della Vita nella Filosofia di Georg Simmel*. Bologna: Clueb, 1996.
- FRISBY, D. *Sociological Impressionism: A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*. London: Routledge, 1992 [1981].
- FRISCHEISEN-KÖHLER, M. "Georg Simmel". *Kant Studien* 24, p. 1-51, 1920.
- GANGAS, S. "Axiological and Normative Dimensions in Georg Simmel's Philosophy and Sociology". *History of the Human Sciences* 17 (4), p. 17-44, 2004.
- _____. "Towards a Normative Interpretation of Georg Simmel's Epistemology". *Axiologica* 23, p. 73-104, 2010. [In Greek].
- GOULD, C.C. *Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*. Cambridge, MA, London: The MIT Press, 1978.
- HEGEL, G.W.F. *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*. Tr. H.S. Harris, W. Cerf. Albany: State University of New York Press, 1977a [1801].
- _____. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Tr. A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977b [1807].
- _____. *Hegel's Science of Logic*. Tr. A.V. Miller. New York: Humanity Books, 1999 [1812].
- HONNETH, A. *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Tr. J. Ganahl. Cambridge: Polity, 2014 [2010].

- JOAS, H. *The Genesis of Values*. Tr. G. Moore. Cambridge: Polity, 2000 [1997].
- KARATANI, K. *Transcritique: On Kant and Marx*. Tr. S. Kohso. Cambridge, MA, London: The MIT Press, 2003.
- LECK, R.M. *Georg Simmel and Avant-Garde Sociology. The Birth of Modernity, 1880-1920*. New York: Humanity Books, 2000.
- LÉGER, F. *La pensée de Georg Simmel*. Paris: Éditions Kimé, 1989.
- LOTZE, H. *Microcosmus*. Tr. E. Hamilton and E.E.C Jones. New York: Scribner & Welford, 1888 [1856-64].
- LUKÁCS, G. *Soul and Form*. Tr. A. Bostock. Cambridge, MA: The MIT Press, 1974 [1910].
- _____. *The Destruction of Reason*. Tr. P. Palmer. London: The Merlin Press, 1980 [1962].
- LUKES, S. *Marxism and Morality*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1985.
- MARCUSE, H. *Negations: Essays in Critical Theory*. Boston: Beacon Press, 1968.
- _____. *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. Tr. S. Benhabib. Cambridge, MA: The MIT Press, 1987 [1932].
- _____. "Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism." Tr. E. Oberle. In: R. Wolin, J. Abromeit (eds.). *Heideggerian Marxism*. Lincoln, London: The University of Nebraska Press, 2005a [1928], p. 1-33.
- _____. "New Sources on the Foundation of Historical Materialism". Tr. J. de Bres, J. Abromeit. In: R. Wolin, J. Abromeit (eds.). *Heideggerian Marxism*. Lincoln, London: The University of Nebraska Press, 2005b [1932], p. 86-121.

- _____. “On the Philosophical Foundations of the Concept of Labor in Economics”. Tr. J. Abromeit. In: R. Wolin, J. Abromeit (eds.). *Heideggerian Marxism*. Lincoln, London: The University of Nebraska Press, 2005c [1933], p. 122-150.
- _____. *One Dimensional Man*. London: Sphere Books, 1964.
- MARKOVIĆ, M. *From Affluence to Praxis: Philosophy and Social Criticism*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1974.
- MARX, K. “Economic and Philosophical Manuscripts.” In: *Early Writings*. Tr. R. Livingstone, G. Benton. London: Penguin, 1992 [1844], p. 279-400.
- _____. *Grundrisse*. Tr. M. Nicolaus. London: Penguin, 1993 [1857-8].
- _____. *Capital, Volume I*. Tr. B. Fowkes. London: Penguin, 1990 [1867].
- MARX, K., ENGELS, F. *The Holy Family or Critique of Critical Critique*. Tr. R. Dixon. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1956 [1845].
- _____. “The German Ideology.” In: *Collected Works, Volume 5*. Tr. C. Dutt, W. Louch, C.P. Magill. London: Lawrence and Wishart, 1976 [1845-6].
- McNALLY, D. “Beyond the False Infinity of Capital: Dialectics and Self-Mediation in Marx’s Theory of Freedom”. In: R. Albritton, J. Simoulidis (eds.). *New Dialectics and Political Economy*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2003, p. 1-23.
- OAKES, G. “Theoretical Rationality and the Problem of Radical Value Conflicts: Remarks on Simmel, Rickert, and Weber”. *State, Culture and Society* 1 (2), p. 175-199, 1985.

- PAPILLOUD, C. *Le don de relation: Georg Simmel – Marcel Mauss*. Paris: L'Harmattan, 2002.
- _____. *La réciprocité: Diagnostic et destines d'un possible dans l'oeuvre de Georg Simmel*. Paris: L'Harmattan. 2003.
- PAPILLOUD, C.; ROL, C. "Compromise, Social Justice and Resistance: An Introduction to the Political Sociology of Georg Simmel". *Social Science Information* 43 (2), p. 205-231, 2004.
- RACINARO, R. *Il Futuro Della Memoria: Filosofia e Mondo Storico tra Hegel e Scheler*. Guida: Napoli, 1985.
- REICHELDT, H. "Zur Konstitution ökonomischer Gegenständlichkeit. Wert, Geld und Kapital unter geltungstheoretischem Aspekt." In: W. Bonefeld, M. Henrich (eds.). *Kapital & Kritik*. Hamburg: VSA, 2011, p. 232-257.
- SIMMEL, G. "Some Remarks on Prostitution in the Present and in Future." Tr. M. Ritter, D. Frisby. In: D. Frisby, M. Featherstone (eds.). *Simmel on Culture*. London, Thousand Oakes, New Delhi: Sage, 1997 [1891-2], p. 262-270.
- _____. "Steinthal, H.: Allgemeine Ethik". In: *Gesamtausgabe, Band 1: Das Wesen der Materie nach Kant's Monadologie, Abhandlungen 1882-1884, Rezensionen 1883-1901* (ed. K-C. Köhnke). Berlin: Suhrkamp, 1999a [1885], p. 192-210.
- _____. "Jastrow, I.: Die Aufgaben des Liberalismus in Preußen". In: *Gesamtausgabe, Band 1: Das Wesen der Materie nach Kant's Monadologie, Abhandlungen 1882-1884, Rezensionen 1883-1901* (ed. K-C. Köhnke). Berlin: Suhrkamp, 1999b [1893], p. 295-301.

- _____. “Sociale Medicin”. In: *Gesamtausgabe, Band 1: Das Wesen der Materie nach Kant’s Monadologie, Abhandlungen 1882-1884, Rezensionen 1883-1901* (ed. K-C. Köhnke). Berlin: Suhrkamp, 1999c [1896], p. 381-388.
- _____. “Rosen. Eine Soziale Hypothese.” In: *Gesamtausgabe, Band 17: Miszellen, Glossen: Stellungnahmen, Umfrageantworten, Leserbriefe, Diskussionsbeiträge 1889-1918, Anonyme und pseudonyme Veröffentlichungen 1888-1920* (ed. K-C. Köhnke). Berlin: Suhrkamp, 2005 [1897], p. 357-361.
- _____. *The Sociology of Georg Simmel*. Tr. K.H. Wolff. New York: The Free Press of Glencoe, 1950.
- _____. *The Philosophy of Money*. Tr. D. Frisby. London: Routledge, 2004 [1900].
- _____. *The View of Life: Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms*. Tr. J.A.Y. Andrews and D.N. Levine. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2010 [1918].
- _____. “Das Problem des Werdens in der Hegelschen Philosophie”. In: *Gesamtausgabe, Band 24: Nachträge, Dokumente, Gesamtbibliographie, Übersichten. Indices* (ed. O. Rammstedt). Berlin: Suhrkamp, 2016 [1911], p. 11-24.
- SPENGLER, O. *Spengler Letters 1913-1936*. London: George Allen and Unwin, 1966.
- VIEILLARD-BARON, J-L. “Introduction”. In: G. Simmel. *Philosophie de la modernité*. Paris: Éditions Payot, 1989, p. 7-66.

LOS QUE TRABAJAN SÓLO POR DINERO

Escenas del neoliberalismo

Esteban Vernik¹

RESUMEN

En la obra de Simmel es posible encontrar el retrato de aquellos que trabajan solo por dinero. Se trata de un tipo de sujetos “que viven de las oportunidades más diversas y casuales”. Se destaca así, la existencia en la modernidad de profesiones que no tienen otro contenido que pueda establecerse fuera de ganar dinero. Procuran obtener dinero de una manera completamente inespecífica. Son profesiones a las que les falta la idea de “tener una profesión”, para las cuales están predestinados los seres más desarraigados, aquellos cuyos trabajos lejos de ser motivo de realización personal, están orientadas solo por la cantidad de dinero. Este artículo está dividido en dos partes. En la primera, sitúa esta tipicidad en el contexto de una sociología de la alienación, que parte del problema de la libertad como una cuestión central. Aquí, se propone: i) explorar las formas alienantes en que la inversión entre medios y fines opera en los sujetos que trabajan solo por dinero, destacando los componentes provenientes de Hegel y Marx; y, ii) resaltar la conexión entre esta tipicidad y el estilo de vida del capitalismo moderno; así como su vinculación con una

¹ Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y del Instituto de Investigaciones ‘Gino Germani’. Profesor de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de la Patagonia Austral. Correo electrónico: estebanjvernik@gmail.com.

situación de predominio de un tipo de libertad negativa por encima de otro de tipo realizativo. En la segunda parte, se sostiene como hipótesis, la validez actual de esta tipicidad como una figura característica de nuestra contemporaneidad del capitalismo neoliberal. Para tales fines, iii) realiza un contrapunto con figuras actuales, como el “auto emprendedor”, según su caracterización en bibliografías recientes sobre la cultura del neoliberalismo; y, iv) contrasta esta tipicidad simmeliana con ejemplos de vidas empíricas actuales, surgidas de entrevistas a seres cuyo trabajos, alejados de cualquier idea específica de vocación, parecen orientarse exclusivamente a la búsqueda de dinero.

PALABRAS CLAVE

Dinero, Alienación, Vocación, Estilo de vida, Neoliberalismo

THOSE WHO WORK ONLY FOR MONEY

Scenes from neoliberalism

ABSTRACT

In the work of Simmel, it is possible to find the portrait of those who work only for money. It is a kind of subjects, “that live from the most diverse and casual opportunities”. It stands out thus, the existence in the modernity of professions that have no content that can be established outside to earn money. They seek to procure money in a completely non-specific way. Professions to which they lack the idea of “to have a profession”, for which the most uprooted beings are specially predisposed, those whose works far from being motive of personal fulfillment, are orientated only by the amount of money. This article is divided into two parts. In the first, it places this tipicity in the context of a sociology of alienation, which places the problem of freedom as a central question. Here, it is proposed: i) to explore the alienating ways in which the investment between means and

ends operates on the subjects that work only for money, relieving the elements from Hegel and Marx; and, ii) to highlight the connection between this tipicity and the lifestyle of modern capitalism; as well as its linkage with a situation of predominance of a type of negative freedom above another of type realizable. In the second part, it is supported as hypothesis, the current validity of this tipicity, as a typical figure of our contemporaneity of neoliberal capitalism. To such ends, iii) it performs a counterpoint with current figures, such as the “self-entrepreneur”, according to its characterization in recent bibliographies on the culture of neoliberalism; and, iv) it contrasts this simmelian tipicity with examples of current empirical lives, which arise from a survey of beings whose work away from any specific idea of vocation, seem to be oriented exclusively towards the search for money.

KEYWORDS

Money, Alienation, Vocation, Life Style, Neoliberalism

1. Introducción: el avance del dinero, el declive del trabajo como vocación²

Partamos de la siguiente conjetura. El avance de la monetarización de amplias esferas de la vida que vemos crecer con insistencia en los últimos años, se haya en relación directa con el declive de la idea de trabajo. Por lo menos, del trabajo en tanto plenitud y móvil de realización personal.

² Versión ampliada de la presentación en *1st Congress, International Georg Simmel Association for Relational Analysis and Creation*, Portbou, 4-6/10/2018.

El desempleo es sin dudas un mal grave de nuestra época que atañe centralmente a las políticas del capitalismo neoliberal, tal como informan múltiples discursos que oímos a diario de parte de científicos sociales, políticos y periodistas. Sin embargo, en lo que sigue no habremos de tratar aspectos *cuantitativos* del trabajo –como el crecimiento o decrecimiento de los puestos de trabajo –, sino rasgos *cualitativos*. Y dentro de estos, los que refieren a la erosión de los componentes vocacionales y su reemplazo por la idea de un trabajo inespecífico, intercambiable según ocasiones, que como el dinero y sólo orientado por sus leyes, se subsume a la maximización de las ganancias (“el dinero llama a más dinero”).

Ya Max Weber había vislumbrado que el avance del capitalismo llevaría al decrecimiento de las identidades, incluyendo las de la identificación personal con el trabajo. El capitalismo concebido como el mayor enemigo de las tradiciones, el que habría de llevar a los sujetos “al grado cero de la identidad”,³ también iría en contra de las identidades laborales, como las de quien podía enorgullecerse de su actividad profesional, sea de su empresa textil, gastronómica o de tintorería.

Hoy en día, en el capitalismo neoliberal triunfante, observamos asiduamente casos de auto-emprendedores de cualquier actividad, que lo mismo les da la especificidad de sus trabajos, con tal de obtener los mayores beneficios posibles en dinero. Paralelamente, circula con insistencia un discurso neoliberal que – por fuera de todo atisbo de vocación o siquiera empatía por el trabajo que llevan a cabo – habilita a los sujetos para consa-

³ Según la expresión del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría (2010: 57).

grarse por igual, lo mismo da, a poner un restaurant, una tintorería, una fábrica de cerveza artesanal, o acaso vivir de las finanzas. De las más diversas oportunidades que van encontrando, con tal de obtener el beneficio objetivo de la *cantidad* de dinero.

Son aquellos que *trabajan sólo por dinero* (de ahora en más, TspD).

2. Vidas monetarizadas: El reemplazo de la vocación por el dinero⁴

Juan es “limpiavidrios” de coches en la calle, tiene veinte años y desde sus doce, trabaja alrededor de diez horas diarias, en un semáforo de la avenida 9 de Julio, en el microcentro de Buenos Aires. Ante la pregunta qué no le gusta de su trabajo, responde: “que en ocasiones no hay trabajo, algunas veces las personas no quieren que limpiemos su auto, nos tratan mal al vernos cómo estamos vestidos”. Ante la pregunta contraria, qué le gusta de su trabajo, su respuesta es clara: “que soy mi propio jefe, puedo o no trabajar”. Cuando se le pregunta si se siente libre con su trabajo, responde en la misma dirección: “me siento libre, yo pongo mis propias reglas, soy mi propio jefe”.

* * *

Gustavo tiene 57 años, es dueño y gerente de “Fricker”, un emprendimiento de “soluciones de software”. El tamaño de la empresa varía constantemente, a veces es él mismo (junto a su teléfono y notebook), y a veces el equipo de trabajadores se amplía en diversas cantidades de individuos

⁴ Los cinco perfiles que a continuación se retratan, son parte el proyecto de investigación Ubacyt, “Dinero y personalidad. El caso de los trabajadores ávidos por acumular”, dir. E. Vernik, en curso, Instituto de Investigaciones Gino Germani.

que lo abastecen, siempre según el proyecto momentáneo que se trate. En muchos casos asesora a gobiernos de distintas escalas en diversas partes del mundo. Se sitúa en la mayor escala de ingresos monetarios, si bien cobra a destajo. [Cree en el porvenir de su actividad: “Nuestro trabajo es del futuro, porque cada vez habrá más computadoras y entonces habrá más trabajo para dar soluciones a esas computadoras”]. Afirma no tener horarios. “Tenés que atender el teléfono las 24hs. y dar soluciones. A veces dormís siguiendo los horarios de los chinos, de las 4am a las 8am... pero a veces te llaman de Portugal, y es otro horario, y luego hablás con Ecuador, etc. Y el teléfono no lo podés eludir, porque sino después tenés tres llamados... así que yo prefiero atender siempre y dar soluciones...”. Le gusta gastar el dinero en: “vivir bien”, “divertirse”, “tener un buen auto, una buena moto”. / No le gusta gastar en impuestos. Como forma de ahorro, compra todo el tiempo propiedades: casas, autos, motos...

* * *

José tiene 52 años, se ubica en una escala intermedia de ingresos salariales, es contador y empleado de la “Telefónica”, se desempeña en la sección de impuestos de la compañía, Dice no sentirse libre, por el hecho de estar atado a los horarios de la oficina. “En cambio, quienes trabajan en forma independiente sí pueden disponer de su tiempo”. Le gusta gastar el dinero en viajar. / No le gusta gastar en la obra social. Ahorra por medio de una cuenta bancaria en dólares.

* * *

Mariano, tiene 25 años, trabaja como bróker en el negocio inmobiliario en “Century”. Dice sentirse libre, porque es él quien arma su agenda y porque trabaja “a su manera”. Le gusta gastar el dinero en: “salir afuera” y “viajar” / No le gusta pagar impuestos. Ahorra en dólares y en acciones.

* * *

Tomás tiene 25 años y también trabaja en “Century”. No tiene horarios de trabajo, sino dos reuniones semanales para evaluar el progreso del equipo de ventas. Invierte en la bolsa de valores. Pero también en lo que llama activos: compró la concesión de un Buffet en un club barrial (“Un trabajo fácil que me deja tiempo para otras actividades”). Aspira en diez años a tener varios activos financieros.

* * *

Uno puede preguntarse para qué trabajan estos seres... y la respuesta es, *sólo por dinero...*

3. “*Los que trabajan sólo por dinero*”

En “El estilo de vida”, el último capítulo de la *Filosofía del dinero*, aparece la figura simmeliana de los que TspD. Sobre esta tipicidad hasta ahora poco resaltada, querría aquí llamar la atención, además de sugerir su vigencia en los contextos actuales de predominio de capitalismo neoliberal.

Simmel sitúa a los que TspD en el contexto de las grandes urbes y la vida moderna. Se trata de “ciertas categorías de agentes, de encargados, y todas las existencias indeterminadas de las grandes ciudades, que viven de las oportunidades más diversas y casuales de ganarse algo” (Simmel 1977: 542). Son “profesiones que no muestran ninguna forma objetiva ni especificidad de la actividad” (ibídem). Profesiones que no tienen ningún contenido que se pueda establecer fuera de ganar dinero. “Profesiones” a las que –precisamente– les falta la idea de ‘tener una profesión

(/una vocación)’ (“*Berufensein*”⁵); esto último, para Simmel, es “la línea ideal determinada entre la persona y un contenido vital” (Simmel 1977: 543).⁶

Aquí, Simmel destaca que esta tipicidad se corresponde con “los seres humanos más desarraigados” (Simmel 1977: 543), los seres espiritualmente más desamparados. Existencias que,

solamente quieren ganar dinero de un modo completamente inespecífico y que, para ello, utilizan más la inteligencia como una función general, porque no requieren conocimientos especializados de ningún tipo [...] constituyen un contingente principal de aquellos tipos de nuestras personalidades que no se pueden comprender o ‘situar’ porque su movilidad y su multiplicidad nos impiden fijarlos en una situación determinada (Simmel 1977: 543).

Como manifestación característica de las grandes ciudades, Simmel revela que el uso generalizado de la inteligencia (en tanto, tipo particular de abstracción) por parte de aquellos que TspD, conlleva a la movilidad y la erosión del carácter. Rasgos éstos – según se insiste a lo largo del tratado – propios del dinero; el cual resulta así, análogo a la personalidad de estos seres. Seres cuya lógica es la del dinero.

Podemos preguntarnos por la condición de estas personalidades que realizan sus trabajos diarios de una forma inespecí-

⁵ Aquí aparecen en la traducción todos los problemas que supone el término alemán *Beruf*, a la vez ‘profesión’ y ‘vocación’ en tanto llamado (*calling*), sobre el que se ha explayado prolíficamente la bibliografía sobre Max Weber, como también el propio Weber (2011: 115-135).

⁶ “Zu diesen ‘Berufen’ – denen gerade das “*Berufensein*” d.h. die feste ideale Linie zwischen der Person und einem Lebeninhalt fehlt...” (Simmel 1994: 597).

fica y desprovista de toda idea de vocación, y que – como el dinero – son dispersas y móviles. ¿Se trata de seres menos libres? ¿En qué medida están alienados? ¿Pueden acaso estos individuos realizarse, no a través del trabajo sino del dinero?

4. Una sociología de la alienación

El tratamiento que dedica Simmel a aquellos que TspD, se enmarca en su reflexión general sobre el sentido de la modernidad, sus formas de la libertad y su relación con las del trabajo y la alienación. Convendrá, para referirnos a esta tríada en Simmel –libertad, trabajo y alienación –, retomar aunque sea de modo sintético sus basamentos en la las filosofías de Hegel y Marx. Fue Hegel quien asignó por primera vez un valor antropológico al trabajo, concepto retomado y profundizado por Marx y Engels.⁷

En la *Fenomenología del espíritu*, en el cap. IV, secc. A, “Independencia y sujeción de la autoconciencia: Señorío y servidumbre”, Hegel aborda el problema del trabajo y su génesis histórica, bajo el título de “Señor y siervo”, “dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el *señor*, el segundo el *siervo*” (Hegel 2012: 117).

Luego de apuntar que entre ambas figuras se produce “un reconocimiento unilateral y desigual” (ídem: 118), Hegel concibe el trabajo no como un castigo, sino como una actividad construc-

⁷ Cfr. Astrada 1965: 109.

tiva de la vida individual y social... “El trabajo no responde a un plan divino, sino que representa la posición del hombre vuelto hacia el mundo secular y el proceso dialéctico de su historia” (Astrada 1965: 45). Pero el Señor – destaca Hegel –, se relaciona mediatamente con la cosa, el objeto que apetece y requiere elaboración, a través del siervo (ídem: 50).

Precisa del siervo.⁸ Como para la tradición del idealismo de Fichte y Hegel en la que también abreva, para Simmel la libertad es una cuestión neurálgica. Hegel sostiene: “En el pensamiento yo soy libre, porque yo no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo...” (Hegel 2012: 122).⁹

Pero Hegel destaca y valora (sólo) el lado positivo del trabajo. Tal como señala Marx, Hegel

concede el trabajo como la esencia, como la esencia probatoria del hombre; solo ve el lado positivo del trabajo, no el negativo. El trabajo es el devenir para sí del hombre dentro de la enajenación o como hombre enajenado. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstractamente espiritual (Marx 2004: 193).

⁸ Al final de su vida, Simmel vuelve sobre esta influencia directa de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, cuando bajo el título de “Dialéctica de la libertad”, escribe: “El gobernante depende de sus súbditos y el patrón de sus esclavos” (Simmel 2007: 336). Y continúa profundizando esa perspectiva: “La libertad del ser humano tiene el síntoma de otorgar libertad a los demás. Un tirano no es libre. Existe una profunda relación entre la libertad de uno y la libertad de los demás” (íbidem).

⁹ En *Filosofía del dinero*, Simmel concibe que “el pensamiento es libre cuando sigue sus motivos propios e internos y se libera de ligazones a sentimientos y voliciones que pretenden llevarle por un camino que no es el suyo” (Simmel 1977: 376). Para Simmel, la libertad – en una de sus dimensiones – significa “vivir de acuerdo a su propia naturaleza”... “la libertad implica la autonomía y la expansión de uno mismo, acorde únicamente con la propia ley vital” (ídem: 377).

En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en la parte dedicada al trabajo enajenado, Marx se refiere a la alienación moderna – en la que “el trabajador se degrada al nivel de una mercancía, y de la mercancía más miserable” (Marx 2004: 104) – y a la competencia económica – esto es, la “guerra entre codiciosos” (ídem: 105) –, como pilares del “sistema monetario” (ibídem).

Marx comprueba el hecho fundamental, de que el objeto del trabajo, se le aparece al productor como un *ser extraño*, como un poder independiente de él.

La *enajenación* del trabajador en su producto significa no solo que el trabajo de aquel se convierte en un objeto, en una existencia externa, sino también que el trabajo existe *fuera de él*, como algo independiente, ajeno a él; se convierte en una fuerza autónoma de él (Marx 2004: 107).

Resultado de esta situación es que el obrero pone su vida en el objeto, esto es, en el trabajo que “se ha fijado en las relaciones en que el mismo consiste; pero este objeto, que es el producto de su esfuerzo, no le pertenece más a él, sino que el obrero pertenece al objeto”. De ahí que, el producto del trabajo como potencia autónoma de su productor, se presenta ante él como enemiga y extraña; esto es, “aquella vida que el trabajador ha concedido al objeto se le enfrenta como algo hostil y ajeno” (ibídem).¹⁰

¹⁰ Si bien, estos pasajes de los *Manuscritos* no pudieron haber llegado a los ojos de Simmel – dado que se los conoce desde 1932, después de su muerte –, no hay dudas que estas ideas de Marx alcanzan a la formulación de Simmel de “tragedia de la cultura”. Cfr. Simmel 1986: 133-138.

Por tanto, el trabajo en el cual el hombre se encuentra enajenado, no le pertenece a él, sino a otro hombre.

Este señalamiento fundamental de Marx – punto de partida para cualquier *sociología relacional* futura –, nos presenta al mundo moderno como un entramado de obligaciones y prestaciones forzadas entre los hombres. Su fisura originaria – entre quienes trabajan para sí y quienes lo hacen para otros –, que desde el punto de vista moral no admite justificación pertinente alguna, nos lleva a volver a Simmel y la situación de aquellos que TspD.

5. Cinco ideas clave sobre los que TspD

Me detendré en cinco puntuaciones de la *Filosofía del dinero*, que inciden sobre la condición existencial de los que TspD.

i. Trabajo, obligación y libertad

Al inicio de la segunda parte de la *Filosofía del dinero*, en el capítulo IV, sobre “La libertad individual”, Simmel contrapone los términos de libertad y obligación, “Llamamos libertad a algo que no suele ser otra cosa más que cambio de obligaciones” (Simmel 1977: 337). El trabajo como obligación se liga con la (falta de) libertad. Y propone una relación circular: no existe obligación sin libertad y viceversa. La libertad se experimenta como la interrupción de la obligación, como el interregno entre dos obligaciones.

Somos libres (en términos relativos) cuando no estamos obligados a realizar ninguna prestación. Así, los grados de libertad se conciben según el tipo de prestación al que estamos obligados a realizar por medio de nuestro trabajo. Y aquí, Simmel ofrece una tópica ideal sobre el trabajo del esclavo, el vasallo y el proletario, según del tipo de prestación.

En el primer caso, del trabajo esclavo, “la obligación no afecta solamente un trabajo que es objetivo de algún modo, sino al mismo trabajador; la obligación comprende todas las fuerzas del sujeto” (ídem: 338). En este caso, el derecho del amo se extiende a la personalidad del esclavo que presta su servicio.

Un segundo estadio, está dado en el caso del vasallo que tiene que entregar una parte alícuota de la producción del suelo que pertenece al señor feudal. Se trata del pago de cantidades fijas de antemano (por ejemplo, un porcentaje del trigo, de la miel o del ganado total producido). “Este segundo estadio se alcanza por completo cuando en lugar de un tiempo y de una fuerza de trabajo determinados se exige un producto determinado del trabajo” (aunque sea de manera relativa) (ídem: 339). En este caso, el derecho del señor se limita al producto del trabajo del vasallo. Un caso de transición hacia el siguiente estadio, se produce cuando el derecho del señor se limita al producto del trabajo con independencia de cómo el vasallo realizó el trabajo, e incluso de si ha sido su trabajo o el de otro.

Finalmente, el tercer estadio, aparece con la sustitución del pago en especie por el pago en dinero. Es el que idealmente se corresponde con los obreros y empleados modernos, y se caracteriza por la separación de la personalidad del trabajador del

producto de su trabajo. “La relación queda completamente despersonalizada cuando ya no decide sobre ella ningún otro elemento que no sea el pago de la cantidad de dinero” (idem: 341). Se observa aquí que el dinero libera; aunque como podrá inferirse, tal liberación puede resultar paradójal.

ii. Medios y fines

La exposición acerca de la alienante inversión entre medios y fines – el reemplazo de los segundos por los primeros – como característica de la modernidad, magistralmente expuesta en el capítulo 1 del *Schopenhauer y Nietzsche* (Simmel 1950: 21-32), aparece esbozada siete años antes en PhdG.

En efecto, en el capítulo sobre “El equivalente monetario de los valores personales” de *Filosofía del dinero*, encontramos ya el mismo esquema acerca de la historia del espíritu, por el cual con el surgimiento de la técnica – en tanto suma de los medios necesarios para la existencia del hombre cultivado – se pierde el valor definitivo de la vida; y en el cual, el Cristianismo – y su posterior declive por efectos de la secularización – juegan un papel preponderante.

Es la idea por la cual, la elevación de las culturas conlleva “la multiplicidad como la longitud de los órdenes teleológicos” (Simmel 1977: 444), que sitúa a los hombres ante el carácter fragmentario de sus culturas, sin un fin último que dé razón y justificación a la prolongada cadena de relatividades y meros medios. Al llegar a esta angustiosa situación, surge la necesidad de encontrar un fin último que permita percibir la vida como una unidad. Simmel sitúa el comienzo de esta situación en las cultu-

ras greco-romanas, en las cuales se llegó a un punto en que, “la vida se había convertido en un entramado finalista tan complejo y variado que su esencia destilada y *focus imaginarius* estaba constituido por un sentimiento cada vez más intenso que trataba de buscar el fin de aquella totalidad” (ídem: 445).

En la búsqueda de un fin último que dé sentido definitivo a la existencia ante tanta multiplicidad de medios, se ensayaron distintas búsquedas, sean místicas, hedonistas o ascéticas, sin conseguir en ningún caso trascender tal laberinto de múltiples medios incapaces de detenerse en un punto final que ofrezca redención. Así,

“En tal situación – quizá la más desesperada interiormente en que la Humanidad se haya encontrado –, fue el Cristianismo el que trajo la salvación... La salud del alma y el reino de Dios se ofrecían a los hombres como el fin absoluto más allá de todo lo singular, lo fragmentario y absurdo de la vida” (Simmel 1950: 22).

“El cristianismo vino a traer a este anhelo una realización radiante. Por primera vez en la historia occidental se ofrecía a las masas un valor absoluto del ser que trascendía todo lo singular, fragmentario y absurdo del mundo empírico: la salvación del alma y el reino de Dios” (Simmel 1977: 445).

Esta situación – continúa Simmel – perduró en la historia, hasta los últimos siglos, en que el Cristianismo perdió su poder para innumerables almas. Pero la pérdida de la fe, no llevó a la pérdida de la búsqueda de un fin último que dé significado a la totalidad de la vida. Tal es la herencia del Cristianismo, ese anhelo de unificación.

Pero el mundo moderno – podemos decir – signado centralmente por el dinero como algo ilimitado que – para tantas existencias – “llama siempre a más dinero” en una teleología infinita, vuelve a confrontarnos con el abismo de la multiplicación sin fin de meros medios y relatividades, que nos proyectan hacia adelante, en una carrera acelerada y sin punto de llegada.

iii. Exhortaciones morales

El lugar de la ética en el pensamiento de Simmel, no es menos fundamental y estructurante de su obra que el de la estética, que tantas veces se ponderó privilegiadamente.¹¹ Su crítica al capitalismo, por caso, es más de tipo moral vinculado a la relación entre el ser y el tener. En este sentido, refiriéndose a la propiedad de las cosas y al disfrute de ellas, Simmel indica un conjunto de exhortaciones morales que hasta hoy suelen escucharse en el aire de la modernidad, y que bien podríamos pensar como parte del “espíritu del capitalismo”. Estas son:

- i. Que hemos de ganarnos lo que queremos poseer.
- ii. Que toda propiedad es un deber.
- iii. Que conviene aumentar las propiedades (Simmel 1977: 364).

Obsérvese – aquí, sólo a manera de digresión – el parecido entre el papel de estas máximas dentro de la *Filosofía del dinero*,

¹¹ Posiblemente debido a una frase al pasar de Lukács en el recuerdo de su maestro de Berlín, o a la tan difundida – y ciertamente, bella – presentación de su obra por parte del sociólogo y arquitecto inglés David Frisby, se ha extendido la caracterización de Simmel como un autor impresionista o estetizante, lo cual – a mi juicio – resulta una interpretación poco adecuada. Estética y ética resultan dimensiones complementarias y constitutivas por igual del pensamiento simmeliano.

con las que – dígame de paso, al poco tiempo de leer este libro – Max Weber consignó en su muy famoso ensayo, respecto a los exhortos de Benjamin Franklin.

iv. Dos tipos de libertad

El problema de la libertad en Simmel es central. A lo largo de la *Filosofía del dinero*, como también de la totalidad de su obra, la noción de libertad es denodadamente explorada en múltiples dimensiones. Una de ellas, acaso uno de sus logros más perdurables, es la que diferencia entre dos tipos libertad, una libertad “de algo” o “frente a algo”, y una libertad “para algo”. Esto es, una libertad negativa y otra positiva.¹²

“En principio, la libertad parece tener un carácter puramente negativo que solamente encuentra su sentido en contraposición a un vínculo... Sin embargo, la libertad no se reduce a esta significación negativa; carecería de sentido y de valor si la desaparición del vínculo no se completara, al mismo tiempo, con un aumento de la posesión o del poder” (Simmel 1997: 498-99).

Esta diferenciación en la noción de libertad, en tanto liberación de una restricción y liberación para la realización de algo nuevo, que encontramos en *Filosofía del dinero* se mantiene en el pensamiento de Simmel hasta el final de su vida. En lo que seguramente fue su último escrito, aún inacabado, que Simmel alcanza a entregar a un interlocutor en sus últimas horas de vida, encontramos, “No podemos ser simplemente “libres”, debemos ser libres de algo” (Simmel 2008: 337). “Así como existe una infinitud de cosas de las que nos podemos liberar, también existe

¹² Siguiendo la terminología difundida años más tarde por Isaiah Berlin (1988).

una infinitud de libertades” (ídem: 341). “El debate sobre el problema de la libertad sólo puede abarcar los siguientes dos debates: de qué somos libres y para qué somos libres (ibídem).

Retomando esta formulación en *Filosofía del dinero*, resulta muy expresiva la siguiente cita referida a la liberación de los antiguos siervos,¹³ en la que se aprecia cómo con la modernidad surgió una libertad de carácter puramente negativo que solamente encuentra su sentido en contraposición a un vínculo; tal libertad debe completarse con un aumento de la posesión o del poder que pueda emplearse en una directiva positiva determinada.

“Cierto que el campesino conseguía la libertad, pero se trataba de una libertad frente a algo, no de una libertad para algo; esto es, libertad aparente para todo – puesto que era puramente negativa – y, precisamente por ello, sin ninguna directiva, sin ningún contenido determinado y determinante que, al presentarse como vacío e inconsistente, permite una extensión sin obstáculo a todo impulso casual, caprichoso y tentador, en situación similar a la del hombre sin ataduras, que ha renunciado a sus dioses y cuya ‘libertad’, así conseguida, tan sólo le permite concentrarse en los ídolos” (Simmel 1977: 501).

v. Alienación

En las últimas páginas de *Filosofía del dinero*, en el mismo capítulo en que presentó el tipo de los que TspD, Simmel refiere a algunas tendencias fundamentales de la vida moderna, tales como la creciente preponderancia de los medios sobre los fines de la vida, el encapsulamiento del hombre en una red teleológica

¹³ Referida recientemente también por Axel Honneth 2014.

y en definitiva los peligros de pérdida de los fines últimos que entraña el progreso técnico:

un sentimiento de tensión, esperanza y urgencia no resueltas, como si todavía estuviera por llegar lo fundamental, lo definitivo, el sentido y el centro de gravedad propiamente dichos de la vida y de las cosas” (Simmel 1977: 607).

hemos elevado a carácter absoluto la contradicción que se encierra en el hecho de que el medio supere al fin, en la medida en que al aumento de importancia de los medios corresponde un rechazo y negación crecientes de sus fines (ibídem).

La técnica moderna, que al igual que el dinero, lleva la predominio de los medios sobre los fines, se ve claramente en los ejemplos de los adelantos en la iluminación eléctrica (que a menudo hacen olvidar que lo importante no es el caudal lumínico sino qué es lo que se hace más visible), o de la telegrafía y la telefonía (que a menudo llevan a olvidar que lo más importante es lo que se ha de comunicar y no la rapidez o lentitud de los medios de comunicación).

Sin presentar una mirada necesariamente negativa sobre la modernidad que rechaza los avances técnicos, Simmel advierte acerca de su costado alienante, que lleva al hombre moderno a la pérdida creciente de su espiritualidad. Vale la pena leer cuidadosamente pasajes como los siguientes:

Esta preponderancia de los medios sobre los fines encuentra su resumen e intensificación en el hecho de que la periferia de la vida, las cosas fuera de su espiritualidad, se han convertido en los dominantes sobre su propio centro, es decir, sobre nosotros mismos” (Simmel 1977: 609).

Pero si consideramos la situación desde el punto de vista de la totalidad y la profundidad de ésta, vemos que toda la posibilidad de dominio sobre la naturaleza exterior, que la técnica nos proporciona se da al precio de quedar apresados en ella y de renunciar a centrar la vida en la espiritualidad” (ibídem).

6. Final: Vidas en gerundio, sin nunca llegar a serlo

Consignamos en el subtítulo de este escrito ‘neoliberalismo’, con la intención de referirnos al clima presente del capitalismo globalizado, y a la actualidad del tipo de los que TspD. Por neoliberalismo, se suele aludir a un tipo de régimen opuesto a los principios keynesianos del Estado Benefactor, que sobre todo busca acrecentar los privilegios de los más favorecidos en contra de las políticas de ampliación universal de derechos. Lo vemos en la historia reciente y actual de muchos de nuestros países, que en forma pendular pasan de experiencias “distribucionistas” del dinero y el poder, a su lado opuesto: el orden neoliberal, como principio de gobierno y forma de subjetivación.

Podemos citar, como suele hacerse en estos casos, a Michel Foucault, quien en sus clases de fines de la década del setenta del siglo XX, concibe al neoliberalismo, como la instauración de políticas estrictamente mercantiles hacia lo social en su conjunto, a través de la intervención generalizada y administrativa del Estado. Se trataría, “del ejercicio global del poder político al servicio de los principios de una economía de mercado” (Foucault 2012: 157). “El neoliberalismo, entonces, no va a situarse bajo el signo del *laissez-faire*, sino por el contrario, bajo el signo

de una vigilancia, una actividad, una intervención permanente” (ídem: 158).

Por tanto, el neoliberalismo implica la extensión de las relaciones mercantiles a las diversas esferas de la vida, no con el retiro del Estado o su reducción a la mínima expresión; sino con su intervención represiva y administrativa a favor del mercado, y en particular – en nuestra experiencia cotidiana – de un tipo específico de mercado: el del dinero. En muchos casos, los principales beneficiarios de estas políticas, son el sector financiero y los bancos.¹⁴ Lo cual no tiene nada de extraño, si agregamos que otro componente saliente del actual capitalismo neoliberal es el peso de la deuda que carga sobre buena parte de las naciones y los sujetos individuales.¹⁵

Precisamente, el neoliberalismo es también una forma de subjetivación. Una conminación a hacer del individuo “una suerte de empresa permanente y múltiple”. Surge así, la figura del *empresario de sí mismo*, aquel “que es su propio capital, su propio productor, la fuente de sus ingresos” (Foucault 2012: 265).

¹⁴ En Argentina, los bancos nunca ganaron tanto como en los últimos dos años, bajo el gobierno neoliberal de Mauricio Macri. Cfr. “Los bancos ganan más”, en *Pág. 12, Suplemento Cash*, 13-09-18.

¹⁵ Refiriéndose a los programas de corte neoliberal, inspirados en el así llamado consenso de Washington, que actualmente se aplican en países como Argentina, Axel Kiciloff enumera ocho características constitutivas: 1. reducción salarial; 2. apertura importadora; 3. desregulación financiera; 4. dolarización; 5. tasas de interés elevadas; 6. ajuste fiscal; 7. rebajas impositivas para los sectores concentrados; y 8. endeudamiento externo. Concluye que tales políticas neoliberales, conducen a la desindustrialización, la exclusión social y el sobreendeudamiento (Kiciloff 2018: 2-3). Mauricio Lazzarato, sintetiza al Programa Neoliberal, según los siguientes componentes: i. reducción de los salarios a niveles de supervivencia; ii. reducción de las erogaciones sociales y transformación del Estado benefactor, iii. intensificación de las privatizaciones (Lazzarato 2013: 133).

Una subjetividad movilizada por las técnicas de administración de empresas, de tal forma “que la vida misma del individuo – incluida la relación, por ejemplo, con su propiedad privada, su familia, la relación con sus seguros, su jubilación – lo convierta en una suerte de empresa permanente y múltiple” (idem: 277). El *empresario de su propia vida* es a la vez responsable de “su” capital y culpable de su mala gestión... lo cual lo emparenta con la figura del desempleado.

La deuda sostenida – como componente principal del neoliberalismo –, sea la deuda externa que los gobiernos contraen irresponsablemente con fondos de inversión u organismos internacionales, como la que a un nivel micro se activa cada vez que pagamos algo con tarjeta de crédito, implica una “promesa de pago”. Esta es la relación más antigua y primitiva, “una tortura sobre sí mismo” según la expresión de Nietzsche que nos recuerda Maurizio Lazzarato (2013: 13). Se trata para este último autor, de un tipo de subjetividad de nuestros días, la del “hombre endeudado”, que a costa de su moral, debe en todo momento demostrar su solvencia, dar cuenta de su situación financiera y hacer creíble que es capaz de pagar su deuda.

Además, junto a esta figura del *self endeudado*, podemos consignar la del *self-emprendedor*, tal como – de forma foucaultiana – ha analizado el sociólogo alemán Ulrich Bröckling:¹⁶

¹⁶ La conexión entre la obra de Simmel y estas dos figuras, me ha sido sugerida por Lionel Lewkow, quien ha indicado: “al ser Simmel el primero en señalar los aspectos psicológicos del dinero, y por tanto, que la economía tiene consecuencias para la subjetividad, esto lo emparenta con temas de la sociología *mainstream* de nuestros días, como la “subjetividad emprendedora” o la “subjetividad endeudada”. Cfr. Lewkow 2018.

“Deber y querer ser emprendedor no es solo una profesión o un llamado, no es solo un modo de actividad económica o algo consagrado por el derecho privado. Deber y querer ser emprendedor es también un modo de concebirse y de orientarse a sí mismo y a los otros” (Bröckling 2015: 13).

Una subjetividad construida a partir de un sobre esfuerzo permanente, que no reconoce pausas ni puntos de llegada. “Emprendedor se es continua y solamente *a venir...* – siempre en un convertirse en, nunca en un serlo” (Bröckling 2015: 13). Se trata de un ideal que no se realiza nunca.

Esta relación tan desosegada con el tiempo se evidencia en una sobre exigencia continua, en el “deseo de permanecer comunicacionalmente conectados”, en “el miedo de quedar fuera de la sociedad de la competencia” (ibídem). Buscan constantemente oportunidades de maximización de ganancias, a la vez que temen por los riesgos de la posición transitoriamente alcanzada. “A los individuos no les queda otra opción que balancear subjetivamente la contradicción objetiva entre la expectativa de ascenso social y el miedo a desclasarse...” (ídem: 14).

Esta subjetividad se extiende tanto sobre las clases poseedoras como sobre las de los más desposeídos, un “ejército de millones de virtuosos emprendedores cotidianos que deben emplear todas sus fuerzas en actuar en forma emprendedora para sobrevivir, en el estricto sentido de la palabra” (ídem: 15).

Digamos finalmente, que estos tipos actuales de la subjetividad endeudada y la subjetividad emprendedora, se comprenden como figuras del capitalismo neoliberal que conviene inscribir también en la onda más amplia de capitalismo

moderno. Por eso, se emparentan con la figura hoy tan vigente de los que TspD, aquellos para los que – dejando paso a las palabras de Simmel en *Filosofía del dinero*,

“La ausencia de algo definitivo en el centro de la vida (los) empuja a buscar una satisfacción momentánea en excitaciones, sensaciones y actividades continuamente nuevas, lo que nos induce a una falta de quietud y de tranquilidad que se puede manifestar como el tumulto de la gran ciudad, como la manía de los viajes, como la lucha despiadada contra la competencia, como la falta específica de fidelidad moderna en las esferas del gusto, los estilos, los estados de espíritu y las relaciones” (Simmel 1977: 612).

Recibido el 22/10/2018, aprobado el 11/12/2018 y publicado en 07/03/2019

Referencias

- ASTRADA, C. *Trabajo y alienación: En la “Fenomenología” y en los “Manuscritos”*. Buenos Aires: Siglo veinte, 1965.
- BERLIN, I. “Dos conceptos de libertad”. En: *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Trad. J. Bayón. Madrid: Alianza Universidad, 1988.
- BRÖCKLING, U. *El self emprendedor: Sociología de una forma de subjetivación*. Trad. K. Bohmer. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.
- ECHEVERRÍA, B. *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010.
- FOUCAULT, M. *Nacimiento de la biopolítica*. Trad. H. Pons. Buenos Aires: FCE, 2012.

- HEGEL, G. *Fenomenología del espíritu*. Trad. W. Roces. Buenos Aires: FCE, 2012.
- HONNETH, A. *Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea*. Trad. P. Storandt Diller, rev. G. Leyva. Buenos Aires: FCE-UAM, 2009.
- KICILOFF, A. “La tormenta perfecta”. *Suplemento Cash, Página 12*, edición del 02/09/18, 2018.
- LAZZARATO, M. *La fábrica del hombre endeudado: Ensayo sobre la condición neoliberal*. Trad. H. Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- LEWKOW, L. “Tercera Entrega de Encuentros con Georg Simmel: Una encuesta a cien años de su muerte”. Post del 17-04-18 en RedSimmel, 2018.
- MARX, K. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Trad. F. Aren, S. Rotemberg, M. Vedda. Buenos Aires: Colihüe, 2004.
- SIMMEL, G. *Schopenhauer y Nietzsche*. Trad. F. Ayala. Buenos Aires: Anaconda, 1950.
- _____. *Filosofía del dinero*. Trad. R. García Cotarelo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1977.
- _____. “Transformación de las formas culturales”. En: *El individuo y la libertad: Ensayos crítica de la cultura*. Trad. y prólogo de S. Mas. Barcelona: Península, 1986.
- _____. *Gesamtausgabe, Band 6: Philosophie des Geldes* (ed. D. Frisby, K.-Ch. Könke). Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1994.

_____. “Fragmento sobre la libertad”. En: O. Sabido-Ramos (coord.). *Georg Simmel: Una revisión contemporánea*. Trad. J. Galindo. Barcelona: Anthropos-UAM Azcapotzalco, 2007.

WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. L. Legaz Lacambra, rev. F. Gil Villegas. México: FCE, 2012.

LA SENSORIALIDAD CAPITALISTA EN KARL MARX Y GEORG SIMMEL

Claves para el análisis sensible de la
sociedad contemporánea

Olga Sabido-Ramos¹

RESUMEN

Este artículo tiene dos objetivos. Mostrar el diagnóstico sobre la “sensorialidad moderna” en Karl Marx y Georg Simmel, así como algunas convergencias y divergencias en sus enfoques. Y, rescatar la vigencia de estos autores y su revitalización en el campo reciente de los “estudios sensoriales”. Respecto a la recuperación de Marx en dicha clave, retomo a David Howes – entre otros autores –, para quien una revisión de su obra permite comprender el “régimen sensorial” de la sociedad capitalista. No obstante, para Howes la perspectiva de Marx tiene un punto ciego, las mercancías también están relacionadas con los deseos y experiencias sensoriales. Es en ese punto donde considero relevante y complementario el aporte de Simmel. Para éste, el capitalismo implica la intensificación de experiencias sensoriales y al mismo tiempo, saturación de los sentidos. Desde mi perspectiva Simmel permite ver cómo, en la sociedad capitalista la relación entre cultura y materialidad se complejiza, pues los

¹ Profesora-investigadora del Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana (Azcapotzalco), México. Correo electrónico: olgasabido@hotmail.com.

objetos adquieren significados afectivos y se inscriben en experiencias sensoriales, a veces en detrimento de las personas. Si bien sus ángulos de lectura son distintos, a la vez resultan complementarios. Mientras Marx está atento a un cuerpo que siente y sufre en el mundo del trabajo, Simmel atestigua la estimulación sensorial de los cuerpos así como su hipersensibilidad y resistencias en ámbito del consumo y las grandes ciudades.

PALABRAS CLAVE

Simmel, Marx, sensorial, sentidos, capitalismo

THE SENSORIAL DIMENSION IN CAPITALISM ACCORDING TO KARL MARX AND GEORG SIMMEL

Two complementaries legacies for the sensorial
analysis of contemporary society

ABSTRACT

This article has two main purposes. At first, it develops the diagnosis of a modern sensoriality in Karl Marx and Georg Simmel, as well as some convergences and divergences in their approaches. Secondly, this article emphasizes the richness of both theoretical perspectives and their revitalization in the recent field of sensory studies. I follow David Howes (2003) for whom Karl Marx provides an analysis of the sensory regime of capitalist society characterized by a sensory deprivation. However, according to Howes, Marx has a blind spot, that is, the commodities are also related to sensory experiences and desires (Howes 2003). I consider that Simmel's approach is a complementary point of view of Marx's diagnosis. According to Simmel, modern society implies the intensification of sensory experiences and, at the same time, saturation of the senses. I argue that

Simmel allows us to capture the complex relation between culture and materiality in modern societies, for example, how objects acquire affective meanings and are inscribed in sensory experiences, sometimes to the detriment of people. This article concludes that while Marx's approach shows a body that feels and suffers in the world of production, Simmel's perspective witnesses the sensory stimulation of bodies as well as their hypersensitivity and resistance in the world of consumption at large cities.

KEYWORDS

Simmel, Marx, Sensorial, Senses, Body

Introducción

El objetivo de este artículo es doble. En primer lugar, planteo el diagnóstico sobre la “sensorialidad moderna” en Karl Marx y Georg Simmel, así como algunas convergencias y divergencias en sus enfoques. En segundo lugar, me interesa rescatar la vigencia de estos autores y su revitalización en el campo reciente de los “estudios sensoriales” (Vannini *et al.* 2012; Howes 2014). Quiero mostrar cómo ambos presentan potencialidad heurística para un análisis crítico del capitalismo contemporáneo.

Respecto a la recuperación de Marx en dicha clave, la idea no es original; parto del planteamiento de David Howes en “The Material Body of the Commodity: Sensing Marx” (Howes 2003: 204-284) para quien el autor de *El capital* dio cuenta de un “régimen sensorial” en la sociedad capitalista basado en la “privación sensorial” (*sensory deprivation*) (2003: 205). No obstante, la perspectiva de Marx tiene un punto ciego, a saber, que las mer-

cancias también están relacionadas con los deseos y experiencias sensoriales (Howes 2003: 208). Es en ese punto donde considero relevante y complementario el aporte de Georg Simmel.

Desde mi perspectiva Simmel permite ver cómo, en la sociedad capitalista, la relación entre cultura y materialidad se vuelve más compleja. Simmel puso atención a las cargas afectivas y sensoriales que se depositan en los objetos, a veces incluso en detrimento de las personas. Para Simmel, el capitalismo implica la intensificación de experiencias sensoriales y al mismo tiempo, saturación de los sentidos. Del mismo modo, da cuenta de cómo en la *proximidad sensible* de las grandes urbes, las personas se “miran mutuamente” pero con arrogancia y falta de empatía, con actitud *blasé* (Simmel 2016).² Para este autor el individualismo propio de la sociedad moderna atraviesa los cuerpos y en ocasiones hasta las narices.

Para mostrar lo anterior he dividido el escrito en tres partes. La primera esboza un breve panorama de la relación entre Marx y Simmel en términos de las diversas pistas de investigación, para delimitar la que aquí propongo. La segunda parte plantea a grandes rasgos, los alcances de Marx para un análisis sensorial del capitalismo y los aportes de Georg Simmel en esta materia. También, entrecruzo algunas marcas biográficas con la intención de enfatizar el ámbito de la experiencia en cada autor. Finalmente, concluyo con un breve apartado comparativo sobre

² Lionel Lewkow ha advertido cómo el término alemán *Blasiertheit*, no sólo alude a la apatía e indiferencia, sino también a la arrogancia. Agradezco a Lewkow esta puntualización.

los alcances y límites de ambos, de cara a los retos analíticos en nuestra sociedad contemporánea.

1. Encuentros posibles entre Georg Simmel y Karl Marx

La relación de Marx con Simmel no fue una relación directa. Como señala Horst Helle, Marx tenía 40 años cuando nace Simmel. El primer volumen de *Das Kapital* se publica en 1867 y los otros dos aparecen después de la muerte de Marx. Cuando en 1894 aparece póstumamente el III volumen, Simmel apenas iniciaba como *Privatdozent* dando clases en la Universidad de Berlín (Helle 2014: 135), de ahí la alta probabilidad de que lo hubiera leído. Natália Cantó-Milà ha señalado que es difícil saber qué tanto conocimiento de primera mano tenía Simmel de la obra de Marx, por ello para algunos especialistas quizá sólo leyó ese tercer tomo (Cantó-Milà 2005: 80).

Es un hecho que Simmel sí tenía referencias de Marx, éste es uno de los pocos autores a los que cita directamente en su muy peculiar estilo. Incluso Esteban Vernik ha señalado cómo en una visita que Max Weber hace a Simmel en su departamento de Berlín, éste último puso al día al primero sobre las tesis de Marx. De ese encuentro “salieron líneas fundamentales para el análisis de la cosificación” (Vernik 1996: 72) que a la postre recuperarían Ernest Bloch y György Lukács, ambos discípulos de Simmel y Weber (Gil Villegas 1998). Y también Walter Benjamin (Frisby 1992).

Sin embargo, como afirma Cantó-Milà: “Marx y Simmel no se conocieron y Simmel no puede ser considerado un ‘pensador marxista’” (2005: 79). No obstante, la obra de Marx fue de gran importancia para muchas de las tesis que Simmel desarrolló. Para la autora la influencia más significativa, aunque no la única, es la que aparece en *Filosofía del dinero* (1900), la cual puede interpretarse como la respuesta de Simmel a Marx (Cantó-Milà 2005). Incluso no es casual que dicha obra fuese considerada “como el equivalente psicológico de *El capital* de Marx” (Frisby 1992: 120).

Una imagen que recoge dicha impronta aparece claramente en “El concepto y la tragedia de la cultura” (1911):

El ‘carácter de fetiche’ que Marx adscribe a los objetos económicos en la época de la producción de mercancías es sólo un caso peculiarmente modificado de este destino general de nuestros contenidos culturales. Estos contenidos están bajo la paradoja – y, con una ‘cultura’ creciente, cada vez más – de que, ciertamente, han sido creados por sujetos están determinados para sujetos, pero en la forma intermedia de la objetividad que adoptan más allá y más acá de estas instancias siguen una lógica evolutiva inmanente y, en esta medida, se alejan tanto de su origen como de su fin (Simmel 1988: 225).

Para Simmel el extrañamiento del mundo moderno, no sólo tenía lugar en el ámbito del trabajo sino en el mundo de la cultura objetiva, en general. A pesar de ese guiño explícito, el diálogo entre Simmel y Marx puede trazarse desde varias perspectivas, Cantó-Milà ha enumerado al menos cuatro. La primera está relacionada con la postura crítica de Simmel frente al “materialismo histórico”. La segunda está asociada a las posturas

convergentes y a la vez divergentes respecto a la concepción de *ser humano* en ambas perspectivas. La tercera tiene que ver con la teoría del valor que cada uno propone. Y la cuarta, se adscribe al análisis de la sociedad y la cultura moderna (Cantó-Milà 2005: 81). Una quinta posibilidad ha sido desarrollada por Lionel Lewkow y está relacionada con el análisis comparativo entre ambos autores³ a propósito de la estratificación y la desigualdad (Lewkow 2018). Las posibilidades comparativas entre Simmel y Marx se avivan constantemente, en 2018 la Asociación Internacional de Sociología (ISA) incorporó una mesa de trabajo en el marco del bicentenario del nacimiento de Marx y el centenario de la muerte de Simmel.⁴

En este trabajo me concentro en la cuarta vertiente señalada por Cantó-Milà, el análisis de la sociedad y cultura moderna, con especial énfasis en el ámbito sensorial. Planteo cómo es que ambos autores dieron pistas para entender cómo se configura un “modelo sensorial” hegemónico en el capitalismo moderno. La categoría “modelo sensorial” remite a la manera en que están organizados los significados, valores y jerarquías de los sentidos corporales en determinada época (Classen 1997). Los “modelos sensoriales” no son estables y se transforman con el tiempo e incluso, existen resistencias a los valores de las jerarquías sensoriales hegemónicas. La configuración del “modelo sensorial” del capitalismo moderno pueden verse tanto en las nuevas formas de trabajo (Marx), como en las formas de consumo (Simmel). Igualmente, considero que ambos autores permi-

³ Además de Pierre Bourdieu.

⁴ Vid. <https://isaconf.confex.com/isaconf/wc2018/webprogram/Session10781.html>.

ten apreciar no sólo nuevas formas de vincularse sino también nuevas formas de sensibilidad.

2. Dos enfoques sobre la sensorialidad moderna: Marx y Simmel

Karl Marx

Para Marx “el ser humano no es afirmado en el mundo objetivo solamente en el pensamiento, sino con *todos* los sentidos” (1968: 120). La sociedad está presente en el individuo, es decir, en su cuerpo y experiencia sensible: “Cada una de sus relaciones humanas con el mundo, la vista, el oído, el olfato, el gusto, la sensibilidad” (1968: 118) suponen un modo de sociedad. En la “Propiedad privada y comunismo” compilada en los *Manuscritos* de 1844, Marx señala cómo: “La formación de los cinco sentidos es la obra de toda la historia universal anterior” (1968: 121).

En consecuencia, no existe una “certeza sensorial natural”, pues los objetos que percibimos son “producto histórico” así como nuestra peculiar manera de percibirlos. Así por ejemplo, “la más bella de las músicas carece de sentido y de objeto para el oído no musical” pues como cualquier otro sentido, el oído no es “oído tosco” a secas, sino “oído humano”, es decir, social. Igual que: “El hombre angustiado y en la penuria no tiene el menor sentido para el más bello de los espectáculos” (1968: 121). Las personas tienen cuerpo y sienten, pero bajo condiciones biográficas e históricas de posibilidad.

Esta impronta sensorial es constante en su obra. Al respecto Bryan Turner, ha señalado que: “La existencia del hombre, para Karl Marx, era ineludiblemente sensorial” (1989: 278). Igualmente según David Harvey, Marx: “basó sus argumentos ontológicos y epistemológicos en una verdadera interacción sensorial del cuerpo con el mundo” (2003: 124). En el mismo sentido, para Stéphane Haber y Emmanuel Renault, la apuesta de Marx consistió en plantearse una teoría de la práctica, pero específicamente “como una actividad sensible” (2007: 11). En ese sentido, podemos decir que para Marx la existencia se ancla en el cuerpo: “La corporeidad es una condición necesaria de la apropiación sensorial de la naturaleza por el hombre; la corporeidad es una precondition de la práctica” (Turner 1989: 279).

Las ideas anteriores tienen toda una historia en el pensamiento de Marx, sería ingenuo pretender reconstruirlas en este espacio. Mi intención es mucho más modesta, me interesa destacar algunas de las ideas que recogen la relevancia que tiene para Marx el cuerpo, en tanto que éste siente. Al respecto, retomo la tesis de Howes para quien Marx dio cuenta de un “régimen sensorial de la sociedad capitalista” (*sensory regime of capitalist society*) en el que prevalece la privación sensorial (*sensory deprivation*). El proletariado “hiere sus sentidos” en las condiciones trágicas de la fábrica (Howes 2003: 206). Más no sólo el proletariado era víctima de esa enajenación, también la burguesía quedaba hechizada por la lógica del dinero y la mercancía (Howes 2003: 206), sus sentidos también eran engañados.

En 1846 cuando Marx y Engels escriben *La ideología alemana* echan por tierra al idealismo para reforzar sus bases mate-

rialistas y sensibles. Es ahí cuando se separan de Ludwig Feuerbach y establecen la necesidad de incorporar la historia al mundo sensible. Pues aquél filósofo hegeliano de quien Marx había aprendido tanto, habría cometido el error de separar materialismo e historia:

[Feuerbach] No ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones (Marx y Engels 1994: 178).

Para el dúo era inminente partir no de las personas y su imaginación o ideas, sino de las personas de “carne y hueso”, con un cuerpo que siente y que al producir su mundo se producen así mismos:

“La primera premisa de toda la historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la *organización corpórea* de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza” (Marx y Engels 1994: 149).

Howes plantea que además de las herencias intelectuales y planteamientos teóricos, es muy probable que los padecimientos físicos de Marx y las penurias a lo largo de su vida lo llevaran a tener una relación a la vez cercana y distanciada con la experiencia sensible (Howes 2003). En el mismo sentido Francis Wheen escribe:

Ningún estudioso o crítico del marxismo ha llamado la atención sobre el evidente paralelismo con *Frankenstein*,

de Mary Shelley, el relato de un monstruo que se vuelve contra su creador. [...] En un momento en que sufría una erupción de forúnculos, en diciembre de 1863, Marx dijo de una persona especialmente desagradable que era ‘un segundo Frankenstein sobre mis espaldas’ (Wheen 2015: Posición en Kindle 1329-1334).

Sería arriesgado señalar una causalidad directa, pero es un hecho que *El Capital* recoge diversas metáforas corporales. Si el dinero viene con “manchas de sangre”: “El capital lo hace cho-rreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies” (Marx 1988: 95). De hecho, cuando Engels recibe *El Capital* le escribe a Marx: “en particular lleva las marcas de tus carbuncos claramente estampadas en él” (Gabriel 2014: 441). En una biografía reciente, Mary Gabriel plantea esta constante en el cuerpo de Marx. Después de la primera entrega de *El Capital*, éste escribió a Engels desde Londres:

Te escribo desnudo y con el cuerpo cubierto de compresas de alcohol. Salí por vez primera antes de ayer, y fui al Museo Británico, por supuesto, porque aún no puedo escribir. Y ayer tuve una nueva erupción bajo el pecho izquierdo [...] Al parecer esta mierda no va a terminar nunca (Gabriel 2014: 456).

Los tratamientos para esas dolorosas enfermedades suponían “dosis de opio y tratamiento con éter” (Gabriel 2014: 430). En ese contexto no podemos dejar de pensar en la recordada frase, la religión es “El opio del pueblo” (Marx 1980: 8) vertida en la “Introducción para la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel” (1884). Como señala Marx, la religión es un consuelo ante el “valle de lágrimas” que supone un “mundo sin corazón” (Marx 1980: 8) . Por eso, para Isaiah Berlin, Marx ve que “la religión es

generada inconscientemente por la infelicidad, es el **calmante** que suaviza el sufrimiento causado por las contradicciones del mundo material” (Berlin 2018: 172, las negritas son mías). La religión o cualquier sucedáneo, era usada como cualquier droga que calma el dolor del mundo material.

El mundo material que Marx tenía en mente era principalmente el mundo de las fábricas, donde el trabajo asalariado no sólo creaba mercancías sino valor, succionando la vida del obrero: “Los medios de producción aparecen ya únicamente como *succionadores* del mayor cuanto posible del trabajo vivo” (Marx 1990: 17). Las jornadas de trabajo tenían consecuencias en la “salud corporal” de los obreros: “Roba el tiempo que se requiere para consumo de aire fresco y luz del sol. Escamotea tiempo de las comidas [...] Reduce el sueño saludable [...] El capital no pregunta por la *duración de la vida de la fuerza del trabajo* [...] Prolonga, durante un lapso dado, *el tiempo de producción del obrero*, reduciéndole la *duración de su vida*” (Marx 1979: 320).

El trabajo enajenado no sólo convierte al objeto creado en algo extraño para el propio creador, sino que: “Enajena al hombre de su propio cuerpo” (Marx 1968: 82). Lo que es un tormento para él, será un goce de vida para otro (1968: 84). De esta manera, el trabajo enajenado “produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones y penurias para los obreros. Produce palacios pero aloja a los obreros en tugurios. Produce belleza, pero tulle y deforma a los obreros” (Marx 1968: 77). Los convierte en un Frankenstein de sí mismos.

David Harvey recupera la historia de una obrera que sintetiza las imágenes que venían a la mente de Marx:

En *El capital*, Marx cuenta la historia de la sombrerera Mary Anne Walkley, de veinte años, que a menudo trabaja 30 horas sin descanso (aunque reanimada por ocasionales aportaciones de jerez, oporto y café) hasta que, después de un periodo especialmente duro que se necesitó para preparar ‘magníficos vestidos para las nobles damas invitadas al baile de honor de la recién importada princesa de Gales’, murió, según el testimonio del médico, ‘por exceso de horas de trabajo en un taller abarrotado y en dormitorio estrechísimo y mal ventilado’ (Harvey 2003: 61).

Los vestidos hechos por Mary no sólo no serían usados por ella sino que el hecho de hacerlos succionó su vida hasta la extenuación. Es también probable que el consumo de sustancias para paliar el dolor contribuyeran negativamente a su salud. El historiador Alain Corbin también da cuenta de dos elementos vinculados al proceso de industrialización del que Marx era testigo y obreras como Mary, víctimas, a saber, nuevas formas de deterioro del cuerpo y la violencia hacia éste en las fábricas y minas. Las condiciones de trabajo suponían insalubridad, respiración de gases, oscuridad, polvo y humedad, que causaban desde incómodas “molestias olfativas” (Corbin 2005: 239), hasta graves enfermedades, mutilaciones, aplastamientos y la muerte. Las enfermedades variaban de acuerdo al oficio, los mineros se quejaban de reumatismo crónico o los vidrieros de bronquitis. Corbin apunta que el uso del carbón, vapor y motor de explosión causaban accidentes o muertes terribles (Corbin 2005: 246).

En ese contexto, la sociedad moderna capitalista tendrá su propio “modelo sensorial” (Classen 1997), esto es, un conjunto de valoraciones y significados que se atribuyen a cada uno de los sentidos, dándole a unos más o menos importancia. En esta lógica “cada orden de los sentidos es al mismo tiempo un orden social” (Howes 2014: 18). En el caso de las clases sociales y particularmente de los obreros: “El obrero parece tan inaccesible al refinamiento de los mensajes sensoriales como a las molestias que puedan causar. El trabajo manual ha desarrollado el tacto en él en detrimento de los sentidos intelectuales, que son la vista y el oído” (Corbin 2005: 237).

Al respecto Howes señala cómo la jeraquía de clases también atraviesa las jerarquías sensoriales del capitalismo industrial estudiado por Marx:

En cuanto a la clase social, la usual asociación de las clases más bajas con el trabajo manual es reveladora. Los trabajadores, de hecho, son referenciados simplemente como ‘mano de obra’, un término que redujo su ser social a un solo sentido [...] Mientras tanto, los niveles más altos de la sociedad británica se distinguían por su visibilidad, así como por el supuesto ‘gusto’ refinado y exigente que tenían para la música, la pintura, la literatura, etcétera (Howes 2014: 18).

En ese mundo la posesión de dinero se convirtió en el “supremo bien” puesto que servía para alcanzar tales “gustos” refinados y mejores condiciones de vida. Pero en última instancia para Marx, el dinero es una relación social basada en una asimetría: “el poder que cada individuo ejerce sobre la actividad de los otros o sobre las riquezas sociales, lo posee en cuanto es pro-

pietario de valores de cambio, de dinero” (Marx 1984: 84). En el capitalismo moderno: “Cada individuo posee el poder social bajo la forma de una cosa” (1984: 85). Por eso: “Su poder social, así como su nexa con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo” (1984: 84).

Para Marx este poder social se debe a que el dinero produce la “existencia sensible” de los deseos; el dinero es el “deidad visible” en el capitalismo moderno, aunque lo que lo sustenta son relaciones asimétricas. Ante nuestros ojos, el dinero se convierte en la potencia por excelencia: “No importa que sea feo con dinero puedo comprarme la mujer más hermosa”. Con la posesión de dinero se podía ir más allá de la fealdad o impotencia corporal. En esa medida: “Si el dinero es el vínculo que me une a la sociedad, a la naturaleza y a los hombres ¿no es el dinero el vínculo de todos los *vínculos*?” (1968: 157) se preguntaba Marx.

Los males del capitalismo no sólo aparecían en las fábricas sino en el resto de las relaciones sociales. Como menciona en “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”, las relaciones sociales entre las *personas* aparecen como si fueran una relación entre *cosas* (Marx 1979: 89), lo cual no dificulta que a las propias personas se les trate como cosas. Marx da un ejemplo relacionado con uno de los dispositivos emocionales cuestionados de la modernidad: el amor romántico y sus alcances en detrimento de las mujeres y su cosificación, como veremos a continuación.

Exiliado en París, en 1846 Marx publica un ensayo sobre el suicidio titulado “Peuchet: sobre el suicidio”. Ahí recoge los datos estadísticos de Jacques Peuchet, un personaje político francés y concretamente un “jefe del archivo de policía” que llevó un

registro riguroso de los suicidios en París. Marx los reescribe con la intención de “traducir al público de lengua alemana los resultados sociales del capitalismo triunfante en París” (González 2012: 33). Como bien señala Nicolás González Varela, el breve ensayo tiene un excedente significativo en tanto: “Es la primera y la última vez que tratará el tema de la opresión de género y la tiranía del *pater y mater* en la familia burguesa” (2012: 35).

Marx retoma, entre muchas otras, la historia de una joven esposa que se había lanzado al río Sena a consecuencia de los celos del marido (el señor M). Llama la atención del informe, la manera en la que encontraron el cuerpo de la muchacha: “En razón de aquel instinto de pudor que domina a las mujeres con la más ciega de las desesperaciones, la triste víctima había cuidadosamente amarrado el borde de su vestido a sus pies. Esta precaución tan pudorosa hacia evidente el suicidio” (Marx 2012: 73). La joven no quería ser *vista*, más allá del vestido que cubría su cuerpo. Aún muerta la muchacha amarraba a su cuerpo la vestimenta, para no arrojar duda de su decencia.

La historia trataba de una joven pareja que había sido infortunada por una enfermedad que atacó el cuerpo del marido, haciéndolo deforme y encorvado. El hombre se volvía cada vez más celoso de la joven esposa y sus compañías masculinas, incluida la de su propio hermano: “La infortunada mujer fue condenada a la esclavitud más intolerable y la esclavitud que practicaba el señor M...sólo tenía como sustento [...] el derecho de propiedad, protegido por una situación social que transforma el amor en independiente de los libres sentimientos de los amantes y autoriza al marido celoso a andar por ahí con su mujer,

como el avaro con su bolsa, como si formara parte de su inventario (Marx 2012: 76).

La mujer fue víctima del “amor romántico” que enarbola la posesión del amado o la amada como si se tratase de un objeto. Pese a que el marido tenía dinero no pudo comprar su aprecio y ante el miedo de perderla la trató como cosa. Los celos para Marx son manifestación de un sentido de propiedad: “El hombre celoso es sobre todas las cosas un propietario privado” (Marx 2012: 81). Es por eso que para Marx sólo la superación de la propiedad privada puede verse como una apropiación completa del mundo a través de “la vista, el oído, el olfato, el gusto, la sensibilidad, el pensamiento, la intuición, la percepción [...] el amor” (Marx 1968: 118).

Pese a estas sustantivas contribuciones al análisis sensorial del capitalismo moderno, para Howes, Marx descuidó el desarrollo de las grandes exposiciones mundiales y los “palacios de consumo” que tendrán un gran alcance para el capitalismo contemporáneo (Howes 2003: 208). No está de más contrastar dicha afirmación si recuperamos una viñeta biográfica. En 1851 se celebró en Londres la primera Gran Exposición Internacional: “los cien mil objetos expuestos mostraban las maravillas de la época, desde el péndulo de Foucault al retrete con cisterna, desde la máquina de hilar algodón a un daguerrotipo de la luna” (Gabriel 2014: 280), en otras palabras, la “Exposición era un gran escaparate”. Para Marx y Engels, no era más que una “megalo-manía burguesa...cosmopolita” (Gabriel 2014: 282). Acontecimiento que “aguijoneó” a Marx para volver al trabajo.

Georg Simmel

La marginalidad académica que Simmel padeció en vida se relacionaba – además de su origen judío, cuestión que compartía con Marx y su postura intelectual heterodoxa –, con que su público también era “marginal” o estaba “bajo sospecha” (Poggi 2014: 45), a saber, estudiantes judíos, mujeres jóvenes, inmigrantes de Europa oriental y socialistas. Por ejemplo, entre 1885 y 1900 Simmel escribirá diversos artículos y publicará en revistas socialistas con seudónimo (Leck 2002: 24; Vernik 2009: 15):

De su actividad de publicista político por aquel entonces, sabemos de sus colaboraciones para publicaciones de grupos socialistas con los que mantenían relaciones. Así encontramos contribuciones para, por ejemplo, la revista del Sindicato de Cerveceros, y también para periódicos socialdemócratas de mayor alcance, como *Vorwärts* o *Die neue Zeit*, el mayor órgano de debate de pensamiento marxista de esos días [...] recordemos que fue Simmel el primero en discutir la obra de Marx en el ambiente de la universidad alemana (Vernik 2009: 15).

En un ambiente académico conservador, lo anterior cobró factura en la trayectoria de Simmel. A pesar de dicha falta de reconocimiento académico, congregaba cursos multitudinarios y era apreciado por diversos intelectuales. Había algo – además del atractivo intelectual – en el carisma de Simmel, que se traducía en una forma muy peculiar de *encarnar* sus discursos tanto en sus clases como en sus conferencias (Stewart 1999). Janet Stewart señala cómo los testimonios de algunos de sus alumnos insistían en que “filosofaba con el cuerpo”, presentaba sus conceptos *hechos carne* y cuando exponía parecía como si se apre-

ciara el desarrollo de una idea en pleno movimiento (Stewart 1999: 10).

Para Simmel, si algo define a la época moderna es justamente el *movimiento* y al igual que para Marx la “disolución de lo sólido”. En ese sentido, para el sociólogo alemán era necesidad de primer orden pensar lo social de manera procesual y relacional. La sociología como una disciplina novel tendría que considerar esa orientación espiritual de la vida moderna y la única forma de hacerlo era partir de un principio que captara dicho *movimiento*. Simmel se decanta por el principio de “intercambio de efectos” (*Wechselwirkung*) (Lewkow 2017: 210) para llevar a cabo dicha tarea:

En resumen, la disolución del espíritu social en la suma de los intercambios de efectos entre sus partes sigue la orientación de la vida espiritual moderna: **disolver lo sólido**, lo homogéneo en sí mismo y lo sustancial, en funciones, fuerzas y movimientos, y reconocer en todo ser el **proceso histórico de su devenir**. Nadie negará ahora que hay un **intercambio de efectos** de las partes por debajo de aquello que hemos llamado sociedad (Simmel 2017: 45, las negritas son mías).

Así pues, para Simmel, la sociedad es la suma de relaciones en la medida en que éstas registran “intercambios de efectos” y diversas formas de *ser con otros*: “la tarea de la sociología es describir las formas de estar con otros” (Simmel 2002: 29). Igualmente, en *Filosofía del dinero* (1900) insiste en que: “Debemos tener presente que la mayoría de las relaciones humanas se pueden considerar como un intercambio; el intercambio es la acción

recíproca más pura y más elevada de las que componen la vida humana” (Simmel 1977: 48).

A diferencia de Marx y Engels, para quien el ser humano es un *ser que produce* (Cantó-Milà 2003; 2005) para Simmel, es un *ser que intercambia* (Simmel 1977: 347). Pero al igual que para Marx, el significado sociológico del dinero radica en que entrelaza personas: “Dicho brevemente, el dinero es expresión y medio de la relación, de la interdependencia de los hombres” (Simmel 1977: 158). Para Simmel, el dinero es el símbolo por excelencia de la modernidad, porque detrás de los símbolos y su materialización, están las relaciones sociales (Simmel 1977: 117). Y al igual que para Marx, para Simmel el dinero en la economía monetaria capitalista representaba un tipo específico de relaciones y de atribución de sentido a los otros y a las cosas.

En la sociedad capitalista, el hecho de que el dinero se convierta en el “fin de todos los fines” hace que éste sea equiparable con la idea de dios, por eso para Simmel igual que para Marx, el dinero es el “dios de nuestro tiempo” (Simmel 2010: 93). Algunos “tipos sociales” están asociados al hecho de que lo importante es el dinero y no la obtención de objetos o servicios, así como tampoco su disfrute. El *avaro* que sólo quiere tener dinero; el *derrochador* que experimenta “placer en el mero gasto del dinero” (Simmel 2010: 82); y el *acumulador*, que desea tener cosas, sin que le importen la utilidad de las mismas.

Como para Marx en el caso del “marido celoso” y el “avaro con su bolsa”, para Simmel estas actitudes pueden darse en otros ámbitos:

En ese sentido, conocimos a una persona, no muy joven, padre de familia, bien situado socialmente, que ocupaba el conjunto de su tiempo aprendiendo todas las cosas posibles: un idioma sin emplearse con él, baile sin ponerlo en práctica, habilidades varias sin, luego, disfrutarlas o, incluso, sin querer hacerlo. Esto corresponde al tipo del avaricioso: la posesión completa de la potencialidad que nunca piensa en su actualización (Simmel 2010: 39).

Pero si bien es cierto que al dinero se le atribuye un “carácter seductor” (Simmel, 2010: 88) por su potencialidad, del lado contrario, la ansiedad por la posesión del dinero también genera su reverso. Una vez adquirido, el “tedio y la decepción paralizante” o la “insatisfacción” puede asaltar a las personas. Al poseer cierta cantidad de dinero puede generarse la “ilusión” de haber alcanzado algún fin último. No obstante: “la mayoría de las personas pronto siente un vacío y ausencia de sentido cuando supuestamente ha accedido a sus objetivos supuestamente últimos” (Simmel 2010: 83). Lo anterior explica el sentimiento constante de insatisfacción y la necesidad de querer o acumular más, en un mundo de consumo. Parecería que dicha actividad se trata de otra *sustancia* que calma el dolor o la insatisfacción.

Por otro lado, Simmel desarrolla el impacto que tienen estas transformaciones propias de la economía monetaria en el ámbito sensorial y el *locus* que elige para dar cuenta de este fenómeno son las grandes ciudades cosmopolitas. Si *Filosofía del dinero* (1900) ha sido considerada la versión psicológica de *El Capital*, “Las grandes ciudades y la vida del espíritu” (2016 [1903]), es el equivalente de un “Manifiesto urbano” (Jazbinsek

2003: 104). Si algo caracteriza a la metrópolis es: “la intensificación de la vida nerviosa, que resulta de la sucesión rápida e ininterrumpida de las impresiones externas e internas” (Simmel 2016: 60). Dichas impresiones representaban una fuerte estimulación de los sentidos. Podemos imaginar el paisaje citadino que rodeaba a Simmel al caminar por la calle en la que había nacido: “Con sólo andar unos pocos metros por la *Friedrichstrasse* se generaba una explosión sensorial” (Fritzsche 2008: 117).

A principios del siglo XX, si algo definía el entorno de Simmel era justo la aparición de una ciudad moderna caracterizada por “una saturación de estímulos sensoriales” (Crary 2008: 23). Las principales capitales europeas experimentaban una “revolución de los medios de percepción” sensorial (Crary 2008: 22). Para Jonathan Crary la modernidad capitalista generó “una constante recreación de las condiciones de experiencia sensorial”:

Se podría decir que uno de los aspectos cruciales de la modernidad es una crisis continua de la capacidad de atención, en la que las configuraciones cambiantes del capitalismo continuamente fuerzan la atención y la distracción al límite, con una secuencia incansable de nuevos productos, fuentes de estímulo y flujos de información, para después responder con nuevos métodos de dirigir y regular la percepción (Crary 2008: 23).

A través de modificaciones espaciales, la incorporación de la tecnología en la vida cotidiana y los procesos productivos, así como los espectáculos y artefactos culturales, el problema de la modernidad capitalista se enfrascaba en cómo estimular sensorialmente a las personas y al mismo tipo disciplinar y obligar a

prestar atención a ciertos estímulos sensoriales y no otros (Crary 2008). Desde mi perspectiva, Simmel detecta cómo en términos sensoriales empezaron a aparecer configuraciones espaciales y artefactos que inclinaban a prestar atención a las *cosas* más que a las *personas*.

A diferencia de Marx para quien la Gran Exposición en Londres pasó relativamente desapercibida, Simmel asiste a la Exposición de Berlín. En “The Berlin Trade Exhibition” (1991 [1896]) narra la experiencia del urbanita que ante la exposición de mercancías “paraliza sus sentidos” (Simmel 1991: 119). Quien miraba los escaparates quedaba “hipnotizado” por los productos exhibidos. Y es que el mercado no sólo significaba intercambio entre valores de cambio, sino “El comercio era a la vez uno de los pilares de la economía y una experiencia sensorial” (Fritzsche 2008: 115-116).

De modo que para Simmel, si bien el dinero posibilita el frío cálculo en la vida cotidiana, también posibilita la adquisición constante de objetos cuyo valor es el adorno. Lo que para Marx era frívolo, para Simmel también, pero éste quería explicar por qué sucedía:

El hecho de que el dinero fraccionado se lleva en el bolsillo con el que, a partir de tentaciones momentáneas, se puede comprar a menudo toda clase de detalles, debe alentar a las industrias que viven de ese mercado. Esto y, en especial, la divisibilidad del dinero en sumas muy pequeñas, contribuye a ciertamente al estilo frívolo de lo externo y, especialmente, estético de la vida moderna, al número creciente de detalles que adornan nuestras vidas (Simmel 2010: 13).

Por otro lado, el movimiento y circulación del dinero estaba acompañado por el movimiento de los objetos en las nuevas configuraciones espaciales, como las estructuras desmontables de las exposiciones mundiales o los muebles de las casas que se habían hecho tan móviles como el mismo capital:

“Los armarios, los paradores y los bancos estaban generalmente tallados en la propia estructura de madera, las mesas y las sillas eran tan pesadas que, a menudo, resultaban inamovibles y los objetos pequeños, propios de la casa, que se pueden llevar de un sitio a otro, no existían. De aquella época, los muebles se han hecho más móviles, como el capital” (Simmel 1977: 644).

Simmel deja ver cómo estas nuevas condiciones materiales posibilitaron el movimiento de los cuerpos y nuevas formas de percepción sensorial (Sabido Ramos 2017a: 383). Los nuevos medios de transporte como los ferrocarriles y los tranvías fomentaron que en las grandes ciudades las personas se encontraran en “situación de estar mirándose mutuamente, minutos y horas, sin hablar” (Simmel 2014: 626). Estas nuevas condiciones materiales y tecnológicas hicieron posible lo que en los “estudios sensoriales” se ha sido denominado como el ocularcentrismo moderno, para el cual la vista es el sentido más importante y valorado. El aporte de Simmel es considerable en dicho punto (Weinstein & Weinstein 1984).

En “Digresión sobre la sociología de los sentidos” (2014 [1908]) queda claro cómo la jerarquía sensorial que ponía a la vista en la cúspide de los valores sensoriales, tenía condiciones históricas y materiales de posibilidad: “las comunicaciones modernas hacen que la mayor parte de las relaciones sensibles

entabladas entre los hombres queden confinadas, cada vez en mayor escala, exclusivamente al sentido de la vista” (Simmel 2014: 626). Aunque también este predominio de la vista se asocia a los cambios en los modos de trabajo: “Al respecto, Simmel señala que en los gremios medievales las relaciones interpersonales estaban mucho más orientadas al trato directo e íntimo que en las grandes fábricas modernas” (Lewkow 2018: 268). De modo que era más común utilizar la vista en las fábricas, que el oído.

Aunque no sólo los centros de trabajo y los medios de transporte contribuyeron a este ocularcentrismo, en general los medios de comunicación potenciaron esta característica de modelo sensorial moderno. Así por ejemplo, los periódicos contribuyeron al “aspecto visual” de la ciudad (Fritzsche 2008: 23). En los autobuses, tranvías y metros, las personas no sólo se miraban entre sí, sino que podían dejar de hacerlo: “En un solo vagón, treinta y tres de los treinta y cuatro pasajeros iban absortos en titulares escandalosos, columnas editoriales o resultados deportivos” (Fritzsche 2008: 32). Los diarios hacían lo que los actuales dispositivos tecnológicos, garantizaban: “los flujos de información, que se mueven a toda velocidad. La cantidad excesiva, la aparición simultánea y la rápida alternancia anulan toda estabilidad posible” (Fritzsche 2008: 40).

Simmel señaló cómo estas nuevas formas en el consumo de información tenía efectos en la percepción de la temporalidad y el surgimiento de ritmos acelerados. Para Simmel, tanto los servicios de correos, el teléfono y la telegrafía, así como la luz eléctrica – que neutralizan los cambios entre día y noche – y particularmente la “literatura impresa”, ya no vinculaban a “la

comunicación con ninguna determinación temporal” (Simmel 1977: 616). En el caso de la prensa, dice Simmel: “nos proporciona en cada momento que así lo deseamos, pensamientos y estímulos, con independencia de los procesos orgánicos de pensamiento” (Simmel 1977: 616).

Ante el “acrecentamiento de la vida nerviosa” y la percepción de los tiempos acelerados, Simmel plantea el desarrollo de un tipo específico de percepción sensorial, la *actitud blasé*. Esta actitud puede definirse como un tipo de percepción “indiferente”, es decir, no es que las personas no sean percibidas, sino que lo son pero de manera opaca y grisácea. “Se trata de un tipo de percepción paradójicamente insensible” (Sabido Ramos 2017a: 389). Ante la cercanía física del cuerpo de los otros era necesario establecer una distancia social y afectiva o en palabras de Simmel: “antipatía”. Ya que dicho estado afectivo “procura las distancias frente a los demás y la necesidad de evitarlos” (Simmel 2016: 68).⁵

De modo que si bien los urbanitas intercambiaban miradas, este intercambio era superficial, distante, indiferente. Fritzsche narra cómo en 1919 – un año después de la muerte de Simmel – un importante periódico berlinés organizó una actividad “cuyo propósito era hacer resurgir el sentido de responsabilidad ciudadana que supuestamente se había perdido durante la guerra” (Fritzsche 2008: 92). La policía de Berlín estaba preocupada porque los ciudadanos ya no denunciaban delitos ni ayudaban a las autoridades a reconocer el rostro de los sospechosos.

⁵ Para Simmel la construcción de los extraños atraviesa el cuerpo y sus sentidos (Sabido Ramos 2017b).

Lanzaron una convocatoria titulada “¡A la vista!” (*Augen auf!*) que consistía en reconocer a un periodista cuyo rostro apareció publicado en varios anuncios de periódico.

Como era de esperarse desde un diagnóstico simmeliano, nadie reconoció al periodista. No obstante, éste “mencionó haber sentido las miradas inquisidoras de los transeúntes [...] dijo que se sintió mirado por cientos de berlineses, aunque nadie lo reconoció durante tres horas. Su conclusión fue que la gran mayoría de los habitantes carecía de una buena capacidad de observación” (Fritzsche 2008: 93). Simmel habría replicado, más bien no se trataba que fueran malos observadores, sino que su tipo de observación era *blasé*, indiferente, altiva y arrogante.

Pero si bien en esta jerarquía sensorial moderna la vista está en la cúspide, el olfato está en el escaño más bajo. Sin ser explícito, Simmel establece cómo la sensibilidad de las personas frente a la cercanía de los cuerpos y su contacto tiene una carga histórica. En el caso del olfato son procesos históricos los que nos han hecho sensibles al olfato. Específicamente, el proceso de individualización que atraviesa el cuerpo. En ese sentido, el olfato tiene un efecto disociador ya que marca distancias, por ejemplo entre clases sociales. Los más filantrópicos o revolucionarios retroceden ante el mal olor del “sudor del trabajo”, porque la impresión sensible mediante el olfato es más intensa que ante la vista:

Prescindiendo de casos extremos, la contemplación de la miseria proletaria y sus descripciones más realistas no nos producirán de seguro un efecto tan hondo e inmediato como la atmósfera que nos asalta cuando entramos en un sótano o en una buhardilla (Simmel 2014: 631).

Simmel era testigo del proceso de industrialización acelerado y las tensiones de una planificación urbana. Berlín había sido recién nombrada la capital alemana y era escenario de la sociedad de consumo, sus grandes almacenes y escaparates, pero también sus contradicciones. Así por ejemplo, en 1908 un político socialdemócrata declaró: “El olor de los pañales es típico de toda la vivienda proletaria” (Jazbinsek 2003: 106).

Otra consecuencia extrema de esta sensorialidad moderna es lo que Simmel identifica como “hiperestesia” (Simmel 1977: 599). Esta consiste en un miedo constante al contacto de objetos y personas. La hiperestesia ha sido considerada un trastorno en la percepción sensorial, las personas perciben los estímulos de forma intensa y dolorosa. De ahí la necesidad de establecer distancias frente a aquello que no resulte agradable, sea una persona, un objeto o determinada información.

3. Reflexiones finales: Claves para el análisis sensible del capitalismo contemporáneo. ‘Con y más allá’ de la diada Simmel/Marx

En líneas anteriores he querido mostrar cómo las obras de Marx y Simmel son recursos heurísticos para el análisis del “régimen sensorial” (Howes 2003) en el capitalismo moderno. Algunos guiños biográficos han permitido ver cómo sus ángulos de lectura se inclinan en grados distintos. Lo mismo que sus inflexiones analíticas. Mientras que uno está atento a un cuerpo que siente en el mundo del trabajo (Marx), el otro atestigua la estimulación sensorial de los cuerpos que intercambian (Sim-

mel). Si bien Marx permite ver una configuración sensorial en la fábrica donde el tacto, el olfato, la temperatura y la piel son sacudidos por los nuevos medios de producción, Simmel ve cómo el cuerpo del urbanita es bombardeado por los estímulos sensoriales, donde la vista es una de las primeras víctimas.

Para ambos el dinero es una deidad moderna resultado de vínculos, y al mismo tiempo, el dinero da una tonalidad específica a las relaciones sociales. Para Marx es lo que permite inclinar la balanza a favor de unos y en detrimento de otros. Con el dinero, el individuo moderno lleva el poder en su bolsillo. Para Simmel el deseo de su posesión genera un vacío al infinito y una necesidad de querer o acumular más. Con el dinero en el bolsillo, el individuo moderno consume de manera frívola, a veces insaciable y otras por el sólo gusto de adornarse.

Para ambos, el dinero desvaloriza a las personas, para Simmel, incluso a las cosas mismas. La indiferencia hacia las personas puede aparecer también como una indiferencia hacia los objetos.⁶ Pero por otro lado, Simmel permite ver cómo en la sociedad capitalista la relación entre cultura y materialidad se vuelve más compleja. Las cargas afectivas y sensoriales que se depositan en los objetos, también abren posibilidades de resignificación contrarias a la lógica mercantil. Mientras que para Marx, las propias personas pueden llegar a ser tratadas como objetos.

Ni Simmel ni Marx cuestionan la jerarquía sensorial moderna y tampoco consideraron las variaciones culturales más allá de Occidente. A pesar de sus intentos, en algunos pasajes no

⁶ Muchos objetos se adquieren no por su cualidad sino porque “son baratos” (Simmel 2010: 90)

dejan de ser eurocéntricos. Sin embargo, a más de un siglo de distancia sus aproximaciones contribuyen a formular preguntas aún cuando en sus obras no encontremos todas las respuestas. Y es que como nunca antes el capitalismo penetra en los cuerpos y el medio ambiente de la manera en la que Marx advertía (Harvey 2003). Por otro lado, la medicalización del cuerpo ya sea para la productividad o eludir el dolor (anestesia sensorial) apunta también en esa dirección:

Los psicotrópicos (hipnóticos, tranquilizantes, barbitúricos, antidepresivos y estimulantes) se han vuelto técnicas banales de modelización del comportamiento y del estado de ánimo, productos de consumo corriente muy a menudo fuera de todo contexto patológico (Le Breton 2007: 59).

De la misma manera, la intuición que Simmel tenía respecto al vínculo entre consumo y experiencia sensorial ha sido llevada al extremo. Howes y Classen han llamado la atención de cómo hoy día existe todo un “marketing sensorial” que promete hacer del consumo una experiencia multisensual (Howes y Classen 2014: 125-151). Así por ejemplo las mercancías y sus marcas, no sólo aparecen a disposición del sentido de la vista, sino también del tacto (Howes 2003: 211), no menos que del olor o el oído (música ambiental). Anthony Synnott señala cómo la comercialización de los olores, desde los perfumes hasta los detergentes, pastillas para el aliento o los “olores del amor” (feromonas), abren todo un campo de investigación para apreciar las distinciones olfatorias no sólo entre clases sociales sino también entre los géneros (Synnott 1991).

En ese último terreno, la profundización respecto a las asimetrías entre los géneros, sigue siendo un reto tanto para el legado de Marx como el de Simmel. Por ejemplo, tan sólo en el caso del ocularcentrismo moderno, se ha cuestionado cómo el consumo de *imágenes visuales*, se carga hacia la percepción visual de los cuerpos femeninos. En una crítica a la sociología de los sentidos de Simmel, John Urry plantea cómo, si bien es cierto que Simmel permite pensar en cómo el sentido visual posibilita la apropiación de paisajes y personas – que hoy puede radicalizarse con la captura de imágenes en dispositivos tecnológicos –, habría que enriquecer su legado considerando que dicha apropiación visual se ha diferenciado por géneros en detrimento de las mujeres, como el caso de la pornografía (Urry 2008) y la publicidad.

Por otro parte, nuestra época – más que la de Marx y Simmel –, nos permite contacto con lo lejano, pero al mismo tiempo, como decía el berlinés: “nos hace cada vez más sensibles a las sorpresas y a los desconciertos que proceden de la cercanía y contacto inmediato con las personas y las cosas” (Simmel 1977: 598). La “hiperestesia” como miedo extremo al contacto, hace que hoy día nos valgamos de dispositivos y artefactos tecnológicos para evitar el riesgo. Ello se ha visto reflejado en una especie de “crisis táctil” o privación sensorial del cuerpo en el espacio (Sennett 1997: 274) que redundando en un constante miedo al contacto con el cuerpo de los otros.

Para Richard Sennett las demandas actuales de rapidez y velocidad en las grandes urbes, implican que el espacio deja de ser un *fin* en sí mismo para convertirse sólo en un *medio* de des-

plazamiento: “El cuerpo se mueve pasivamente, desensibilizado en el espacio, hacia destinos situados en una geografía urbana fragmentada y discontinua” (Sennett 1997: 21). A pesar de que esto varía según la situación y el contexto geográfico-cultural, es cierto que cuando nos movemos lentamente es posible apreciar el paisaje urbano incluso sonoro, mientras que la velocidad exige abstracción: “El movimiento lento es ideográfico y el viaje rápido es nomotético (Vannini *et al.* 2012: 64).

Por último, si bien Marx y Simmel confluyen en un diagnóstico donde los cuerpos están expuestos a la insatisfacción, hipersensibilidad, dolor, antipatía, soledad, indiferencia, indolencia y sufrimiento, propios del capitalismo moderno, también permiten pensar que lo anterior puede *ser de otro modo*. Si consideramos tanto el abordaje de Marx como el de Simmel, podemos tener en mente la arbitrariedad de determinados modelos sensoriales en tanto son históricos, así como la posibilidad de cuestionamiento y resistencia a modelos sensoriales hegemónicos, que nos habiliten en otras formas de sentir.

Recibido el 07/08/2018 y aprobado el 12/08/2018
Fecha de la primera publicación online: 26/02/2019

Referencias

BERLIN, I. *Karl Marx*. Trad. R. Bixio. Madrid: Alianza Editorial, 2018 [1939].

CANTÓ-MILÀ, N. “Las relaciones intelectuales entre Karl Marx y Georg Simmel: Un diálogo sobre la naturaleza humana y la teoría del valor”. *Acta Sociológica* 37, p. 123-147, 2003.

_____. *A Sociological Theory of Value: Georg Simmel's Sociological Relationism*. Bielefeld: Transcript, 2005.

CORBIN, A. “Dolores, sufrimientos y miserias del cuerpo”. In: *Historia del cuerpo: De la Revolución Francesa a la Gran Guerra*, v. 2. Trad. N. Petit, M. Rubio. Madrid: Taurus, 2005, p. 237-246.

CRARY, J. *Suspensiones de la percepción: Atención, espectáculo y cultura moderna*. Trad. Y. Hernández. Madrid: Akal, 2008 [1999].

CLASSEN, C. “Foundations for an anthropology of the senses”. *International Social Science Journal* 49 (153), p. 401-412, 1997.

FRISBY, D. *Fragmentos de la modernidad: Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*. Trad. C. Manzano. Madrid: Visor, 1992 [1985].

FRITZSCHE, P. *Berlín, 1900: Prensa, lectores y vida moderna*. Trad. S-Jawerbaum. México: Siglo XXI Editores, 2008 [1990].

GABRIEL, M. *Amor y capital: Karl y Jenny Marx y el nacimiento de una revolución*. Trad. J. Sarret. Madrid: El Viejo Topo, 2014, [2011].

GIL VILLEGAS, F. *Los profetas y el Mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

- HABER, S., RENAULT, E. “¿Un análisis marxista de los cuerpos?”. In: *Cuerpos dominados, cuerpos en ruptura*. Trad. R. Figuero. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007 [2007], p. 9-26.
- HARVEY, D. *Espacios de esperanza*. Trad. C. Piña. Madrid: Akal, 2003 [2000].
- HELLE, H. “The Main Thrust of the Messages contra Marx and Weber”. In: *Messages from Georg Simmel*. Chicago: Haymarket Books, 2014, p. 135-142.
- HOWES, D. “The Material Body of the Commodity: Sensing Marx”. In: *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2003, p. 204-284 (edición Kindle).
- _____. “El creciente campo de los estudios sensoriales”. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 15, p. 10-26, 2014.
- HOWES, D., CLASSEN, C. “Sense Appeal: The Marketing of Sensation”. In: *Ways of Sensing: Understanding the Senses in Society*. Nueva York, Londres: Routledge, 2014, p. 125-151.
- JAZBINSEK, D. “The Metropolis and the Mental Life of Georg Simmel: On the History of an Antipathy.” *Journal of Urban History* 30 (1), p. 102-125, 2003.
- LE BRETON, D. “La producción farmacológica de sí mismo”. In: *Adiós al cuerpo*. Trad. O. Flores. México: La Cifra, 2007 [1999], p. 57-68.
- LECK, R. *Georg Simmel and Avant-Garde Sociology: The Birth of Modernity 1880-1920*. New York: Humanity Books, 2000.

LEWKOW, L. “Aproximaciones a la teoría sociológica de Georg Simmel en *Über soziale Differenzierung*”. *Miríada* 9 (13), p. 203-219, 2017.

_____. “Diferenciación y desigualdad: El problema de la estratificación social en la obra de Georg Simmel”. *Estudios Sociológicos* XXXVI (107), p. 257-282, 2018.

MARX, K. *Sobre el suicidio*. Trad. N. González. Madrid: El Viejo Topo, 2012 [1846].

_____. *El capital, libro I, capítulo VI (Inédito): Resultados del proceso inmediato de producción*. Trad. P. Scaron. México: Siglo XXI Editores, 1990 [1863-1866].

_____. “La llamada acumulación originaria”. In: *El capital, tomo I, vol. 3, libro primero: El proceso de producción del capital*. Trad. P. Scaron. México: Siglo XXI Editores, 1988 [1867], p. 891-950.

_____. “El capítulo del dinero”. In: *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858, 1*. Trad. P. Scaron. México: Siglo XXI Editores, 1984 [1953], p. 35-102.

_____. “Introducción para la crítica de la ‘Filosofía del derecho’ de Hegel”. In: *Filosofía del derecho*. Trad. A. Mendoza. México: Juan Pablos Ed., 1980 [1844], p. 7-22.

_____. *El capital. Tomo I. Vol. 1. Libro primero. El proceso de producción del capital*. Trad. P. Scaron. México: Siglo XXI Editores, 1979 [1867].

_____. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Trad. W. Roces. México: Editorial Grijalbo, 1968 [1930].

- MARX, K., ENGELS, F. “La ideología alemana”. In: *La cuestión judía y otros escritos*. Trad. W. Roces. Madrid, Buenos Aires: Planeta-Agostini, 1992 [1846], p. 143-223.
- POGGI, G. *Dinero y modernidad: La filosofía del dinero de Georg Simmel*. Trad. N. Dottori. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006 [1993].
- SABIDO RAMOS, O. “Georg Simmel y los sentidos: una sociología relacional de la percepción”. *Revista Mexicana de Sociología* 79 (2), p. 347-400, 2017.
- _____. “The Senses as a Resource of Meaning in the Construction of the Stranger: An Approach from Georg Simmel’s Relational Sociology”. *Simmel Studies. New Series* 21 (1), p. 15-41, 2017.
- SENNETT, R. *Carne y piedra: El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- SIMMEL, G. *Sociología: Estudios sobre las formas de socialización*. Trad. J. Pérez-Bances. México: Fondo de Cultura Económica, 2014 [1908].
- _____. *Filosofía del dinero*. Trad. R. García. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1977 [1900].
- _____. *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Trad. S. Mas, G. Muñoz. Barcelona: Península, 1988 [1911].
- _____. “The Berlin Trade Exhibition”. *Theory, Culture, and Society* 8 (3), p. 119-123, 1991.
- _____. *Cuestiones fundamentales de sociología*. Trad. Á. Ackermann. Barcelona: Gedisa, 2002 [1917].

- _____. “El dinero y la cultura moderna”. In: *Cultura líquida y dinero: Fragmentos simmelianos de la modernidad*. Ed. y trad. C. Sánchez Capdequí. Barcelona: Anthropos, 2010, p. 1-15.
- _____. “Psicología del dinero”. In: *Cultura líquida y dinero: Fragmentos simmelianos de la modernidad*. Ed. y trad. C. Sánchez Capdequí. Barcelona: Anthropos, 2010, p. 79-93.
- _____. *Las grandes urbes y la vida intelectual*. Trad. R. Hernández. Madrid: Herminia Editores, 2016.
- _____. *Sobre la diferenciación social: Investigaciones sociológicas y psicológicas*. Trad. L. Lewkow. Barcelona: Gedisa, 2017.
- STEWART, J. “Georg Simmel at the Lectern: The Lecture as Embodiment of Text”. *Body & Society* 5 (4), p. 1-16, 1999.
- SYNNOTT, A. “A Sociology of Smell”. *Canadian Review of Sociology* 28, p. 437-459, 1991.
- TURNER, B. *El cuerpo y la sociedad: Exploraciones en teoría social*. Trad. E. Herrán. México: Fondo de Cultura Económica, 1989 [1984].
- URRY, J. “City Life and the Senses”. In: *A Companion to the City*. Oxford: Blackwell, 2008, p. 388-397.
- VANNINI, P., WASKUL, D., GOTTSCHALK, S. *The Senses in Self, Society and Culture: A Sociology of the Senses*. Nueva York, Londres: Routledge, 2012.
- WEINSTEIN, D., WEINSTEIN, M. “On the visual constitution of Society: The contributions of Georg Simmel and Jean-Paul Sartre to a Sociology of the Senses”. *History of European Ideas* 5 (4), p. 349-362, 1984.

WHEEN, F. *Karl Marx*. Trad. R. Fontes. Madrid: Penguin Random House Grupo Editorial España, 2015 [1999] (edición Kindle).

VERNIK, E. *El otro Weber: Filosofías de la vida*. Buenos Aires: Colihue, 1996.

_____. *Simmel: Una introducción*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2009.

d::

resenhas

OS DESPOSSUÍDOS

Karl Marx e a (i)legalidade dos pobres

Frederico Alves Lopes¹

Resenha de *Os despossuídos: Debates sobre a lei referente ao furto de madeira*, de Karl Marx (Trad. N. Schneider. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017 [1842], 151p).²

Se todo atentado contra a propriedade, sem qualquer distinção, sem determinação mais precisa, for considerado furto, não seria furto também toda a propriedade privada?

— K. Marx, *Os despossuídos*

Na primavera de 1842, logo após se doutorar em Filosofia pela Universidade de Jena (com um trabalho sobre Demócrito e Epicuro³), Karl Marx, então com 24 anos, iniciava sua colaboração no periódico *Rheinische Zeitung*, a Gazeta Renana, onde se

¹ Mestrando em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais (FaE/UFMG) e bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Contato: a.fredlopes@gmail.com.

² Texto escrito como trabalho final da disciplina Tendências do Pensamento Educacional, ministrada pelo prof. Hormindo Pereira de Souza Junior (Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais). Agradeço as generosas contribuições da revisora Danielle Alves e dos pareceristas e editores da revista *Dissonância*.

tornaria redator-chefe meses mais tarde. “O Renano”, assinatura anônima utilizada por Marx, publicou uma série de textos no jornal liberal de *Köln*, Colônia, cidade ao oeste da Prússia.

Pode-se dividir em três as temáticas debatidas por Marx nos artigos da *Gazeta Renana*: liberdade de imprensa;⁴ conflito entre o Estado Prussiano e o catolicismo;⁵ e, por fim, debate referente à lei sobre o furto de madeira. É este último artigo, dividido em cinco partes e publicados no outono de 1842, que chega às mãos dos leitores brasileiros, traduzido e publicado pela Editora Boitempo, sob o título de “Os despossuídos”. Com tradução de Nélcio Schneider, a publicação conta, ainda, com o didático ensaio de Daniel Bensaïd: “Os despossuídos: Karl Marx, os ladrões de madeira e o direito dos pobres”, traduzido por Mariana Echalar, que nos apresenta e contextualiza o pensamento embrionário do filósofo alemão acerca do Direito e da propriedade privada.

A relevância desse escrito marxiano, para além do seu caráter historiográfico para compreensão da realidade prussiana da época, se dá pelo fato de ser um dos textos originários do pensamento de Marx, permitindo que, pela primeira vez, ele se debruçasse sobre assuntos materiais, jogando em “terreno plano” o debate sobre o uso da terra (2017: 77), e, ainda, preambulando produções posteriores, como “Crítica da *Filosofia do direito* de Hegel”⁶ e “Sobre a questão judaica”,⁷ ambos redigidos um ano depois.

³ MARX, K. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. Trad. N. Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

⁴ Tradução brasileira desses textos se encontra em: MARX, K. *Liberdade de imprensa*. Trad. C. Schilling, J. Fonseca. Porto Alegre: L&PM, 2006.

⁵ Artigo censurado pelos ministros prussianos, que depois se perdeu.

A reflexão de Marx advém da oposição à lei florestal promulgada na Prússia, em 1841, e seus debates ocorridos na Sexta Assembleia Provincial Renana (também conhecida como Dieta Renana⁸), que aprovou a ilegalidade da prática secular dos camponeses alemães apanharem madeira. Analisando o material de que dispunha, Marx denuncia a ambiguidade dos deputados ao comparar e nivelar a simples coleta de madeira seca do chão (prática de sobrevivência da classe chamada por ele de “elementar”) com a derrubada de árvores, criminalizando ambas da mesma forma, com punição de multa, prisão e, até, condenação a trabalho forçado para o proprietário florestal.

Ajuntar madeira seca do chão e roubar madeira são coisas essencialmente diferentes [...]. A despeito dessa diferença essencial, ambas as coisas são chamadas de furto e punidas como furto (Marx 2017: 81).

Marx (2017: 81) ironiza essa equação da Dieta Renana a favor dos proprietários florestais, afirmando para os senhores deputados que melhor fosse “tê-lo chamado assassinato da madeira e puni-lo como assassinato.”

O que está em jogo é a definição do que é propriedade, discussão anunciada por Proudhon, dois anos antes, na obra *O que*

⁶ MARX, K. *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*. Trad. R. Enderle, L. de Deus. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

⁷ MARX, K. *Sobre a questão judaica*. Trad. N. Schneider, W. C. Brant. São Paulo: Boitempo, 2010a.

⁸ Dieta é uma Assembleia de deliberação formal, derivando etimologicamente do latim *dieta*, com raiz em dias, tendo esse sentido devido a regularidade com que se reuniam as assembleias. As Dietas provinciais tinham poder limitado perto das prerrogativas do poder central de Berlim.

é *propriedade*?⁹ Em questão, o referido projeto de lei qualificava como furto de madeira ambas situações – cortar “árvore verdejante” e coletar madeira seca no chão – eis que a controvérsia, afirma Daniel Bensaïd,¹⁰ se “desloca da questão da delimitação de um direito legítimo de propriedade para a questão da legitimidade da propriedade como tal”, buscando, neste momento, a “distinção moderna de privado e público e sua aplicação ao direito de propriedade” (Bensaïd 2017: 19).

Desta forma, fica evidente um momento de transição, uma pressão para pôr fim à propriedade híbrida, de caráter incerto entre propriedade coletiva e individual, neste momento de avanço da “acumulação primitiva” na Prússia e expropriação de terras de uso comum. “O novo direito [racional e moderno]”, afirma Bensaïd (2017: 21), “pretende abolir o direito imprescritível dos pobres ao bem comum oferecido pela natureza”.

Aqui, estas reflexões marxianas se mostram atuais, pois os exemplos de expropriação das populações tradicionais relacionados ao controle dos meios de produção da vida e ao uso do direito para privatizar bens comuns são extensos: de forma ligeira e compreendendo a singularidade de cada caso, podemos elencar o cercamento de terras entre a Caatinga e o Cerrado brasileiro para proibir as mulheres (conhecidas como quebradeiras de coco) de extraírem o coco de babaçu; criminalização das práticas indígenas de extração do capim dourado para confecção arte-

⁹ PROUDHON, P. J. *O que é propriedade?* Trad. M. Caeiro. Lisboa: Editora Estampa, 1975.

¹⁰ BENSAÏD, D. “Os despossuídos: Karl Marx, os ladrões de madeira e o direito dos pobres”. Trad. M. Echalar. In: K. Marx. *Os despossuídos*. Trad. N. Schneider. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 11-73.

sanal; privatização de uso da água; criminalização das catadores de mangaba no Sergipe; e casos extremos de privatização e comercialização de ar puro que já começam a ser testadas na China.

Pois que “a prova definitiva”, como afirma Marx (2017: 90), é “apresentada quando se consegue monopolizar um bem comum”, seja a água na Bolívia e no Aquífero Guarani, seja a lenha na Renana ou o capim dourado no Tocantins. E para fazer frente ao Direito como instrumento de coerção e criminalização, esboçado unilateralmente, em favor dos privilégios privados, Marx (2017: 84) advoga a favor dos pobres por meio do *direito consuetudinário*, ou seja, a legalidade baseada no costume. “Reivindicamos para a pobreza o direito consuetudinário, mais precisamente [...] que não seja local, mas [...] o direito consuetudinário da pobreza em todos os países”. Assim, ele vai além: “afirmamos que, por sua natureza, o direito consuetudinário só pode ser o direito dessa massa mais baixa, sem posses e elementar”, em detrimento do uso de costumes e tradições para a perpetuação de privilégios por meio do direito.

O que Marx está chamando atenção no artigo sobre furto de madeira é a necessidade de diferenciação entre os costumes de sobrevivência de populações tradicionais em contraste com os costumes privilegiados das classes superiores. Nos é sabido que as classes dominantes utilizam do Direito para garantir seus interesses e perpetuar privilégios, colocando na ilegalidade práticas de sobrevivência dos pobres. Deste modo, Marx advoga pela legalidade da prática de coleta de madeira, pois esta se baseia no costume bastante antigo das populações camponesas europeias.

se o Estado não for suficientemente humano, rico e generoso [...] pelo menos é seu dever incondicional não transformar em *crime* o que foi convertido em *contra-venção* unicamente por circunstâncias” (Marx 2017: 91).

A leitura do texto nos leva observar, apesar de toda ironia, uma certa crença do jovem Marx – recém-formado em Direito e Filosofia – na prática do Direito e do Estado na busca pela justiça. Aqui está presente um período de transição, entre o Marx hegeliano de esquerda, herdeiro da filosofia do Estado como elevação humana, e o Marx comunista, formulador do proletariado como classe definitiva.

Pouco tempo depois, já no exílio em Paris, escrevendo para o jornal o *Vorwärts!* (Avante!), de tendência democrática, Marx vai abandonar a fé no Estado para a melhora da vida social, pois, paradoxalmente, “quanto mais poderoso é o Estado [...] tanto menos está disposto a procurar no princípio do Estado [...] o fundamento dos males sociais”.¹¹ Desta forma, o filósofo alemão sepulta qualquer consideração estatal para a emancipação, já que “a existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis” (Marx 2010b: 60).

Destarte, temos agora, em mãos, os textos sobre o furto de madeira, em língua portuguesa, traduzido diretamente do alemão por Nélio Schneider e publicado pela editora Boitempo, em comemoração aos duzentos anos de nascimento do filósofo alemão; uma obra de caráter singular, que apresenta, por um lado, uma etapa do pensamento marxiano de superação do seu libera-

¹¹ MARX, K. *Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”*. De um Prussiano. Trad. I. Tonet. São Paulo: Expressão Popular, 2010b, p. 62.

lismo de esquerda para alcance da sua perspectiva materialista plena; e, por outro, sobretudo nesse momento de privatização generalizada dos bens comuns, uma atualidade inquietante. Marx nos alerta, assim, para o agravamento sistemático da mercantilização do mundo, incitado pela espoliação crescente do modo de produção capitalista. Resistir é possível, e passa pela compreensão dos fenômenos que atingem todos nós, os desposuídos.

Recebido em 10/09/2018 e aprovado em 09/12/2018.

Data da primeira publicação online: 25/02/2019.

d::

traduções

O PROBLEMA DO DEVIR NA FILOSOFIA HEGELIANA

Georg Simmel

*Tradução de Mariana Teixeira***

A filosofia de Heráclito, na forma de seus fragmentos que chegaram até nós, é talvez a mais concisa que a história da filosofia possui; a mais extensa que nela se encontra, por outro lado, é igualmente uma filosofia do devir: a filosofia *hegeliana*, a cujo esboço me volto, agora, a partir do problema do devir. Minha detalhada explanação tem por objetivo interpretar uma única fórmula de Hegel: “*O automovimento da ideia*”; nela está condensado tudo aquilo por meio do qual essa filosofia aparece como uma configuração única do devir metafísico. Desde a época em que a especulação hegeliana era um bem comum da Alemanha instruída, mudou imensamente, nos mesmos círculos, o grau de abstração no pensamento e o sentimento pelo valor dos conceitos; os motivos fundamentais de Hegel – os quais de modo algum se tornaram tão obsoletos quanto a sua expressão, e nos quais uma conduta fundamental do espírito com relação à imagem total do mundo se manifesta em sua plena originalidade e

** Mariana Teixeira é pesquisadora de pós-doutorado na Freie Universität Berlin e coordena a área de pesquisa “Politics of Conviviality” no Mecila (Maria Sibylla Merian Centre: Conviviality-Inequality in Latin America). Contato: m.teixeira@fu-berlin.de.

profundidade – poderão ser apresentados, por isso, apenas por vias e desvios que não coincidem com os dele. Frequentemente é inevitável proceder, na história do espírito, do mesmo modo como diante da natureza: as vias mediante as quais calculamos a chegada de um evento (astronômico, por exemplo) não têm nada a ver com o processo real dos eventos naturais. Mas este processo leva a um ponto no qual coincide com aquele cálculo: o resultado final da conta, mas não o seu caminho, é congruente com o de seu objeto. É preciso, então, tentar chegar aos conceitos decisivos de Hegel com meios e a partir de premissas das quais ele mesmo não fez uso.

Na história de nossa espécie, desenvolveu-se uma grande série de construtos criados por meio do trabalho e da invenção psicológica subjetiva, mas, depois que isso ocorre, eles ganham uma existência espiritual e objetiva própria para além dos espíritos singulares que originalmente os produziram ou que subsequentemente os reproduzem. A isso pertencem, por exemplo, as sentenças do direito, os preceitos morais, as tradições de cada região, a linguagem, os produtos da arte e da ciência, a religião. Tudo isso está certamente vinculado a figurações exteriores de algum tipo, ao dito e ao escrito, a visibilidades e sensibilidades. No entanto, nem esses portadores materiais nem os portadores pessoais exaurem, em sua condicionalidade temporal, o teor objetivo [*Sachgehalt*] daqueles fatos espirituais e a forma particular de sua existência. O espírito que está investido em um livro impresso, por assim dizer, está sem dúvida *nele*, pois pode ser dele extraído. Mas de que modo pode estar nele? É o espírito do autor, o conteúdo de seus processos psíquicos o que o livro con-

tém. Só que o autor está morto e, assim, não se trata de seu espírito como processo psíquico. É então a dinâmica anímica do leitor que faz, das linhas e rabiscos sobre o papel, espírito. Mas isso é condicionado pela existência do livro e, com efeito, de uma maneira por princípio diferente e mais imediata do que no seu condicionamento pelo fato, por exemplo, de que esse sujeito reprodutor respira e aprendeu a ler. O conteúdo que o leitor forma em si como processo vivo está contido no livro de forma objetiva, o leitor o “extraí”. Mas mesmo se ele não o extraísse, o livro não perderia por isso este conteúdo, e sua verdade ou falsidade, sua nobreza ou vulgaridade claramente não dependem de quão frequente ou raramente, quão compreensível ou incompreendidamente o sentido do livro é recriado em espíritos subjetivos.

Todos aqueles conteúdos, religiosos ou jurídicos, científicos ou de algum modo tradicionais, éticos ou artísticos têm essa forma de existência. Eles surgem e são reproduzidos historicamente de modo arbitrário, mas possuem, entre ambas estas realizações psíquicas, uma existência sob outra forma e com isso demonstram que subsistem, também no contexto daquelas formas subjetivas de realidade, como algo que nelas não se exaure, como algo significativo para si – sem dúvida como espírito, o qual não tem objetivamente [*sachlich*] nada a ver com seus pontos de referência sensíveis, mas como *espírito objetivo* [*objektiver Geist*], cuja significação objetiva [*sachlich*] permanece intocada para além de sua vivacidade subjetiva nesta ou naquela consciência. Esta categoria, que permite suspender [*aufheben*] o supramaterial no material e o suprassubjetivo no subjetivo,

determina todo o desenvolvimento histórico da humanidade; este espírito objetivo permite que o trabalho da humanidade conserve seus resultados para além de todas as pessoas ou reproduções singulares.

E precisamente essa categoria vale tanto para a natureza como para a existência histórica. As formulações conceituais dos eventos naturais, as quais chamamos leis da natureza, situam-se para além desses acontecimentos como realidades temporais singulares, bem como para além dos processos anímicos com os quais sujeitos singulares as representam. A fórmula matemática que expressa eternamente o movimento de duas massas materiais e permite que se o calcule não está, entretanto, contida nessas massas ou na imagem sensível de seu movimento; os fatos da materialidade ocorrem independentemente de existir, ou não, aquele construto puramente espiritual que corresponde aos meios e formas do pensamento humano, da mesma maneira que, visto do outro lado, o conteúdo dessa lei é válido mesmo se, em um momento qualquer da existência do mundo, não houvesse matéria alguma; esse acidente temporal não afeta a atemporalidade da lei. Esta comporta-se, no entanto, de modo igualmente indiferente diante do fato de ser descoberta e refletida em almas humanas. As massas materiais atraíram-se em determinada correlação antes que isto fosse formulado por seres humanos, e ainda o farão se não existir mais ser humano algum; pois a lei da natureza é “descoberta” como algo já subjacente – pronto para o espírito, cujo ato de pensamento ela evidentemente não *cria*, ao mesmo tempo em que tampouco se encontra na matéria. Neste ponto mostra-se talvez do modo mais evidente a completa inde-

pendência e não redutibilidade do “espírito objetivo”: conteúdos puramente espirituais – pois a lei, a fórmula não é material como o *objeto* de sua validade o é –, os quais, no entanto, são completamente independentes de sua produção e reprodução em “espíritos”. Ora, o pertencimento a estes conteúdos não é, de modo algum, limitado a construtos tão complexos quanto as leis da natureza ou as tradições e normas históricas. Ao contrário, todos os “conceitos” também mostram o mesmo caráter. O que uma coisa significa espiritualmente, aquilo por meio do qual ela se torna passível de ser construída como um elemento da vida espiritual, é o seu conceito. Se apreendemos o conceito de árvore, por exemplo, ele tem um conteúdo determinado, objetivo [*sachlich*], válido para todo o sempre, independentemente de quantas árvores, e de que tipo, crescem sobre a Terra, mas independentemente também de se, quando e por quem esse conceito foi formado e reiterado. A árvore singular não sabe, por assim dizer, nada sobre esse conceito, o qual é um construto meramente espiritual, significativo para o espírito, sem que a alma, enquanto realidade subjetiva, temporal, pudesse criá-lo a seu bel-prazer arbitrário e singular. Ao contrário, também na formação de conceitos racionais estamos vinculados a algo objetivamente predeterminado, o qual, no entanto, certamente não pode ser revelado na tangibilidade material à qual se refere, permanecendo sempre algo espiritual, algo que pode, ou não, ser apreendido psiquicamente, mas que, em seu sentido e em sua racionalidade, não depende desta questão.

Essa significação do conceito é de suma importância para Hegel. O idealismo de Kant e Fichte havia solucionado o pro-

blema do conhecimento de tal modo que o próprio pensar cria para si o seu objeto: se o mundo é minha representação, evidentemente minha representação precisa coincidir com o mundo. Hegel considerou isso um subjetivismo insatisfatório, contra o qual, contudo, não seria mais possível um simples recurso de volta à perspectiva ingênua, segundo a qual nosso representar descreveria a realidade objetiva de maneira imediata. É necessária, ao contrário, uma objetividade que é espiritual, de forma a que nosso representar apreenda a verdade enquanto acordo com aquela realidade, e a qual possibilite isso na medida em que é o sentido, o conteúdo, o válido das realidades exteriores. Discernindo o verdadeiro, o espírito retrança uma figura por assim dizer pré-formada, a qual, no entanto, deve ser *espiritual*, e não absorveu a materialidade como tal dentro de si. Conhecer é mais do que o mero representar, do que o ato momentâneo de consciência do sujeito, é o representar que contém em si as coisas *na forma do espírito*, ou que está em acordo com essa forma, ou que é o portador da objetividade espiritual. Então aquilo que podemos descrever como o conteúdo próprio do conhecer, e que havia se mostrado afinal da forma mais elementar como “conceito”, precisa ser o comum entre o processo anímico-subjetivo e os objetos, aquilo que se apresenta de um lado sob forma psíquica e de outro sob forma exterior, e que assim possibilita àquela conter a “verdade” sobre esta. A estranheza entre a representação subjetiva e a realidade objetiva, a qual faz do conhecer sempre novamente um problema, reconcilia-se mediante o fato de que em ambas existe, a cada vez, o mesmo conteúdo válido, de que ambas são efetivações de “conceitos”. Por esse motivo,

para Hegel, o conceito certamente não é apenas uma abstração, um universal que é extraído das coisas concretas por meio da desconsideração de suas diferenças individuais. *Obtemo*-lo talvez mediante tal análise e recomposição de representações dadas, mas o que o conhecimento *quer dizer* com o que foi obtido desse modo é o teor objetivo inteiramente concreto das coisas, a coisa na linguagem atemporal do espírito objetivo – antes, por assim dizer, que ela seja traduzida na linguagem do objeto temporal e na do espírito temporal.

Ora, até então esse teor objetivo ainda é algo não vivo, uma mera justaposição dos conceitos. Para que o dinamismo e a forma da realidade, bem como do conhecer, encontrem seu conteúdo e sua ponte no espírito objetivo, é necessário que os conceitos entrem em fluxo, por assim dizer; é preciso haver também entre eles uma espécie de desenvolvimento e relação tão espiritualmente objetiva e tão válida para aquelas duas formas de efetivação quanto se evidenciou com respeito aos seus próprios conteúdos. Hegel descobre a lógica como essa forma de dinamismo.

A uma compreensão mais próxima disso leva, primeiramente, a determinação trivial e em si inteiramente insuficiente de que a lógica estabelece como devemos pensar – não como realmente pensamos, o que seria, antes, assunto da psicologia. A definição carece do seguinte complemento: devemos pensar de acordo com a lógica – não em geral, mas apenas se quisermos pensar *corretamente*. Quem, por exemplo, não tem interesse em pensar corretamente – o que pode muito bem ocorrer por todo tipo de motivos ligados à fantasia, à religião, ao autoengano pra-

ticamente conveniente, etc. –, para essa pessoa não existe de modo algum o imperativo da lógica. Mesmo assim permanece que o nexos lógico dos conceitos é uma relação objetiva dos últimos, a qual decerto pode se efetivar em nosso pensar subjetivo dela, mas que, também sem isso e mesmo com o completo desvio da consciência com relação à lógica, preserva sua validade, seu caráter como norma diante dessa consciência. Apenas no pensar *correto* ela se realiza plenamente. Mas esse pensar é correto, evidentemente, porque seus conteúdos têm, de acordo com seu significado objetivo – ou: seus objetos reais –, relações entre si que são precisamente aquelas expressas nas regras da lógica: na medida em que os conceitos comportam-se, ordenam-se e desenvolvem-se de acordo com ela, trata-se precisamente também do comportamento, da ordenação e do desenvolvimento das coisas das quais eles são os conceitos. As coisas comportam-se logicamente; do contrário, não poderíamos calculá-las de forma confiável com recurso à lógica. Na realidade imediata, as formas lógicas são tão pouco tangíveis quanto o conceito; assim como a qualidade das coisas, de acordo com seu significado espiritual, expressa-se no conceito, do mesmo modo suas relações entre si, o efeito de um sobre o outro expressa-se na subordinação e superordenação lógica dos conceitos, em seu incluir-se e excluir-se lógicos, na operação dedutiva lógica. As relações dos conteúdos do mundo estabelecidas pela lógica manifestam-se como *movimentos* tanto na forma interna-psicológica quanto na externa-física. Por isso podem-se descrever os nexos lógicos dos conceitos, e sobretudo as implicações na dedução lógica, como movimentos dos conceitos. Eles mesmos não se movimentam,

certamente, da mesma maneira que ocorrem os movimentos em nossa alma ou nos objetos materiais; mas as relações lógicas evidenciam, em seu significado espiritual, o que surge como movimento naquelas duas formas; elas são os movimentos na forma do espírito objetivo, os movimentos do conteúdo pleno de sentido tanto da realidade interna quanto da externa. O exposto até aqui poderá valer como mera descrição e análise do conhecer. Os conceitos em sua espiritualidade objetiva e o seu desenvolvimento de acordo com a lógica aparecem como elementos, eventualmente como construções auxiliares, para os quais aponta inevitavelmente o fato do conhecer, da relação chamada “verdade” entre pensar subjetivo e existência objetiva. Mas tudo isso é apenas premissa e preparação para o pensamento metafísico fundamental de Hegel.

Todos os movimentos de pensamento e conteúdos psicológicos de um sujeito interconectam-se por meio do fato de que são precisamente as representações de *um* eu; eles não flutuam, cada um por si, no vazio, mas são antes os respectivos estados, exteriorizações, resultados de uma psique que se desenvolve com eles; todo conhecer como vida subjetiva é o desdobrar de *um* espírito. Este então encontra, segundo a opinião de Hegel, sua contra-imagem no espírito objetivo. Todos os conteúdos deste interconectam-se, neles, como tais; em sua conexão lógica exterioriza-se precisamente o espírito, que surge então como *realidade metafísica*, como “a ideia” por excelência. Com isso, o que desenvolvi até aqui como uma reflexão analítica sobre o conhecer torna-se uma afirmação sobre o ser. A ideia cujos conteúdos e evoluções apresentaram-se como interioridade e exterioridade

e como um mediando o outro torna-se agora, em um sentido completamente outro, a possibilidade da verdade: a ideia, o sentido das coisas expresso em conceitos e desenvolvimentos lógicos, é sua realidade absoluta, viva em toda manifestação física e psíquica como o ente próprio e único. Pois como o dinamismo espiritual poderia, pela via da lógica, obter as mesmas figuras, estados e conteúdos que o dinamismo natural, se não houvesse neles o mesmo ser? Como poderia a verdade sobre as coisas externas estar em nós, se a ideia, a unidade de todos os conceitos que se interconectam por meio de seus movimentos, não seguisse as mesmas leis tanto em nós quanto fora de nós? – não como uma harmonia fortuita entre os dois mundos, mas cada um como as distintas vivacidades e figurações de um mesmo ser metafísico que vive como espiritualidade objetiva. Este ser é um incessante *devir*, porque apreendemos a verdade por meio de deduções, isto é, por meio de um *desenvolvimento* do teor espiritual. Na medida em que obtemos uma conclusão a partir de uma premissa maior e de uma menor, nosso espírito move-se, por assim dizer, ao longo da ordenação ideal das coisas, que é a substância da verdade. Desse modo, toda dedução que realizamos existe dessas duas maneiras distintas: de um lado, ela é uma conexão puramente objetiva [*sachlich*], um desenvolvimento puramente lógico-conceitual, que tem uma realidade ideal e na qual não há antes nem depois, já que, de fato, a premissa maior, segundo o seu sentido, não se dá antes da premissa menor, e ambas não se dão antes da conclusão; e, de outro lado, a dedução é um processo subjetivo que converte essa verdade objetiva em uma realidade psicológica, em que há um antes e um depois. A

verdade é em si algo atemporal, mas essa atemporalidade abriga aquele desenvolvimento ideal; o ser absoluto tem esse dinamismo atemporal da dedução, que se temporaliza precisamente nos movimentos de nossa consciência assim como naqueles dos acontecimentos exteriores. A realidade última, portadora do processo do mundo, é aquela “razão” que vive na objetividade [*Sachlichkeit*] dos desenvolvimentos lógicos e que torna concebível a sucessão de todo evento “histórico”; pois esse conceber significa que a razão em sua realidade metafísica – pode-se chamá-la, com uma expressão um tanto fantástica, de espírito do mundo – faz fluir na alma o processo correto de pensamento, segundo as mesmas normas dos movimentos de seu objeto.

Por esse motivo, na famosa frase de Hegel: “Todo real é racional”, a racionalidade não tem de modo algum um sentido otimista, como quando elogiamos a maneira de agir de uma pessoa como “racional”. Significa, ao contrário: que o conteúdo de toda realidade é conceituável por meio de nossa razão, e por isso uma razão objetiva, que se movimenta, conforma e desenvolve a si mesma deve subjazer como cerne de toda realidade. A conceituabilidade lógica de todo real não seria ela mesma logicamente concebível se a razão não fosse a essência própria e a vida metafísica precisamente desse real.

Com tudo isso, Hegel introduziu um conceito de devir novo e metafisicamente aprofundado, na medida em que transpôs o conceito de desenvolvimento para o significado objetivamente espiritual das coisas e dos acontecimentos, o qual está para além de toda realidade temporal. Quando apreendemos os processos do mundo por meio de deduções do pensar conceitual,

manifesta-se com isso o seu desenvolvimento espiritual, o seu *devir atemporal*. Cada estágio do ser é, no processo histórico do mundo, expelido para além de si, do mesmo modo e pelo mesmo motivo que os conceitos que lhe dão seu conteúdo sempre geram, a partir de si e em combinações e deduções lógicas sem fim, novos conceitos, os quais denotam a verdade sobre aquelas figurações externas. Assim, todo devir é liberado da multiplicidade desagregada de suas manifestações e, precisamente porque é devir, combina-se à unidade da ideia, e o sentido daquelas manifestações mostra-se como os estágios vitais dela – assim como, de maneira alusiva e fragmentária, nosso processo de pensamento conecta-se com a unidade de nosso eu.

Que, então, o processo do mundo seja realmente um só, na medida em que o pensamento do desenvolvimento apreende de modo equitativo seus elementos que aparecem fortuitamente um contra o outro – o sentido atemporal-conceitual e o decorrer histórico –, isso se expressa então ulteriormente no fato de que este curso de desenvolvimento da “ideia” segue em toda parte uma única lei rítmica. O requisito lógico dos conceitos organiza a existência tanto na grande quanto na pequena escala, tanto em justaposição quanto em sucessão, tanto em nós quanto fora de nós, de tal modo que cada um de seus estágios, cada teor objetivo das coisas e do saber é expelido para fora de si e em direção ao seu contrário. Todo Sim exige seu Não, todo Não o seu Sim. Mas esta oposição é, ela mesma, novamente algo unilateral, e o espírito não pode se deter na contradição entre essas duas unilateralidades: proposição e oposição precisam se condensar em uma unidade mais elevada, na qual o sentido e o valor de cada

uma são preservados, mas sua contraposição é reconciliada. Trata-se do esquema de tese, antítese e síntese por meio do qual o espírito estrutura o mundo. Ora, essa síntese pode se apresentar como o conceito mais elevado sobre outros dois, mais estreitos e opostos entre si; ou como a instituição pública que supre de modo equitativo os interesses de dois partidos conflitantes; ou como a religião que suspende os impulsos da humilhação e da presunção na consciência da reconciliação – ela mesma é sempre um unilateral, ainda que mais elevado, e no seu patamar então encontra, por sua vez, o seu oposto, com o qual se combina em uma síntese. Assim, cada estágio ou conteúdo do mundo aspira a ir além de si mesmo; não pode haver qualquer interrupção e encerramento nesse processo da contraposição, reconciliação e nova contraposição do que se reconciliou. Assim como para Espinosa, para Hegel cada determinidade é uma negação que exige o seu complemento; mas ela o obtém aqui não por ser prontamente lançada como algo propriamente irreal no abismo do ser universal, mas antes no processo infinito que unifica a determinidade singular e o seu oposto, para então permitir que essa unidade se desenvolva, em formas ilimitadamente mais elevadas, em direção ao absoluto e ao todo. O devir – ou o mundo como devir – não é aqui simplesmente o fato último, mas é antes a expressão da estrutura lógica dos próprios conteúdos do mundo.

Isso torna-se ainda mais imperioso mediante a determinação de que o ser-outro, o oposto de um momento do mundo, pertence à sua própria essência, de que em seu oposto – e na reconciliação com esse oposto – ele alcança a si mesmo. Na

medida em que uma situação, um pensamento, uma coisa, um destino encontra ou gera o seu oposto e com ele então projeta o mais elevado de seu si, ele volta-se para si próprio; ele encontra a si próprio – seu ser mais elevado, mais puro, mais consumado – nessa passagem àquilo que ele mesmo não é, e àquilo no qual ele se combina com esse oposto. Cada coisa torna-se completamente si mesma apenas quando incorporou em si o seu oposto. Não pretendo adentrar na justificação ou na vulnerabilidade lógica desse pensamento; ele pertence no mais alto grau àqueles que possuem a sua “verdade” apenas na distância metafísica com respeito às realidades singulares. Um sentimento profundo da tragédia da existência jaz nessa prescrição do Não que está contida em cada Sim, que é o que permite que o Sim alcance seu sentido correto. Mas jaz aí também a reconciliação que advém a essa tragédia mediante o pensamento do desenvolvimento, na medida em que Sim e Não impelem, juntos, ao Sim mais elevado, o qual é o que torna cada um dos opostos consciente do pleno desdobrar de seus germes e da demolição dos limites com os quais cada um restringia o seu até então oposto. De fato, no contexto da visão de mundo cristã, frequentemente tornou-se vivo, mesmo se não de forma tão fundamental, o sentimento dessa contradição interna que alcança até as raízes do ser. Mas aqui a reconciliação lhe advinha de fora, de um transcendente, que não tinha relação alguma, segundo o seu sentido próprio, com aquela contraposição do real. Hegel fez esse reconciliador “espírito acima das estrelas” descer para o processo do mundo como o “espírito”, isto é, a necessidade lógica desse processo mesmo; a reconciliação, agora, não vive mais fora das coisas, mas antes

dentro delas; o oposto é o anseio no qual o singular morre, por assim dizer, para que ressurja, superando-o e superando a si mesmo, como o mais elevado de si próprio. Que o singular apenas alcance o seu sentido na medida em que se desenvolve em direção ao todo e que, para tanto, ele tenha de se converter em seu próprio oposto ou evocá-lo, de modo a que contenha na síntese com ele a sua determinação – isso é aquele cerne da filosofia hegeliana com o que ela se revela como a filosofia mais radical do devir: o processo lógico que aqui compõe a absoluta realidade do mundo não *pode* ocorrer em ponto algum para o qual não haja um oposto e, por isso, um desenvolvimento ulterior. O ser alcança a si mesmo, por assim dizer, apenas em tal caminho infinito do devir.

A fórmula de tese, antítese e síntese talvez desdobre a sua maior profundidade precisamente no momento em que o interesse central é que o mundo seja interpretado como um devir absoluto. Pois o ser não pode ser dissolvido no devir de modo mais radical do que quando se permite que qualquer ser determinado seja, como tal, impregnado pelo seu oposto, por uma contradição que apenas pode ser resolvida mediante um processo, um acontecer, de modo que o ser pode alcançar a si mesmo, em cada estágio, apenas e unicamente mediante um desenvolvimento infinito em direção ao mais elevado de si próprio. Mas, para além do sentido profundo da especulação que se desdobra precisamente nessa tendência, aquela fórmula, como lei do mundo, é de uma pobreza indiscutível. Ela é, de um lado, excessivamente geral e tênue; de outro lado, porém, é demasiado estreita e ditatorial para que apreenda em si a abundância das

manifestações. Para nós, porém, é mais essencial uma dificuldade interna que acomete esta, bem como talvez toda, filosofia do devir. Se aquela fórmula global é válida, então toda manifestação da realidade histórica é expelida para fora de si; o processo do mundo é, de acordo com a sua necessidade lógica, infinito; e aquele “todo”, no qual cada uma de suas séries alcança a maturidade e o repouso, é apenas algo ideal, que não é alcançado em ponto algum. Isto precisa valer, no entanto, também para esta doutrina e esta fórmula mesmas! Hegel desenvolve, por exemplo, toda a história da filosofia como um automovimento da ideia, como um ser-impulsionado-para-cima de cada ponto de vista de acordo com a sua lógica interna, a qual exige o oposto e a síntese; mas ele comete a inconseqüência de preconizar a sua própria filosofia, cujo conteúdo é precisamente esta interpretação dos fenômenos filosóficos, como o encerramento que o desenvolvimento não ultrapassa – e este tampouco *pode* ultrapassá-lo se a doutrina deve ser verdadeira. Assim, ele se movimenta nesse círculo: se sua doutrina é válida, então ela está fadada a ser substituída por outra mais elevada, isto é, por uma mais verdadeira; mas se isso ocorre, então ela não é por sua vez “verdadeira”, ou ao menos possui apenas a “verdade” temporária, válida para um estágio determinado do desenvolvimento do espírito, cuja relatividade precisamente Hegel rechaçaria da forma mais decidida. Trata-se em princípio da mesma coisa quando ele apresenta a história política da humanidade como um desenvolvimento lógico que deixa para trás cada ponto de parada, e então reconhece no Estado prussiano de sua época a forma estatal racional *por excelência*, isto é, a que torna supérfluo

o desenvolvimento ulterior. Porém, ao passo que isto é uma inconseqüência com a qual se torna insustentável, afinal, apenas a afirmação acerca do Estado prussiano, mas não a interpretação da história em geral, a situação é outra com a aplicação do princípio à história da filosofia, e portanto *a si própria*. Se o princípio do desenvolvimento vale também para o conhecimento, então ele aniquila a aspiração de cada um dos estágios singulares de valer como o definitivo; se um estágio tem precisamente o conteúdo de que a essência das coisas é um infundável devir e ir-além-de-si, então esse conteúdo contém uma autocrítica à qual a sua validade não pode resistir. Deixo aqui em aberto se as filosofias do ser – que, a partir de seu princípio, possibilitam uma verdade absoluta – não se colocam em um solo igualmente inseguro: pois para que uma doutrina pudesse ter por *conteúdo* que existe uma verdade eterna e incondicional, é preciso primeiro que se estabeleça que uma doutrina é capaz, em geral e como tal, de acessar, por assim dizer formalmente, as verdades incondicionais. Pois a afirmação de que existiria uma verdade absoluta precisa apresentar-se a si mesma, porém, como absolutamente verdadeira – já pressupõe portanto a sua própria validade! Ao passo que deixo em aberto se essas metafísicas opostas não padecem igualmente da fatalidade de não poderem fundamentar a si mesmas, a metafísica do devir, porém, lhe é indubitavelmente suscetível. A verdade de que tudo flui é ela mesma fluida, também ela está fadada, pela lei que ela mesma proclama, a ser substituída por uma outra, e de fato oposta; no seu modo de expressão, Heráclito precisou dizer sobre ela: acredito e não acredito nisso. Mas isso subverte a própria doutrina: ela pode afirmar que todo ente,

segundo a sua essência, flui e transcorre – só não pode afirmá-lo acerca do conteúdo dessa proposição mesma sem tornar a sua validade ilusória também para todos os demais conteúdos. Toda teoria do desenvolvimento sucumbe a esse destino. Quando Nietzsche preconiza que o ser humano tem de ser superado, então também essa preconização mesma tem de ser superada e não vale *objetivamente* [*sachlich*], portanto, de modo algum. Todas as filosofias do devir, especialmente em sua mais alta elevação como filosofia do desenvolvimento, não podem escapar à consequência lógica da subordinação a si mesmas, e precisamente se elas são *completamente* verdadeiras, portanto também aplicáveis a si mesmas, então elas não podem ser completamente verdadeiras, mas antes precisam ter, sobre si, um patamar mais alto do conhecimento.

Este não é o lugar de investigar se essa tragédia típica do pensamento pode ser dissolvida ou se é necessário permanecer na resignação – suficiente, por assim dizer, para a práxis do conhecer – de que no espiritual em geral precisamente aquilo que é preciso descrever com a alegoria do “fundamento” costuma ser mais inseguro e “infundamentado” do que aquilo que se constrói sobre ele. Mas pode-se ao menos indicar que, no fato de que nós conhecemos e sabemos aquela contradição trágica de todo conhecer mesmo, existe, para o espírito, a garantia de não ser por ela devorado.

Publicado em 26/02/2019

Texto original: SIMMEL, G. "Das Problem des Werdens in der Hegelschen Philosophie (1911)". In: Gesamtausgabe, Band 24: Nachträge, Dokumente, Gesamtbibliographie, Übersichten, Indices (org. O. Rammstedt). Berlin: Suhrkamp, 2016 [1911], p. 11-24.

Nota da tradutora: Agradeço a Arthur Bueno pela revisão cuidadosa, como de costume, e a Tom Kemple por chamar a atenção para esse texto pouco conhecido de Simmel sobre Hegel, previamente sem tradução tanto para o português quanto para o inglês.

A TRANSCENDÊNCIA DA VIDA

Georg Simmel

*Tradução de Laura Luedy e Hyury Pinheiro***

A posição de mundo do humano [*des Menschen*]¹ é determinada pelo fato de que, a todo instante, dentro de cada dimensão de suas constituições e de seu comportar-se, ele se encontra entre dois limites. Isso aparece como a estrutura formal de nossa existência [*Dasein*], a qual se preenche, a cada vez, com um conteúdo sempre outro nas múltiplas províncias, ocupações e destinos da existência [*Dasein*]. Sentimos o teor e o valor da vida e de cada hora entre uma medida mais alta e uma mais baixa, cada pensamento entre uma medida mais astuta e outra mais tola, cada posse entre uma medida mais extensa e uma mais limitada, cada ato entre uma medida de maior ou menor significado, suficiência e moralidade. Orientamo-nos constantemente, ainda que não com conceitos abstratos, por um supra-nós [*Über-uns*] e um sub-nós [*Unter-uns*], uma direita e esquerda, um mais ou menos, um rígido ou lasso, um melhor ou pior. O limite acima e abaixo é

** Hyury Pinheiro é doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia - IFCH/Unicamp e possui financiamento pela CAPES. Contato: hyure.pnh@gmail.com. Laura Luedy é doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia - IFCH/Unicamp, com financiamento da CAPES. Contato: lauraluedy@gmail.com.

¹ Sempre que o itálico destacar palavras estrangeiras, tal destaque é de autoria da edição. Os itálicos de palavras em português indicam destaque do próprio Simmel. [Nota da tradução, doravante “N.T.”]

nosso meio de encontrar, para nós, um caminho no espaço infinito de nossos mundos. Assim, por *termos* sempre e em tudo limites, nós *somos* também limite. Pois, na medida em que cada conteúdo da vida – sentimento, experiência, agir, pensamento – possui uma intensidade determinada e um matiz determinado, um *quantum* determinado e uma posição determinada numa ordem qualquer, segue-se a partir de cada conteúdo da vida, a cada vez, uma linha para duas direções, para ambos os seus polos. Por meio disso, o próprio conteúdo toma parte em cada uma dessas duas direções das linhas, as quais nele colidem e as quais ele limita. Esse tomar parte em efetividades, tendências, ideias que são um mais e um menos, um do lado de cá e um do lado de lá de nosso agora e aqui e assim, pode ser suficiente de maneira obscura e fragmentária; mas há para nossa vida os dois valores que se completam, ainda que frequentemente colidam: a riqueza e a determinidade. Pois essas linhas pelas quais somos limitados e cujos direcionamentos limitamos, formam um tipo de sistema de coordenadas pelo qual é definido, por assim dizer, o lugar de cada segmento e de cada conteúdo de nossa vida.

Porém, para o significado mais decisivo do caráter de limite da nossa existência [*Existenz*], essa definibilidade forma só o ponto de partida. Pois o limite em geral é mesmo necessário – cada limite singular determinado pode, entretanto, ser transposto, cada definibilidade, deslocada, cada barreira, detonada; cada ato desse tipo encontra ou cria, evidentemente, o novo limite. As duas determinações: a de que o limite seja incondicional, na medida em que sua subsistência é solidária à nossa posição de mundo dada, e a de que, porém, nenhum limite seja

incondicional, porque cada um pode, por princípio, ser mudado, alongado, circunscrito – essas duas determinações aparecem como a disjunção [*Auseinanderlegung*] do ato da vida em si unitário. De inúmeros casos nomeio apenas um, o qual é muito característico para a mobilidade desse processo e para a determinidade da duração da nossa vida por meio dele: o saber e o não-saber acerca das conseqüências das nossas ações. Todos nós somos como o enxadrista: não soubesse ele, com os graus de probabilidade praticamente suficientes, quais conseqüências se dão a partir da jogada, então o jogo seria impossível; mas seria também impossível o jogo se essa previsão alcançasse qualquer amplitude desejada. A definição de Platão do filósofo como aquele que está entre o sábio e o não sábio² vale para o humano em geral; a menor consideração mostra como cada passo de nossa vida é, sem exceção, determinado e possível por meio de que nós tenhamos em conta suas conseqüências, mas esse passo é determinado e possível precisamente por meio de que nós as tenhamos em conta somente até um certo limite, a partir do qual elas se confundem e finalmente desaparecem de nossa visão. E não apenas que estejamos sobre esse limite entre o saber e o

² “[204a] Nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio – pois já é –, assim como se alguém mais é sábio, não filosofa. Nem também os ignorantes filosofam ou desejam ser sábios; pois é nisso também que está o difícil da ignorância, no pensar, [...] Não deseja portanto quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser preciso. ‘Quais, então, Diotima’, perguntei-lhe, ‘os que filosofam, se não são nem os sábios nem os ignorantes?’ [204b] ‘É o que é evidente desde já’, respondeu-me, ‘até a uma criança: são os que estão entre esses dois extremos, e um deles seria o Amor. Com efeito, uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante’” (PLATÃO [428-347 a. C.], *O banquete*. Edição bilíngue. Trad., posfácio e notas de J. C. Souza. São Paulo: Editora 34, 2016). [N.T.]

não-saber faz de nossa vida algo tal como nós a conhecemos; ela seria também, então, uma vida absolutamente outra se o limite fosse a cada vez definitivo, se com a vida que avança – tanto no todo, quanto a respeito de cada feito singular – a incerteza não se tornasse mais certa e a crença segura, questionável. A deslocabilidade constitucional e o deslocamento de nossos limites tem como efeito o fato de que nós podemos expressar nossa essência com paradoxos: temos, em cada direção, um limite e, em nenhuma direção, um limite.

Mas isso tem como efeito, também, ou significa imediatamente o seguinte: que *sabemos* nosso limite também como tal – primeiro, o limite singular e, então, o geral. Pois apenas quem está, em qualquer sentido, com qualquer função, fora de seu limite sabe que está dentro dele, sabe-o sobretudo como limite. Kaspar Hauser³ não sabia que estava em uma prisão até que veio à liberdade e que pôde ver os muros também a partir de fora. No âmbito teórico, por exemplo, nossa experiência imediata e nossa representação internamente contemplante e fantasiosa daquela determinação das coisas [*Dinge*] que se oferecem em gradações são orientadas por limites de grandeza determinados. Rapidez e lentidão são, para nós, algo que não é propriamente representável para além de certa medida; da rapidez da luz e da lentidão com a qual se formam as estalactites e estalagmites não temos

³ Kaspar Hauser, 1812-1833, jovem alemão que alegava ter crescido num calabouço escuro, completamente isolado. Desde que aparecera em 1828 em Nürnberg, Hauser mobilizou a opinião pública tanto pelo horror do longo cárcere que viveu, quanto pelo interesse dos efeitos disso sobre sua formação (cf. HOFMANN, H. H. “Hauser, Kaspar”. *Neue Deutsche Biographie* 8, p. 119-120, 1969. URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118547070.html>. Acesso: 11/09/2018). [Nota do revisor, Henrique Buonani Pasti, doravante “N.R.”]

imagem própria; não conseguimos, por assim dizer, imergir sensorialmente [*hineinfühlen*] nesse ritmo [*Tempi*]; não podemos representar empaticamente uma temperatura de 1000 graus e o zero absoluto; do espectro solar não nos é, em absoluto, opticamente acessível o que fica além do vermelho e do violeta, e assim por diante. Nosso representar e conhecer *primário* extirpa áreas precisamente da plenitude infinita do efetivo e de suas infinitas possibilidades de concepção, provavelmente para que a grandeza que é a cada vez com isso circunscrita baste como fundamento de nossos modos práticos de comportamento. Só essa informação de tais limites já mostra que podemos de alguma maneira ultrapassá-los, que nós os ultrapassamos. O conceito e a especulação, a construção e o cálculo, nos conduzem para além do mundo que temos, por assim dizer, na realidade plena de sentido, e nos mostram, só com isso, aquele mundo como um mundo limitado, deixam-nos ver seus limites a partir de fora. Nossa vida concreta, imediata, põe uma área que jaz entre um limite superior e um inferior; a consciência, porém, a explicação sobre isso, é atrelada a que a vida – que devém uma vida abstrata, abrangente – aja repelindo o limite ou o sobrevoe e, com isso, o constate como limite. Com isso, porém, ela adere ao limite, fica do lado de cá dele – e, no mesmo ato, do lado de lá dele, o vê igualmente de fora e de dentro. Ambos fazem parte, na mesma medida, de sua constatação e, como o mesmo limite participa do seu lado de cá e do seu lado de lá, assim o ato unitário da vida inclui o ser limitado [*Begrenzsein*] e o ultrapassar do limite – indiferente se, pensado diretamente como unidade, isso pareça, ao contrário, significar uma contradição lógica.

Esse ultrapassar a si mesmo do espírito não se consuma somente em segmentos singulares acerca de cuja limitação quantitativa colocamos, caso a caso, uma limitação contínua para, assim, conhecê-la pela primeira vez, na medida em que a rompemos, efetivamente como limitação. Também os princípios mais dominantes da consciência são por ele dominados. Uma das mais tremendas ultrapassagens de limite, que igualmente provoca um saber de outro modo inalcançável acerca de nossa delimitação, jaz na ampliação de nosso mundo dos sentidos por meio do telescópio e do microscópio. Antes, a humanidade tinha um mundo determinado e limitado pelo uso natural dos sentidos, que era então harmônico com toda a sua organização. Essa harmonia é rompida, entretanto, desde que construímos para nós olhos que veem a bilhões de quilômetros aquilo que só percebemos naturalmente às mais curtas distâncias, bem como outros olhos que distinguem para nós as mais finas estruturas de objetos em um alargamento que não teria nenhum lugar nas dimensões de nossa visão natural-sensível de espaço. Um biólogo altamente prudente se expressa nesse sentido: “Um ser [*Wesen*] cujos olhos tivessem a estrutura de um enorme telescópio seria formado, de resto, de maneira completamente diferente de nós. Possuiria capacidades completamente outras para avaliar praticamente o visto. Formaria novos objetos e, acima de tudo, possuiria uma duração de vida incomensuravelmente mais longa do que nós. Talvez sua concepção de tempo fosse também uma concepção fundamentalmente diferente.”⁴ Tão logo nos tornemos

⁴ Trecho suprimido por Simmel do texto de Jacob von Uexküll a esta altura: “Se, por exemplo, cem anos se condensassem num momento, então a imagem do mundo no espaço celeste se tornaria uma rede maravilhosa de anéis luminosos, intercalados uns

conscientes da desarmonia entre as relações de tempo e espaço daqueles mundos e de nossa existência [*Dasein*], precisamos apenas nos lembrar de que não podemos correr com uma perna de pau por meio quilômetro de distância. Se, porém, ampliarmos excessivamente nossos órgãos dos sentidos e nossos órgãos de movimento, o princípio é o mesmo – de todo modo, rompemos a finalidade natural de nosso organismo”.⁵ Ultrapassamos, então, em certas direções, o escopo de nosso ser [*Sein*] natural, isto é, o ajuste entre nossa organização total e nosso mundo de representação. Temos agora um mundo em torno de nós que, quando nos pensamos como ser [*Wesen*] de alguma maneira unitário, isto é, em correlação adequada de nossas partes constitutivas do ser [*Wesen*] uma com a outra, não é mais o “nosso”. A partir desse mundo conquistado por meio da ultrapassagem de nosso ser [*Sein*] por meio de suas próprias forças, vemo-nos agora, retrospectivamente, numa antes inaudita diminuição cósmica, porém. No que empurramos nossos limites de maneira desmedida para fora, as relações para com tempos e lugares tão enormes nos comprimem, em nossa consciência, a limites de grandeza de pontinhos evanescentes. Algo correspondente vale para a configuração completamente universal de nosso conhecer. Se pomos a formação da verdade no fato de que as categorias apriorísticas configuram a matéria dada do mundo em objeto do conhecimento, então o dado precisa ser de fato plástico [*bildsam*] para

aos outros, criando a imagem de uma grande unidade harmônica” (UEXKÜLL, J. B. *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung: Gesammelte Aufsätze* [org. F. Groß]. München: Bruckmann, 1913. URL: <https://archive.org/details/bausteinezueiner00uexk>. Acesso: 11/09/2018). [N.R.]

⁵ Trecho suprimido por Simmel do texto de Uexküll a esta altura: “e, com isso, entramos em conflito com nosso ambiente” (id. *ibid.*). [N.R.]

elas. Agora, ou nosso espírito pode ser assim ajustado, de modo que a ele absolutamente nada possa ser “dado” que não se encaixe nessas categorias, ou essas categorias podem determinar desde o início o tipo no qual uma dadidade [*Gegebenheit*] pode ter lugar. Se essa determinação ocorre, agora, assim ou assado, isso não consiste em qualquer garantia de que o dado, seja ele dado por vias sensíveis ou metafísicas, entre também efetiva e completamente nas formas de nosso conhecer próprio ou definitivo. Tão pouco quanto tudo o que nos é dado pelo mundo penetra nas formas da arte, tão pouco quanto pode a religião imaginar *cada* conteúdo da vida, assim também, talvez, pouco se acomoda a totalidade do dado naquelas formas ou categorias do conhecer. Contudo, que nós como seres [*Wesen*] conhecedores, e dentro das possibilidades do conhecer mesmo, possamos conceber a ideia geral de que o mundo não penetrou nas formas do nosso conhecer; que nós, mesmo de modo puramente problemático, possamos pensar uma dadidade do mundo que precisamente não podemos pensar – isso é um passar para além de si mesma [*Hinausschreiten über sich selbst*] da vida espiritual, ruptura e ulterioridade [*Jenseitigkeit*] não apenas de um limite singular, mas também de seu limite em geral, um ato de transcendência de si, o qual põe, pela primeira vez, o limite imamente mesmo – pouco importa se efetivo ou apenas possível. E essa fórmula não vale menos para a seguinte configuração particular desse algo mais geral. Nas unilateralidades das grandes filosofias, a relação entre a multivocidade infinita do mundo e nossas restritas possibilidades de sentido chega à expressão mais inambígua. Contudo, que saibamos essas unilateralidades como

tais, e não apenas as singulares, mas a unilateralidade como necessidade por princípio – isso nos coloca por sobre ela. Nós a negamos no instante em que a sabemos como unilateralidade, sem que por isso deixemos de estar nela. Essa é a única coisa [*das einzige*] que consegue nos aliviar do desespero sobre ela, sobre nossa restrição e finitude: que nós não ficamos simplesmente nesses limites, mas, porque nos conscientizamos deles, os superamos. Que saibamos nós mesmos de nosso saber e de nosso não saber e que também saibamos, por sua vez, esse saber circunscrito e assim por diante no potencialmente infinito – essa é a própria infinitude do movimento da vida no estágio do espírito. Com isso, cada barreira é ultrapassada, mas evidentemente só por meio de que ela é posta, de que, portanto, algo está lá para se ultrapassar. Somente com esse movimento na transcendência de seu si o espírito se mostra como vivo por excelência. Isso continua na área ética com a ideia de que o sobrepujamento de seu si seja a tarefa moral do humano; ideia que sempre se apresenta de maneira nova em múltiplas formas, desde a forma completamente individualista: “Do poder, que enlaça todo ser [*Wesen*], se liberta o humano que se sobrepuja”,⁶ até a forma histórico-filosófica: “o humano é algo que deve ser sobrepujado”.⁷ Isso também é, tomado logicamente, uma contra-

⁶ Do poema de Goethe, “Os mistérios” (cf. GOETHE, J. W. “Kapitel 358: Die Geheimnisse”. In: *Gedichte*. Projekt Gutenberg, 2017 [1825]. URL: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/gedichte-9503/358>. Acesso: 11/09/2018). [N.R.]

⁷ De Nietzsche, “Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém” (cf. NIETZSCHE, F. W. “Also sprach Zarathustra: ein Buch für Alle und Keinen”. In: *Werke in drei Bänden*, 2. München: Carl Hanser, 1954 [1883-1885], p. 277-293). [N.R.]

“Überwinden”, que aqui vertemos como “sobrepujar”, é geralmente traduzido em Nietzsche por “superar”. Optamos, porém, por atribuir “superar” a “überschreiten” e por marcar a diferença entre esta última palavra e “überwinden”, que se referiria espe-

dição: quem se sobrepuja é, de fato, o sobrepujador, mas também, é certo, o sobrepujado. O próprio eu sucumbe na medida em que vence: vence, na medida em que sucumbe. A contradição surge, porém, só na consolidação de constituições [*Verfassungen*] que se opõem, que excluem propriamente umas às outras. Trata-se precisamente do processo completamente unitário da vida moral, o qual sobrepuja, apreende cada estado mais baixo por meio de um mais elevado e, este, novamente por meio de um mais elevado. Que o humano sobrepuja a si mesmo significa que ele apreende para além [*hinausgreifen über*] dos limites que o instante lhe coloca. Precisa haver algo aí para sobrepujar, mas isso está também aí apenas para ser sobrepujado. Assim é o humano também, como humano ético, o ser [*Wesen*] limitado que não tem limite.

Esse esboço fugidio de um aspecto da vida muito geral e que não exige nenhum aprofundamento particular prepara o conceito da vida que se trata de conquistar aqui. Tomo como ponto de partida uma consideração sobre o tempo.

O presente, na completa agudeza lógica de seu conceito, não vai além da absoluta inextensividade de um momento; ele é tão pouco tempo quanto o ponto é espaço. Ele significa, exclusivamente, o colidir do passado com o futuro, os quais são, ambos, apenas *grandezas* de tempo, quer dizer, são tempo em geral. Contudo, porque uma dessas grandezas não mais é e a outra ainda não é, então a realidade adere tão somente ao presente; quer dizer então, a realidade não é em nada temporal, o conceito

cificamente não apenas a uma superação, mas a uma *superação mediante significativo esforço*. [N.T.]

de tempo só é aplicável a seus conteúdos quando a sua atemporalidade, que eles possuem como *presente*, deveio um não-mais ou um ainda-não, em todo caso, portanto, um não. O tempo não é na efetividade e a efetividade não é tempo. É tão somente para o objeto considerado logicamente que reconhecemos a coerção desses paradoxos. A vida subjetivamente *vivida* não quer se sujeitar a essa coerção; ela se sente, não importa se logicamente legalizada ou não, como um real em extensão temporal. A linguagem usual indica essa situação, mesmo que de maneira bastante imprecisa e superficial, na medida em que entende por “presente” nunca a mera pontualidade de seu sentido conceitual, mas sempre o compõe a partir de um pedacinho de passado e um pedacinho menor de futuro, que evidentemente são de extensão muito variável, trate-se isso de um presente pessoal ou político, cultural ou geológico. Considerando isso, agora, mais profundamente, a corrente efetividade da vida tem em si o seu passado de maneira completamente outra do que um acontecer mecânico. Pois um acontecer mecânico é tão indiferente diante de seu passado, a partir do qual ele emergiu como efeito, que o mesmo estado pode ser, a princípio, causado por uma multiplicidade de complexos causais. Ao contrário, na massa hereditária [*Erbmasse*], a partir da qual um organismo se estrutura, incontáveis elementos *individuais* se encerraram, e tanto é assim que a série do passado que conduz à *sua* individualidade simplesmente não pode ser substituída, de maneira alguma, por nenhuma outra: aqui, os efeitos não se dissolveram com a mesma irrestreabilidade no agora único efeito real, como é o caso em um movimento mecânico, que pode resultar de pares de componentes

arbitrariamente distintos. Contudo, a imersão vital [*Hineinleben*] do passado ocorre em pureza completa só no presente, ali onde a vida alcançou o estágio do espírito. Para isso há duas formas à disposição: a objetivação em conceitos e construtos que, para além do momento de seu surgimento, se tornam *tale quale* a posse reproduzível de um número ilimitado de descendentes; e a memória, com a qual o passado da vida subjetiva não só se torna a causa da vida presente, mas também se transmite nela em relativa imutabilidade de seu conteúdo. Na medida em que o anteriormente vivenciado vive em nós como recordação – não como conteúdo que deveio sem tempo, mas vinculado à sua posição de tempo em nossa consciência –, ele não é transposto completamente em seu efeito, como na consideração mecanicista e causal, mas a esfera da vida real presente se estica de volta até ele. Evidentemente, com isso não se ressuscita o passado como tal de seu túmulo; mas porque sabemos a vivência não como uma vivência presente, e sim como uma vivência presa naquele momento, então nosso presente não é precisamente um presente pontual, como o de uma existência [*Existenz*] mecânica, mas, por assim dizer, um presente estendido para trás. Vivemos em tais instantes para além do instante, para dentro do passado.

Corresponde a isso nosso comportar-se em relação ao futuro, que não é de maneira alguma suficientemente designado com a determinação do humano como a do “ser [*Wesen*] que põe finalidade”. A “finalidade” de alguma maneira distanciada aparece como um ponto rígido, separado descontinuamente do presente, enquanto o decisivo é justamente a imersão vital imediata da vontade – e do sentimento, e do pensamento – presente no

futuro: o presente da vida consiste em que ela transcende o presente. Com cada movimento da vontade que transcorre no agora, mostramos que um limiar entre o agora e o futuro não é nada real, porque nós, quando o pomos, estamos igualmente do lado de cá e do lado de lá dele. A “finalidade” deixa coagular o movimento contínuo da vida em torno de um ponto – por meio disso, esse movimento evidentemente satisfaz na mais elevada medida as exigências do racionalismo e da prática –; ela rasga o pedaço da vida ininterrupta e temporal entre agora e mais tarde para dentro de si e cria com isso uma lacuna, em que, numa e noutra margem, o ponto do presente e o ponto da finalidade estão em substancial solidez. Na medida em que o futuro, precisamente como o passado, é localizado em um ponto, ainda que indeterminadamente flutuante, e na medida em que o processo da vida é impelido para a separabilidade lógica dos três tempos gramaticalmente diferenciados e é endurecido, esconde-se o esticar-se imediato e sem limiares no futuro, esticar esse que cada vida presente significa. O futuro não jaz diante de nós como uma terra não trilhada, separada do presente com linha de limite precisa; antes, nós vivemos continuamente em uma zona limítrofe, que pertence tanto ao futuro quanto ao presente. Todas as doutrinas que põem nossa essência anímica na vontade expressam apenas que a existência [*Existenz*] anímica vive, por assim dizer, para além de seu ponto do presente, que o vindouro está em sua realidade. Um mero desejo pode dirigir-se para um futuro distante, ainda não vivido; a vontade efetiva fica, porém, imediatamente do lado de lá da oposição entre presente e futuro. Mesmo no interior do momento atual do querer já estamos para

além dele, pois, em sua inextensividade lógica e aparentemente necessária, não ocorreria a fixação da *direção* em que a vida que-
rentemente tem de se mover adiante – e designar tal direção como vir-
tualmente colocada nessa pontualidade seria uma mera palavra
para velar a inconceituabilidade. A vida é efetivamente passado e
futuro; estes não são apenas acrescentados em pensamento a ela,
como à efetividade inorgânica, meramente pontual. E será pre-
ciso reconhecer, também deste lado do estágio do espírito, a
mesma forma no engendramento e no crescimento: que a vida
corrente se ultrapassa a si mesma, que seu presente forma uma
unidade com o ainda-não do futuro. Enquanto se separar pas-
sado, presente e futuro com agudeza conceitual, o tempo é irreal,
porque só o momento presente inextendido temporalmente, isto
é, atemporal, é efetivo. A vida é, porém, o tipo de existência
[*Existenzart*] próprio para cuja facticidade essa separação não
vale; só na decomposição posterior, que segue o esquema meca-
nicista, são aplicáveis a ela os três modos de tempo em sua sepa-
rabilidade lógica. Só para a vida o tempo é real (toda a idealidade
do tempo em Kant está, possivelmente, vinculada de modo pro-
fundo ao elemento mecanicista em sua visão de mundo). Tempo
é a – talvez abstrata – forma da consciência daquilo que a vida,
ela mesma, é na concretude não declarável, na concretude ape-
nas a ser imediatamente vivenciada; ele é a vida sob desconside-
ração de seus conteúdos, porque apenas a vida transcende em
ambas as direções o ponto presente livre de tempo de cada outra
efetividade e realiza, só com isso e tão somente, a extensão do
tempo, isto é, o tempo. Se nos detivermos sobremodo no conce-
ito e no fato do presente, pelo qual nós somos justificados e

constrangidos, então essa configuração da essência da vida significa um contínuo apreender para além de si mesma [*Hinausgreifen über sich selbst*] como algo presente. Esse apreender para fora [*Hinausgreifen*] da vida atual naquilo que não é sua atualidade, mas de tal maneira que esse apreender para fora constitui, todavia, sua atualidade – não é, portanto, algo que só se acrescentaria à vida, mas sim a essência da vida mesma, tal como se consuma em crescimento e engendramento e nos processos espirituais. O tipo de existência [*Existenzart*] que não restringe sua realidade ao momento presente, arrastando, com isso, passado e futuro ao irreal – o tipo de existência cuja continuidade própria mantém a si, na realidade, do lado de lá dessa cisão, de modo que seu passado efetivamente existe imerso [*hineinexistiert*] no presente, e o presente efetivamente existe emerso [*hinausexistiert*] no futuro –; a esse tipo de existência [*Existenzart*] nomeamos vida.

No entanto, que ele se consume na forma que designei como apreender para além de si mesmo [*Hinausgreifen über sich selbst*], isso se funda em uma relação propriamente antinômica. Representamo-nos a vida como um correr contínuo pelo curso dessa sequência de gerações. Só os portadores disso (quer dizer, não aqueles que têm isso, mas os que são isso) são *indivíduos*, quer dizer, seres [*Wesen*] fechados, centrados em si, distinguidos inambiguamente uns contra os outros. Na medida em que o fluxo da vida flui por meio desses indivíduos – ou, mais corretamente: como esses indivíduos –, ele se estanca, de fato, em cada um deles, torna-se uma forma bem delineada e se destaca como algo pronto tanto contra seu semelhante, quanto contra o ambiente com todos os seus conteúdos, e não permite nenhum borrar

de seu perímetro. Aqui jaz uma última problemática metafísica da vida: que ela é continuidade sem limites e, também, é eu delimitado. E a movimentação da vida é posta, de algum modo, em repouso não só no eu como uma existência total [*Totalexistenz*], mas também em todas as objetividades e todos os conteúdos vivenciados, tal como se fosse fixada em um ponto; onde quer que um algo determinado, formalmente estável seja vivenciado, a vida se prende, de certo modo, nisso como num beco sem saída, ou sente sua corrente cristalizada em e para um tal algo e, por meio de sua forma mesma, sente-a formada, isto é, limitada. Agora, entretanto, na medida em que seu fluir-adiante é, mesmo assim, incontinente, na medida em que a centralidade duradoura do organismo total, do eu, ou o mais relativo de seus conteúdos, certamente não pode anular a continuidade essencial [*wesenhaft*] desse fluir, então surge a representação de que o fluir-adiante se expeliria para além [*hinausdrängt über*] da respectiva forma orgânica, anímica e coisal [*sachlich*], de que ela transbordaria por sobre o represado. Um fluir heraclítico, apenas contínuo, sem um algo persistente e determinado, não conteria de modo algum o limite para além do qual deve acontecer uma extrapolação [*Hinauslangen über*], nem o *sujeito que* apreende para fora [*hinausgreift*]. Porém, tão logo exista um algo qualquer enquanto unidade subsistente para si, gravitante em direção a um centro, então o afluir para fora [*Hinausfluten*] do acontecer do lado de cá de seus limites para o lado de lá de seus limites não é mais uma mobilidade sem sujeito, mas permanece, antes, ligado de alguma maneira ao centro, de modo que também a movimentação do lado de lá de seu limite lhe pertence, um apreender para fora

[*Hinausgreifen*] no qual esse construto permanece sempre o sujeito e o qual, no entanto, vai para além [*hinausgeht über*] desse sujeito. Que a vida seja fluir ininterrupto e, também, um algo fechado em seus portadores e conteúdos, algo moldado em torno de um epicentro, algo individualizado e, por isso, visto na outra direção, uma configuração sempre delimitada que ultrapassa continuamente sua delimitação – essa é sua constituição essencialmente formativa [*wesenbildend*]. Certamente a categoria que chamo de o apreender da vida para além de si mesma [*Hinausgreifen über sich selbst*] é designada, com isso, apenas simbolicamente, apenas com uma indicação provavelmente aperfeiçoável. Só que, tomada em sua essência [*Essenz*], eu a tenho, de todo modo, por completamente primária. A categoria está, até então, decerto, designada de maneira apenas esquemática e abstrata, rendendo tão somente sinalização ou forma para a vida concretamente preenchida, desde que a essência [*Wesen*] dela seja o fato de que a transcendência lhe é imanente – não algo que se acrescentaria a seu ser [*Sein*], mas algo que o perfaz.

A forma factual mais simples e fundamental do que se quer dizer aqui é a consciência de si que, ao mesmo tempo, é o fenômeno originário [*Urphänomen*] do espírito como um espírito humano-vivo em geral. Na medida em que o eu não só se contrapõe a si mesmo, não só faz de si, como sapiente, objeto de seu próprio saber, mas também julga a si como um terceiro, respeita ou despreza a si, e com isso também se coloca por *sobre si*, ele se ultrapassa continuamente e permanece, porém, em si mesmo, uma vez que seu sujeito e objeto são aqui idênticos; ele

disjunta [*legt auseinander*] essa identidade no processo da vida espiritual do saber a si mesmo sem a dilacerar, porque ela não é uma identidade rigidamente substancialista. A sobre-culminação [*Übergipfelung*] da consciência sábia ascende, porém, sobre si mesma como consciência sabida ao ilimitado: eu sei não só que eu sei, mas sei também que sei isso, e subscrevendo essa frase, elevo-me mais uma vez sobre os estágios atuais desse processo e assim por diante. Encontrou-se nisso uma dificuldade de pensamento, como se o eu estivesse, por assim dizer, sempre à caça de si mesmo, sem nunca poder se apanhar. Tal dificuldade se esvai, contudo, tão logo se tenha compreendido o apreender da vida sobre si mesma [*Übergreifen über sich selbst*] como fenômeno originário da vida em geral, o qual se apresenta aqui da maneira mais sublimada, desvinculado de todo conteúdo accidental. Com a consciência correntemente mais elevada, que ultrapassa a nós mesmos, somos o absoluto sobre nossa relatividade. Porém, na medida em que o progredir desse processo relativiza de novo aquele absoluto, a transcendência da vida se mostra como a verdadeira absolutidade na qual a oposição do absoluto e do relativo é suspensa. Com tal elevação sobre as oposições, a qual resta resolvida no fato fundamental de que a transcendência é iminente à vida, aquietam-se as contradições sentidas desde sempre: ela é simultaneamente fixa e variável, cunhada e em desenvolvimento, formada e disruptiva da forma, persistente e precipitante, presa e livre, vida que circula na subjetividade e que fica objetivamente sobre as coisas [*Dingen*] e sobre si mesma – todas essas oposições são apenas as disjunções [*Auseinanderlegungen*], as refrações daquele fato metafísico de que sua essência mais

íntima é ir para além de si mesma [*hinausgehen über sich selbst*], pôr seu limite na medida em que ela apreende para além dele [*hinausgreifen über sie*], quer dizer, precisamente, para além de si mesma. E assim como a sobre-culminação espiritual de si se mostra na consciência da consciência do eu, assim também a mesma forma se mostra no problema ético da vontade. Podemos representar para nós o curso humano da vontade apenas sob a imagem de que, tipicamente, é viva em nós uma pluralidade de esforços volitivos dentre os quais decide, então, uma vontade mais elevada e definitiva, a qual deve se desenvolver mais adiante e em direção ao ato próprio. Temos a sensação daquilo que chamamos de liberdade e que fundamenta nossa responsabilidade não naqueles querereres por cujo emergir não nos sentimos em geral responsáveis, mas nessas vontades de última instância. É, naturalmente, uma e a mesma vontade que se disjunta [*auseinanderlegt*] nesse processo de transcendência de si, precisamente como é um e o mesmo eu aquele que se cinde na consciência de si em objeto e sujeito. Só que, no primeiro caso, a multiplicidade de conteúdos induz a vontade a uma bifurcação e decisão, a qual não entra em questão para a consciência teórica do eu. E também a infinitude em processo da última tem aqui uma certa analogia. Também temos frequentemente a sensação de que a decisão encontrada por meio da elevação da vontade sobre si mesma não corresponde à nossa própria vontade, de que há em nós uma instância ainda mais alta que também poderia anular virtualmente aquela decisão; por outro lado, o sentimento de que a vida chegou a si mesma de modo totalmente puro poderá ser descrito simbolicamente assim: que esse curso do julgamento

prático de si, independentemente do quão alto ele ascenda, não encontra em lugar algum, por assim dizer, uma inibição ou, de maneira aparentemente paradoxal, que a vontade também quer efetivamente nossa vontade. Cada um atina para a intranquilidade interior específica em tais situações, nas quais nós decidimos de maneira prática por aquilo que não sentimos de modo algum como nossa vontade última. Talvez muitas das dificuldades do problema da liberdade, de maneira bastante similar às do problema do eu, repousem no fato de que os estágios dos referidos processos foram consolidados em uma subsistência por assim dizer substancial, o que a expressão da linguagem dificilmente pode evitar. Assim tais estágios aparecem, a cada vez, como partidos fechados, autônomos, entre os quais pode ocorrer apenas um jogo mecanicista. Seria diferente se se visse em tudo isso o fenômeno originário no qual a vida se manifesta como o processo contínuo do elevar a si sobre si mesma, e no qual – incorretamente concebível em termos lógicos – esse escalar de si e abandonar de si constante é justamente a maneira da sua unidade, de seu permanecer dentro de si.

Entre a continuidade e a forma, como princípios últimos que configuram o mundo, subsiste uma contradição profunda. A forma é limite, destaque contra o adjacente, conjunção de um perímetro por meio de um centro real ou ideal, sobre o qual envergam-se, por assim dizer, as sequências eternamente correntes dos conteúdos ou processos e o qual concede a cada perímetro um suporte contra a dissolução dentro dessa corrente. Ao se levar efetivamente a sério a continuidade – a apresentação extensiva da unidade absoluta do ser [*Seins*] –, não se pode

assim chegar a qualquer subsistência própria de um enclave do ser [*Seinsenklave*]; não se pode falar então sequer da destruição ininterrupta das formas, porque algo que pudesse ser destruído não teria, a princípio, condições de surgir. Por isso Spinoza não pôde reconhecer qualquer *determinatio* positiva a partir da concepção do ser [*Seins*] uno por excelência.⁸ A forma, por sua vez, não pode se alterar, ela é a invariável atemporal; a forma de um triângulo obtuso permanece eternamente apenas essa, e se, daí, ele se torna um triângulo agudo por meio de um deslocamento contínuo dos lados, então a forma do construto é – seja qual for o momento do processo em que eu a apreenda – uma forma absolutamente fixa e é absolutamente diferente ante a forma em um outro momento, por mais ínfimo que seja o desvio entre elas. A expressão: o triângulo “se” alterou, atribui a ele, de modo antropomórfico, uma interioridade própria do que é vivo, a única que é capaz de um alterar-se – sobre o que se falará adiante. Forma é, porém, individualidade. Ela pode se repetir identicamente em incontáveis pedaços de material; mas que ela, como forma pura, devesse ser ali duas vezes, é um não-pensamento, como se a sentença “duas vezes dois é igual a quatro”, enquanto verdade ideal, devesse se dar duas vezes – embora ela possa ser realizada por incontáveis consciências. Provida dessa singularidade metafísica, a forma faz do pedaço de material cunhado por ela um pedaço individual, um pedaço por si designável, destacado do que é formado diferentemente; arranca-o da continuidade do um ao lado do outro [*Nebeneinander*] e do um após o

⁸ Conferir carta número 50, de 2 de junho de 1674, em ESPINOSA, B. *Os pensadores*. São Paulo: Abril, 1973. [N.T.]

outro [*Nacheinander*]; dá a ele um sentido próprio, cuja determinidade do limite não deve ser trazida para junto da corrente do ser total [*Gesamtseins*], se ela é efetivamente sem represamento. Agora, se a vida – como aparecimento cósmico, genérico [*gattungshaft*], singular – é um tal correr contínuo, então se funda, nisso, não apenas sua oposição profunda à forma – oposição essa que emerge como a luta ininterrupta, o mais das vezes imperceptível e sem princípios, mas com frequência revolucionariamente eruptiva, luta da vida que progride contra a rígida cunhagem histórica e a solidez formal do respectivo conteúdo cultural; e, com isso, aquela oposição se torna o motivo mais íntimo da mudança cultural. Por outro lado, a individualidade como forma cunhada parece precisar escapar à continuidade da corrente da vida, a qual não permite nenhuma cunhagem fechada: isso é indicado empiricamente pelo fato de que as supra-culminações [*Aufgipfelungen*] mais elevadas da individualidade, as grandes genialidades, quase nunca engendram descendência alguma ou engendram uma descendência que não prospera vitalmente; talvez também por isso as mulheres parecem mostrar uma fertilidade decrescente em épocas emancipatórias, nas quais elas aspiram, partindo do seu nivelamento como “mulheres em geral”, à justificação e marcação mais forte da sua individualidade. Em indicações e roupagens variadas nota-se, nos humanos fortemente individualizados de culturas mais elevadas, uma hostilidade contra sua função de ser uma onda através da qual ressoa a corrente da vida. Isso não é, de maneira alguma, apenas um exceder pretensioso de seu significado pessoal, uma obsessão por se sobressair qualitativamente a partir da massa, mas sim um

instinto para a contradição irreconciliável entre a vida e a forma ou, expresso de outra maneira, entre continuidade e individualidade. O decisivo, aqui, não é de maneira alguma a constituição desta última, a particularidade peculiar ou singularidade, mas sim o ser para si [*Fürsichsein*], o ser dentro de si [*Insichsein*] da forma individual em contraste com a corrente contínua e tudo-abarcante da vida, corrente que não apenas dissolve todos os limites que se formam, mas que também não permite, de maneira alguma, que a vida chegue a eles. Contudo, a individualidade é, em todo caso, viva e a vida é, em todo caso, individual. Assim poder-se-ia achar que a completa incompatibilidade de ambos os princípios é uma mera antinomia conceitual daquelas que se seguem, em todo lugar, quando a efetividade imediata e vivida é projetada no plano da intelectualidade; lá ela se desmonta inevitavelmente em uma pluralidade de elementos, que assim não consistiam, de modo algum, em sua unidade primária-objetiva, e que agora, de modo solidificado e logicamente unívoco, mostram discrepâncias uns contra os outros, para cuja reconciliação o intelecto se esforça ulteriormente e raramente com pleno sucesso; pois seu caráter indispensavelmente analítico o impede de criar sínteses simplesmente puras. Porém, não é bem isso. Na profundidade do sentimento da vida jaz embutida aquela dualidade, só que aqui, todavia, ela é circunscrita por uma unidade de vida, e apenas se tem consciência dela como dilaceração onde ela, por assim dizer, ultrapassa sua margem (o que só ocorre em determinadas situações da história do espírito); apenas nesse limite ela se transmite como problema ao intelecto, o qual a retro-projeta como antinomia também naquela última

camada de vida, porque ele, por seu caráter, não pode fazer de outro modo. Nessa camada, porém, predomina aquilo que o intelecto só pode nomear sobrepujamento da dualidade por meio da unidade, o que é em si mesmo, contudo, um terceiro do lado de lá da dualidade e da unidade: precisamente a essência da vida como ultrapassar de si mesma. Em *um* ato ela forma algo que é mais que a corrente vital ela mesma: a formabilidade individual – e rompe justamente essa formabilidade, que foi inscrita a partir da sua represa naquela corrente, deixando-a apreender para fora sobre seus limites e mergulhar de volta novamente em seu fluxo contínuo. Nós não somos divididos em vida livre de limites e forma assegurada em limite; não vivemos em parte na continuidade, em parte na individualidade, que se suspendem reciprocamente. Pelo contrário, a essência fundamental da vida é, precisamente, aquela função dentro de si unitária, a qual nomeei, de maneira simbólica e incompleta o bastante, o transcender de seu si, e a qual atualiza imediatamente como *uma* vida aquilo que, então, por meio de sentimentos, destinos, conceitualidade, é cindido no dualismo entre a corrente contínua da vida e a forma individualmente fechada. Caso se queira, porém, designar primeiro um lado do dualismo como vida simplesmente e o outro como formabilidade individual e oposição simples àquela, então trata-se agora, além disso, de adquirir um conceito absoluto da vida, o qual conceitua sob si⁹ aquele dualismo – que ainda se

⁹ Consideramos interessante também a tradução para o inglês de John A. Y. Andrews e Donald N. Levine, que sugere, aqui, “subsume”, em lugar de nosso “conceituar sob si” (SIMMEL, G. *The View of Life: Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms*. Trad. J. A. Y. Andrews, D. N. Levine. Chicago, London: University of Chicago Press, 2010 [1918], p. 13). [N.T.]

destaca a partir de uma oposição – como um dualismo, por isso, apenas relativo. Tal como há um conceito mais amplo de bem, que inclui o bem e o mal em seu sentido relativo, um conceito mais amplo de belo, que encerra em si a oposição entre o belo e o feio, assim a vida, no sentido absoluto, é algo que inclui a si mesma no sentido relativo e o seu oposto, ao qual ela é precisamente relativa e o qual é precisamente relativo a ela, ou algo que se desdobra para eles enquanto seus fenômenos empíricos. E portanto a transcendência de seu si aparece como o ato unitário do construir e do irromper de suas barreiras, de seu outro, como o caráter de sua absolutidade – o que torna bastante conceitual a disjunção [*Auseinanderlegung*] rumo a oposições autonomizadas.

Na direção da consumação concreta dessa ideia de vida repousam, sem dúvida, a vontade de vida de Schopenhauer¹⁰ e a vontade de poder de Nietzsche,¹¹ em que Schopenhauer sente como o decisivo mais a continuidade livre de limites, e Nietzsche, mais a individualidade em sua circunscrição de formas. Que esse decisivo, que constitui a vida, seja precisamente a *unidade* absoluta de ambas, talvez lhes tenha escapado pelo fato de que eles apreendem a transcendência de si da vida unilateralmente enquanto volitiva. Ela vale de fato, porém, para todas as dimensões do movimento da vida. Com isso, a vida tem duas definições que se complementam mutuamente: é mais-vida e mais-que-vida. O mais não convém, ainda que *per accidens*, à vida propriamente estável em sua quantidade; em vez disso, a vida é o movi-

¹⁰ Conferir SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: UNESP, 2005 [1819]. [N.T.]

¹¹ Conferir NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012 [1882]. [N.T.]

mento que, em cada um de seus segmentos, mesmo quando esse, comparado com outros, é mais pobre, mais rebaixado, envolve em cada instante, de fato, algo em si para transformá-lo em sua vida. A vida, qualquer que seja sua medida absoluta, só pode existir por meio de que seja mais-vida; enquanto a vida em geral subsiste, ela engendra o vivo, pois a autopreservação fisiológica já é novo engendramento contínuo: essa não é uma função que ela exerceu ao lado de outras, mas, ao contrário, na medida em que o faz, ela é precisamente vida. E se, como eu estou convencido, certamente a morte habita a vida desde o princípio, então isso também é um ultrapassar da vida para além de si mesma [*Hinausschreiten des Lebens über sich selbst*]. Mantendo-se em sua centralidade, ela se estende, por assim dizer, no sentido do absoluto da vida e se torna, nessa direção, mais-vida – mas ela se estende também na direção do nada e, assim como ela é vida que se mantém e se incrementa em *um* ato, ela também é vida que se mantém e afunda em *um* ato, *enquanto* um ato. Trata-se, novamente, do há pouco introduzido conceito *absoluto* de vida, de mais-vida, que inclui o mais e o menos como relatividades, que é *genus proximum* para ambos. A conexão profunda que se sentiu desde sempre entre procriação e morte, como se subsistisse entre elas, enquanto catástrofes da vida, um parentesco de forma, tem aqui um de seus pontos angulares metafísicos: ambos os acontecimentos aderem à vida subjetiva e a transcendem tanto para cima quanto para baixo; a vida, para além da qual eles alcançam [*hinausreichen über*], não é, contudo, pensável sem eles; o incrementar-se em crescimento e procriação acima de si mesma e o afundar-se em velhice e morte abaixo de si mesma não são

acréscimos à vida, mas antes tal suspensão [*Aufhebung*], transbordamento da circunlimitação [*Umgrenztheit*] da subsistência individual, é a vida mesma. Talvez toda a ideia da imortalidade do humano signifique apenas a sensibilidade acumulada, instigada por um único símbolo colossal, para esse ir além de si da vida [*Hinausgehen über sich selbst*].

A dificuldade lógica do lado da proposição da identidade segundo a qual a vida é, igualmente, ela mesma e mais do que ela mesma, é apenas questão de expressão. Se queremos expressar conceitualmente o caráter de unidade da vida, nada resta, segundo nossa formação conceitual, além de dividi-lo em dois partidos tais que ficam aí como mutuamente excludentes e que só então devem se combinar àquela unidade – o que, uma vez que tenham sido consolidados na repulsão opositiva, resulta evidentemente numa contradição. Trata-se naturalmente de uma interpretação posterior da vida imediatamente vivida quando se a designa como unidade entre posição de limite e ultrapassagem de limite, entre centralidade individual e apreender para além [*Hinausgreifen über*] da própria periferia, pois decerto que com isso se a retalhou precisamente no ponto de unidade. Para a expressão conceitual, a constituição da vida em seu *quantum* e *quale* e o lado de lá desse *quantum* e *quale* podem apenas convergir, por assim dizer, nesse ponto, enquanto a vida, que nele se encontra, encerra dentro de si esse lado de cá e o lado de lá como unidade real. Como eu sugeri, a vida espiritual nada *pode* a não ser se explicitar em algumas formas: em palavras ou atos, em construtos ou, sobretudo, conteúdos nos quais a energia anímica a cada momento se atualiza. Mas essas formatações de seus

construtos já têm, no instante do surgir, uma significação própria coisal [*sachliche*], uma fixidez e lógica interna, com o que elas se opõem à vida que as configurou, porque essa vida é um correr adiante sem trégua que transborda não só essa ou aquela forma determinada, mas toda forma, porque é *forma*; já em razão dessa oposição essencial de princípio, a vida não pode, de maneira alguma, adentrar [*hineingehen*] na forma, ela precisa procurar para além [*über hinaus suchen*] de cada configuração conquistada, de pronto, uma outra, na qual se repete puramente enquanto tal o jogo da configuração necessária e, na configuração, a insuficiência necessária. Na medida em que é vida, precisa de forma, e na medida em que é vida, precisa de mais do que a forma. A vida é acometida por essa contradição de que ela só pode se acomodar em formas e, no entanto, de que não pode se acomodar em formas; cada uma das formas é prolongada e estilhaçada pela vida mesma que as construiu. Isso aparece evidentemente como contradição apenas na reflexão lógica, para a qual a forma singular se mantém aí enquanto um construto válido para si, real ou idealmente fixo – uma forma singular descontinuamente próxima das outras e em oposição conceitual à mobilidade, à corrente e ao apreender adiante. A vida imediatamente vivida é precisamente a unidade entre ser formado [*Geformtsein*] e prolongamento, superfluidade sobre a formabilidade em geral, o que se apresenta no instante singular como o estilhaçar da forma corrente atual – a vida é precisamente sempre mais vida que aquela que tem lugar na forma que é atribuída a ela a cada momento e que cresce a partir dela mesma. Na medida em que a vida anímica é considerada com base em seus conteúdos, ela é, a

cada vez, limitada de maneira finita e dentro de si; ela se constitui, então, a partir desses conteúdos ideais que, agora, têm a forma da vida. O processo apreende, porém, para além deles e para além de si [*hinausgreift über hinaus*]. Nós pensamos, queremos, sentimos isso e aquilo – esses são conteúdos fixamente circunscritos, isso é um algo lógico que agora está apenas realizado, um algo em princípio completamente definido e definível. Mas, na medida em que nós o vivenciamos, há ainda aí algo outro, o impronunciável, indefinível, que sentimos em cada vida enquanto tal: que ela é mais que cada conteúdo a ser indicado, que ela se lança para além [*hinausschwingt über*] de cada conteúdo, considera e tem cada conteúdo não apenas a partir dele, como é a essência do dado lógico do conteúdo, mas também, ao mesmo tempo a partir de fora, a partir daquilo que está do lado de lá de seu conteúdo. Nós estamos dentro deste conteúdo e estamos ao mesmo tempo fora dele; na medida em que tomamos esse conteúdo – e nada mais de especificável – na forma da *vida*, temos *eo ipso* mais que ele.

Com isso, é apontado na direção da dimensão rumo à qual a vida transcende, se ela é não apenas mais-vida, mas também mais-que-vida. Por toda a parte, esse é o caso no qual nos nomeamos criativos – não só no sentido específico de uma força individual mais rara, mas também no sentido autoevidente para todo representar em geral, de que o representar engendra um conteúdo que possui um sentido próprio, uma coesão lógica, uma validade qualquer ou uma subsistência independentemente de seu ser engendrado [*Erzeugtsein*] e de seu vir a ser gestado [*Getragenwerden*] por meio da vida. Essa autonomia do que foi criado

fala tão pouco contra sua origem a partir da pura e exclusiva força de criação da vida individual, quanto o surgimento do descendente corporal a partir da potência única do progenitor é posto em questão por meio de que o descendente seja um ser [*Wesen*] completamente autônomo. E assim como o engendrar desse ser [*Wesen*] autônomo, daí em diante independente do progenitor, é imanente à vida fisiológica e caracteriza a vida precisamente enquanto tal, assim também o engendrar de um conteúdo autonomamente significativo é imanente à vida no nível do espírito. Que nossas representações e conhecimentos, nossos valores e julgamentos com seu significado, sua inteligibilidade coisal [*sachlichen*] e sua eficácia histórica, estejam completamente do lado de lá da vida criativa – isso é precisamente o característico para a vida. Assim como o transcender da vida sobre sua forma atualmente limitada para dentro de seu próprio plano é a mais-vida, a qual é mesmo, entretanto, a própria essência imediata inescapável da vida, assim também o seu transcender no plano dos teores da coisa [*Sachgehalte*], do sentido logicamente autônomo, não mais vital, é a mais-que-vida, a qual é dele completamente inseparável, a própria essência da vida espiritual. Isso não significa nada além de que a vida não seja precisamente mera vida – ainda que ela também não seja de fato nada de outro, mas que, como conceito mais amplo, o mais amplo deles, por assim dizer, como vida absoluta, ela abrange a oposição relativa entre seu sentido mais estreito e o conteúdo livre de vida. Pode-se exprimir isso diretamente como a definição da vida espiritual: que ela engendra algo que tem significado próprio e lei própria. Esse auto-estranhamento da vida (que ela

se contraponha a si mesma dentro da forma da autonomia) só pode aparecer como uma contradição e um algo que não se consuma quando se põe uma barreira rígida entre seu interior e seu exterior, como se fossem duas substâncias centradas em si mesmas, ao invés de tomá-la por um movimento contínuo, cuja unidade disponível em cada ponto é disjuntada [*auseinandergelegt*] naquelas direções opostas apenas pela simbólica do espaço de nossa expressão. Uma vez pressuposto isso, porém, nós podemos ver a vida apenas como o contínuo apreender-sobre [*Hinübergreifen*] do sujeito em direção ao que para ele é estranho ou como o engendrar do que para ele é estranho. Isso, porém, não é, assim, de maneira alguma subjetivado, mas antes persiste em sua autonomia, em seu ser mais-que-vida [*Mehr-als-Leben-Sein*]. A absolutidade de seu ser outro [*Anders-Seins*] é, por meio do motivo idealista fundamental de que “o mundo é minha representação”, por demais enfraquecida, mediada, feita problemática; a partir disso se tem novamente a consequência de que a transcendência própria e completa apareceu como impraticável, como ilusória. Não, a absolutidade desse outro, desse mais que a vida cria ou em direção ao qual ela vive imersa [*hineinlebt*], é precisamente a fórmula e a condição da vida que é vivida, é, desde o início, nada mais que apreender para além de si [*Über-sich-Hinausgreifen*]. O dualismo, mantido em completa agudeza, não apenas não contradiz a unidade da vida, mas é precisamente a maneira como sua unidade existe. Na vida como vontade, isso encontrou uma expressão extrema na prece: Senhor, seja feita a tua vontade e não a minha. Isso aparece de modo lógico como completamente surpreendente: eu quero algo e, a partir disso, no

mesmo ato, eu quero que isso não aconteça. Essa aparência se esvai com o discernimento [*Einsicht*] de que a vida, aqui, justamente como naquilo que é teórico e naquilo que é produtivo, se elevou sobre si mesma na forma de uma configuração autônoma, e nesse desenvolvimento permaneceu junto a si mesma, de modo que ela sabe a vontade anexada *àquela* configuração como a vontade propriamente própria. É completamente indiferente para isso se seu estágio mais baixo (o qual, no entanto, é sempre retido de tal modo que ele é designado ainda como “minha” vontade) corresponde ou não, no que tange ao conteúdo, com o estágio mais alto (o qual, no entanto, é o próprio, porque o eu *quer* mesmo a sua satisfação a partir de si). Aqui, onde o processo se sabe desde o início como transcendente e sente a vontade do objeto transcendente como sua própria vontade última, a transcendência se torna manifesta, talvez da maneira mais decisiva, como o ser [*Sein*] imanente da vida.

Uma das últimas intenções da visão moderna de mundo pode ser bem designada assim. Desde sempre o humano está consciente de certas realidades e valores, de certos objetos de crença e validades que não se acomodam no espaço aparentemente circunscrito de maneira fixa, assim como ele sente esse espaço como que preenchido pela sua substância imediatamente própria, centrada para dentro. Ele expressa a certeza dessa consciência, primeiro, com o fato de que ele fixa tudo isso em existências transvitais especiais [*Sonderexistenz*], avista isso na aguda separabilidade do que se contrapõe e, a partir daí, o deixa retroagir sobre a vida – de que modo, no entanto, não se sabe ao certo. Contra essa ingenuidade eleva-se o esclarecimento crítico

que não reconhece nenhum lado de lá do sujeito, que desloca tudo o que é ali localizado de volta aos limites da imediatividade subjetiva e, por isso, explica como ilusão tudo o que, apesar disso, quer persistir em seu defrontar autônomo. Esse é o primeiro estágio da grande tendência histórico-espiritual: deslocar de volta para a vida, por meio de um colossal giro axial, tudo o que foi fixado fora dela em existência própria [*Eigenexistenz*] e que de lá lhe adveio. Mas porque a vida é, nisso, concebida como imanência absoluta, tudo permanece em uma subjetivação – todavia nuançada de maneira múltipla –, em uma contestação da forma do lado de lá; e não se notou que, com essa circunscrição do sujeito, se criou precisamente uma dependência da representação do lado de lá, não se notou que nele e só a partir dele fechou-se o limite no qual a vida estava presa e no qual a vida se enrascou em um círculo inquebrantavelmente próprio. Aqui foi feita a tentativa de conceituar a vida como tal, como aquela que *continuamente* apreende por sobre o limite em direção a seu lado de lá e que tem sua própria essência nesse apreender-por-sobre; a tentativa de encontrar a definição da vida em geral nesse transcender, de reter, decerto, o fechamento da sua forma de individualidade, mas apenas para que ela seja quebrada em processo contínuo. A vida encontra sua essência, seu processo, em ser mais-vida e mais-que-vida; seu positivo já é, enquanto tal, o seu comparativo. Eu bem sei quais dificuldades lógicas se opõem à expressão conceitual dessa maneira de ver a vida. Eu tentei formulá-las na completa presença do perigo lógico, pois aqui é alcançada, pelo menos *possivelmente*, a camada na qual as dificuldades lógicas se impõem não sem maiores silêncios – porque

ela é aquela da qual primeiro se nutre a raiz metafísica da lógica mesma.

Publicado em 26/02/2019

Texto original: SIMMEL, G. "Erstes Kapitel: Die Transzendenz des Lebens". In: Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel. Zweite Auflage. München, Leipzig: Duncker & Humblot, 1922 [1918], p. 1-26.

Nota dos tradutores: Agradecemos primeiramente a Henrique Buonani Pasti. Competente revisor, Henrique nos poupou de cair em incontáveis armadilhas de tradução: indicou termos e passagens que havíamos esquecido de verter ao português, atentou para falsos cognatos, ofereceu, para quase todo termo relevante, alternativas interessantíssimas de tradução e, ainda, nos deixou sugestões preciosas que amaciaram um tanto nosso duro estilo. É, também, mérito inteiro de nosso amigo a localização das passagens em que Simmel cita obras de outros autores sem indicá-lo; e devemos, ainda, mencionar que Henrique, como estudioso de Simmel por quase uma década, buscou garantir, tanto quanto nossa teimosia permitiu, que a interpretação que fizemos do texto fosse adequada. Por tudo isso, registramos, aqui, nossa sincera gratidão ao colega. Devemos agradecer, também, a Mariana Teixeira pela cuidadosa revisão final do texto que fez, como organizadora do presente dossiê. Mari-

ana nos apontou falhas significativas que ainda restavam na tradução, sugeriu versões de traduções muito certas, que acatamos, e nos deu preciosas sugestões estilísticas, sem as quais esse difícil texto seria muito menos legível. Fábio Mascarenhas Nolasco também merece ser, aqui, mencionado, pelas numerosas dicas de tradução que nos deu, sobretudo referentes a termos consagrados no vocabulário filosófico, assim como Patrícia Raquel de Freitas, pelas consultas sobre gramática portuguesa, e Natália Costa Rugniz, pela ajuda na referência a Platão. Por fim, agradecemos também ao Grupo de Leitura da Ciência da Lógica de Hegel, pelo papel indireto que teve na configuração de nossa leitura deste texto. É certo que a grande ajuda de todos os aqui mencionados, não obstante imprescindível, necessariamente passa por nossa mediação. Portanto, se os acertos desta tradução são inegavelmente acertos coletivos que devemos a eles, os erros são de nossa final responsabilidade.

GEORG SIMMEL

Georg Lukács

*Tradução de Mariana Teixeira**

Georg Simmel foi, sem dúvida, a figura de transição mais significativa e interessante de toda a filosofia moderna. Por esse motivo, exerceu tal atração sobre os pensadores com aptidão verdadeiramente filosófica da nova geração (que são mais do que meros especialistas astutos ou diligentes em disciplinas filosóficas singulares) que não há, entre eles, quase nenhum que não tenha sucumbido ao encanto de seu pensamento, seja por um curto ou longo período de tempo. Por essa mesma razão, porém, apenas muito raramente essa atração foi duradoura: Simmel não teve, como Cohen, Rickert ou Husserl, “discípulos”; ele foi um grande instigador, mas não um grande educador, nem – e isso nos já aproxima do cerne de sua essência – um verdadeiro arrematador.

Costuma-se chamar Simmel – com intenção tanto apologética quanto depreciativa – de espirituoso. Por mais correta que seja, esta designação não atinge porém de forma

* Mariana Teixeira é pesquisadora de pós-doutorado na Freie Universität Berlin e coordena a área de pesquisa “Politics of Conviviality” no Mecila (Maria Sibylla Merian Centre: Conviviality-Inequality in Latin America). Contato: m.teixeira@fu-berlin.de.

alguma a essência de sua personalidade filosófica. Simmel era, de fato, espirituoso no sentido comum do termo, e se podem citar dele páginas e páginas de ditos comparáveis aos dos maiores mestres da galhofa; o decisivo de seu espírito, contudo, jaz em um nível mais profundo: trata-se de um espírito filosófico no sentido mais genuíno e não falseado, como apenas os maiores possuíram. Essa riqueza de espírito significa a apreensão veloz e a expressão surpreendente e lapidar de um fato filosófico ainda não descoberto, a capacidade de ver o menor e mais insignificante fenômeno da vida cotidiana tão fortemente *sub specie philosophiae* que ele se torna translúcido e por trás de sua transparência torna-se visível uma eterna conexão de formas de sentido filosófico.

Simmel possuía em grau excepcional este dom supremo do filósofo – como é possível que, ainda assim, ele tenha se tornado apenas um brilhante e “espirituoso” instigador, e não um filósofo realmente grande, que realmente marca época? A razão deste malogro diante do auge designa ao mesmo tempo o ponto onde estavam ancoradas as mais ricas e fecundas capacidades de Simmel: pode-se mencionar, enfatizando os aspectos positivos aí contidos, sua ilimitada e incontida sensibilidade; se se quiser descrever com precisão os limites da sua essência que aí se revelam, deve-se falar de uma falta de centro, de uma incapacidade de tomar decisões derradeiras e sem mediações. Para resumir grandeza e limite em uma frase: Simmel é o maior filósofo de transição da nossa era; é o verdadeiro filósofo do impressionismo. Não que ele tenha apenas conceitualizado o que o desenvolvimento impressionista da música, das artes plásticas e da

poesia expressou; sua obra é muito mais do que uma formulação conceitual da intuição impressionista do mundo; é a figuração filosófica do sentimento do mundo a partir do qual surgiram as maiores obras dessa tendência, uma conformação tão problemática da essência do período que imediatamente nos antecede quanto a que está presente nas obras de um Monet ou Rodin, de um Richard Strauss ou Rilke.

Por sua própria essência, todo impressionismo é uma forma de transição: recusa por princípio, e não por incapacidade de alcançá-lo, o fechamento, a conformação última criada pelo destino e dele criadora. (Esta determinação aplica-se, evidentemente, apenas aos maiores representantes do impressionismo; nos epígonos e imitadores trata-se sempre de impotência habilmente mascarada). O impressionismo concebe e julga as formas grandiosas, rígidas e eternas como sendo violadoras da vida, de sua riqueza e seu colorido, sua abundância e sua polifonia; é sempre um enaltecedor da vida e coloca todas as formas a serviço dela. Com isso, porém, a essência da forma tornou-se problemática. O empreendimento heróico e trágico dos grandes impressionistas consiste precisamente no fato de constantemente exigirem e imporem à forma – da qual não podem escapar, pois é o único meio possível de sua existência essencial – algo que contradiz sua determinação, que a suspende [*aufhebt*]: se deixa de ser fechada, soberana e plena em si mesma, a forma deixa de ser forma. Não pode haver uma forma servil, aberta em direção à vida.

Apesar desta incessante dificuldade, surgiu nas obras dos grandes impressionistas do século XIX uma abundância de valo-

res eternamente inalienáveis. Pois, por mais fechadas e avessas à vida que devam ser as formas eternas em sua plenitude, é-lhes continuamente necessário, porém, recorrer à vida, tentar apanhá-la em toda a sua diversidade, de modo que a obra – agora soberanamente plena em si mesma – seja uma verdadeira obra, um mundo autossuficiente, um microcosmo. E todo grande movimento impressionista nada mais é do que o protesto da vida contra as formas que se tornaram demasiado enrijecidas, e, nesse enrijecimento, demasiado frágeis para poder incorporar criativamente a abundância da vida. Entretanto, uma vez que se detêm nessa apercepção intensificada da vida, trata-se, por sua própria essência, de fenômenos de transição: preparam o caminho para um novo classicismo que eterniza a abundância da vida, tornada perceptível por sua sensibilidade, em formas novas, rígidas e severas, mas que tudo abarcam. Deste ponto de vista, a situação histórica de Simmel pode ser formulada da seguinte maneira: ele foi um Monet da filosofia, a quem não se seguiu, até hoje, nenhum Cézanne.

O estado da filosofia com o qual Simmel se deparou era o mais desolador que se pode imaginar: a grande tradição da filosofia clássica alemã parecia ter se perdido; os *outsiders* significativos da época (Nietzsche, Hartmann) mantinham-se desgarrados e inócuos na maré alta do materialismo e positivismo mais estéreis e sem alma. Para uma suscetibilidade filosófica, nenhum outro caminho parecia estar aberto a não ser a intensificação da sensibilidade na reconstituição histórica de épocas e pessoas passadas (como em Dilthey), pois mesmo os primórdios do neo-idealismo ora florescente tinham de despertar

a impressão de que sua ênfase estrita no Eterno Apriori significava uma violação da abundância da vida e que sua vitória só poderia ser a vitória do monismo formal e metodológico sobre o monismo substancial da filosofia então dominante. A importância histórica de Simmel reside no fato de que ele foi o representante mais lapidar do pluralismo metodológico desde os seus primórdios; o *pathos* do seu filosofar surgiu do estupefato reconhecimento da multiplicidade infinita de possibilidades de posições [*Setzung*] e representações [*Gegenständlichkeit*] filosóficas. “Há muito poucas categorias, assim como há muito poucos gêneros”, disse certa vez. É certo que esta afirmação descreve ao mesmo tempo, com toda a clareza, os limites da sua essência. Para ele, a descoberta da pluralidade de posições filosóficas é objetivo final e fim em si mesmo, não um meio de encontrar um sistema diversificadamente organizado e, ainda assim, unitário. Simmel foi frequentemente chamado de relativista por conta dessa tendência pluralista, não sistemática, de seu pensamento. A meu ver, isso não se justifica. Pois relativismo significa duvidar da validade incondicional de posições singulares possíveis (por exemplo: ciência, arte) e é, portanto, completamente independente da questão de nossa imagem do mundo ter um caráter monista ou pluralista. Simmel, por outro lado, agarra-se ao caráter absoluto de cada posição singular, considera cada uma como necessária e incondicional, mas não acredita que possa haver qualquer posicionamento *a priori* sobre o mundo que realmente abarque a totalidade da vida. Cada uma oferece apenas um aspecto; um aspecto *a priori* e necessário, ainda assim apenas um aspecto e não a totalidade mesma. Aqui, o que separa Simmel do

sistema pluralista e não obstante unificado de filosofia almejado hoje é justamente o fato de ele se deter na constatação dos aspectos singulares. Isto se deve em parte ao seu deleite pelo que é qualitativo e peculiar, ao prazer em descobrir diversos domínios peculiares onde, em seu entorpecimento, os demais haviam visto apenas uma unidade indivisa, e provavelmente também a uma apreciação genuinamente impressionista de sua própria sensibilidade, mas tem sua razão decisiva no fato de que, para Simmel, a instância final sempre permaneceu como algo além de toda posição: a vida, da qual a posição somente pode oferecer aspectos. (Esta é a base da conexão entre seu pensamento e o de Bergson.) Esses aspectos singulares encontram-se nas mais diversas e intrincadas relações entre si, e Simmel emprega toda sua fina sensibilidade e agudeza intelectual para desenredá-las. No entanto, como – por causa de sua disposição final e por princípio – essa rede de relações recíprocas deve permanecer um labirinto e não pode se tornar um sistema, a perspicácia de Simmel em desvendar, desenredar e reconectar novos fios e emaranhados adquire a aparência do lúdico, e sua hipersensibilidade diante de novas qualidades incessantemente descobertas, a de um virtuosismo monótono. Mas a nova filosofia, por mais resolutamente que se afaste do posicionamento último de Simmel, nunca poderá passar ao largo de suas descobertas de fatos filosóficos.

A natureza do talento de Simmel torna compreensível por que seus valores mais duradouros sejam de tipo sociológico e de filosofia da história. A peculiaridade das duas disciplinas repousa sobre a interpenetração mútua de pontos de vista heterogêneos

em uma nova unidade, sobre os efeitos recíprocos [*Wechselwirkung*] entre condicionado e incondicionado. Se, antes de Simmel, a sociologia – sobretudo a marxiana, que foi decisiva também para o seu posicionamento – tinha a tendência de dissolver todo atemporal-incondicionado (religião, filosofia, arte) no temporal-condicionado, a unilateralidade e fraqueza das maiores concepções de filosofia da história da época clássica, como a de Hegel, residiam no esforço de incorporar a temporalidade da história de maneira completa e indivisível na incondicionalidade de relações puramente *a priori*. A importância de Simmel para a sociologia – penso antes de tudo na sua *Filosofia do dinheiro* – reside no fato de que ele leva mais longe e aguça mais sutilmente do que foram capazes todos antes dele a análise das condicionalidades, ao mesmo tempo em que torna visível com uma nitidez inimitável sua reversão e autolimitação, seu deter-se diante daquilo que não se deixa condicionar. Uma sociologia da cultura tal como empreendida por Max Weber, Troeltsch, Sombart e outros – por mais que todos se afastem metodologicamente de Simmel – apenas se tornou possível sobre o terreno por ele criado.

É certo que mesmo a sociologia de Simmel é apenas um “experimento”, e não um fechamento; sua “sociologia” carrega o selo de seu impressionismo de modo ainda mais forte do que o grande ensaio sobre o dinheiro; e suas incursões pela filosofia da história já são, de maneira ainda mais evidente, concebidas como fragmentos. A inovação de sua abordagem mostra-se muito menos em suas obras de teoria da história do que em suas tentativas de olhar filosoficamente para as figuras singulares da história. O modo como Simmel apreende Goethe e Kant,

Michelangelo, Rembrandt e Rodin não é o do historiador, que os coloca em uma continuidade temporal de desenvolvimento ou os considera como figuras de uma época determinada, nem a do sistemático, que disseca a obra deles em sua normatividade *a priori*, liberada de toda temporalidade, mas sim a do filósofo da história, para quem cada uma dessas grandes figuras é ao mesmo tempo algo único, que não se repete, e uma categoria *a priori*. O impressionismo de Simmel vê em cada um desses gênios uma possibilidade singularmente determinada mas ao mesmo tempo eterna e *a priori* de posicionamentos sobre a totalidade da vida: seu pluralismo não se refere apenas aos tipos singulares de posição, mas também às realizações singulares dentro de cada tipo de posição. A imagem de mundo de Goethe é tão apriorística e necessariamente distinta da de Kant quanto a formação de conceitos da história o é da das ciências da natureza. Mas como o impressionismo de Simmel é genuína e profundamente filosófico, cada uma dessas imagens de mundo torna-se algo absoluto; assim como a pluralidade das posições não é capaz de superar [*aufheben*] a validade incondicionada de cada posição singular em sua esfera própria, dessa multiplicidade tampouco surge um relativismo: a “categoria” Rembrandt é tão absoluta quanto a “categoria” Michelangelo; a essência metafísica do mundo consiste não apenas em permitir, mas também em exigir a multiplicidade de tais “categorias”. O caráter decisivamente fecundo dessa abordagem para a filosofia da história é algo que infelizmente não pode ser aqui nem mesmo insinuado; muito menos a relação de Simmel com as tentativas que o sucederam nessa direção. Mas também aqui a essência de sua personalidade se mostra em seu

impacto: ninguém deu diretamente prosseguimento ao seu caminho, mas ninguém pôde, nem pode, empreender algo de essencial na filosofia da história sem ter passado por essa abordagem.

Publicado em 30/09/2020

Original: LUKÁCS, G. “Georg Simmel”. *Pester Lloyd: Morgenblatt*, 65 (230), 2 de outubro de 1918, p. 2-3; republicado em: LUKÁCS, G. “Erinnerungen an Georg Simmel von Georg Lukács”, in: Gassen, K., Landmann, M. (orgs.). *Buch des Dankes an Georg Simmel: Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*. Berlin: Duncker & Humblot, 1958 [1918], p. 171-176.

Tradução gentilmente autorizada por Zoltán Mosóczi (The Lukács Estate). Translation kindly authorized by Zoltán Mosóczi (The Lukács Estate).

Nota da tradutora: Uma versão em português deste texto veio a público em 2001 no posfácio de Filosofia do amor, coletânea de escritos de Simmel publicada pela editora Martins Fontes. Diferentemente da tradução de Eduardo Brandão, que tomou a versão francesa como base, o texto aqui apresentado foi traduzido diretamente do original alemão. Gostaria de agradecer a Arthur Bueno pelo apoio em todas as fases da produção deste texto.

INTRODUÇÃO (EDITORIAL) DA *IDEOLOGIA ALEMÃ – PARA A CRÍTICA DA FILOSOFIA*

Gerald Hubmann e Ulrich Pagel

*Tradução de Olavo Antunes de Aguiar Ximenes**

Revisão de Lutti Mira

Apoio técnico de Anisha Vetter

A “Ideologia alemã” ocupa uma posição significativa dentro da recepção do pensamento de Marx. De acordo com a concepção tradicional, foi nessa obra – especialmente no debate com Ludwig Feuerbach – que Marx e Engels formularam o materialismo histórico e, assim, ao mesmo tempo os fundamentos filosóficos do marxismo.

No entanto, isso contrasta com o papel atribuído pelos autores à “Ideologia alemã”, que permaneceu sem ser publicada após sua redação: Marx em 1859 falou de alcançar uma bem-sucedida “autocompreensão” (*Selbstverständigung*) como seu “objetivo principal”, por esta razão ele abandonou “o manuscrito à crítica roedora dos ratos”, e Engels também não fez nenhuma outra tentativa de publicação.

* Olavo Antunes de Aguiar Ximenes é mestre em filosofia pela Unicamp. Contato: oaa-ximenes@gmail.com.

Disso resulta que a “Ideologia alemã” foi publicada apenas postumamente e que desde a década de 1930 diferentes edições do texto estiveram em circulação – apenas para o capítulo “I. Feuerbach” há quase uma dúzia de versões. Essas diferenças entre as edições resultam do fato de que não existe uma obra finalizada chamada “A ideologia alemã”. O que é transmitido não é tampouco um dossiê coeso de documentos, mas somente manuscritos fragmentários e já em larga medida destruídos – por ratos, dentre outras coisas – durante o tempo de vida dos autores. Por meio de compilações de texto dos então editores, esses manuscritos foram reunidos como uma obra chamada *A ideologia alemã*, embora este título não esteja presente nos manuscritos. Neste processo um sentido especial teve a constituição de um capítulo “I. Feuerbach” a partir de seis manuscritos separados, que vários editores reuniram com a intenção de reconstruir como Marx e Engels expuseram o fundamento do “materialismo histórico”; também o conceito de “materialismo histórico” não aparece nos manuscritos da “Ideologia alemã”.

Desde 2017 todos os dezessete manuscritos e dois textos impressos relacionados à “Ideologia alemã” estão disponíveis na edição histórico-crítica como parte da *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA, a edição definitiva de suas obras completas). Além de apresentar o texto em sua forma autêntica – incluindo em torno de 500 páginas de variantes textuais – a edição também oferece uma revisão abrangente das complexas conexões intertextuais e as histórias de surgimento e de preservação dos manuscritos. Com isso, novas perspectivas sobre a fase de surgimento da concepção materialista de história se tornam possíveis.

Assim, por exemplo, ficou evidente que Marx e Engels escreveram os manuscritos da “Ideologia alemã” não no contexto de um projeto de livro, mas antes como parte de um projeto de revista, no qual outros autores também participaram (Moses Hess, Georg Weerth, Wilhelm Weitling, dentre outros). Também a intenção de Marx e Engels não era, a princípio, a elaboração sistemática de sua própria posição teórica, mas, ao contrário, um debate com os jovens hegelianos e os socialistas contemporâneos – no centro da crítica não estava Feuerbach (como se pressupôs geralmente), mas Max Stirner. Após finalmente fracassar o plano de uma revista trimestral, Marx e Engels continuaram até 1847 a tentar, sem sucesso, publicar seus textos em edições separadas compostas de um ou de dois volumes.

A presente seleção oferece textos centrais e variantes textuais exemplares (marcadas em vermelho) dos manuscritos da “Ideologia alemã”. Ela se baseia na já mencionada edição MEGA, contudo oferece os manuscritos numa ordem diferente: a ordem cronológica dos fragmentos e dos textos presentes aqui, de acordo com seu momento de redação, torna possível rastrear imediatamente a gênese de importantes pensamentos, conceitos e posições de Marx e Engels. Muito embora esta perspectiva não corresponda à forma pela qual os textos da “Ideologia alemã” teriam sido publicados pelos autores, no que diz respeito à história das ideias, essa perspectiva cronológica tem o atrativo de tornar visível o processo pelo qual Marx e Engels formaram suas posições – esta é a razão pela qual uma apresentação deste tipo foi pedida repetidamente por pesquisadores nos anos recentes.

Fases de composição da “Ideologia alemã”

A publicação da “Ideologia alemã” foi planejada de diferentes formas. No período de quase dois anos entre o começo do trabalho nos manuscritos em outubro de 1845 e o fim de qualquer esperança de sua publicação em setembro de 1847, três planos sucessivos podem ser distinguidos: um artigo único destinado a uma publicação já existente, uma série abrangente de artigos para os dois primeiros volumes de uma revista trimestral a ser em breve fundada por Marx e Engels, e finalmente, após o fracasso do projeto de revista, um ou dois volumes de coletânea dos textos.

A presente seleção reúne manuscritos desses três contextos de publicação. O estrato mais básico do primeiro texto (p. 3-36), escrito na coluna da esquerda, deve seu surgimento à intenção de Marx e Engels de reagir com um texto próprio ao artigo recente “As características de Ludwig Feuerbach” (*Charakteristik Ludwig Feuerbachs*) escrito por Bruno Bauer, que não só continuou seus ataques a Ludwig Feuerbach, mas, pela primeira vez, também respondeu explicitamente às críticas de Marx e Engels dirigidas a ele no livro *A sagrada família*. Foi provavelmente durante o trabalho neste texto que lhes chegou a notícia, em 20 de novembro de 1845, de que dois empresários westfalianos simpatizantes do socialismo se ofereceram para financiar uma revista trimestral a ser editada por Marx e Engels conjuntamente com Moses Hess. Na sequência, Marx e Engels elaboraram o plano de usar o jornal para continuar o debate público com Bauer, iniciado no verão de 1844, e continuar o debate com Max Stirner que eles planejaram repetidamente desde o surgimento

de *O único e sua propriedade* (*Der Einzige und sein Eigentum*) em outubro de 1844. Antes de tudo, foi este último debate que se tornou importante para o desenvolvimento do projeto da “Ideologia alemã”, já que a crítica a Stirner ganhou uma dinâmica própria, que levou Marx e Engels a elaborarem sua própria concepção e à decisão de criticar Feuerbach num capítulo separado. A maioria dos textos nesta seleção vêm deste contexto de redação (p. 37-137).

Em julho de 1846 – isto é, justamente no momento em que Marx e Engels estavam ocupados escrevendo o capítulo “I. Feuerbach”, no qual eles pretendiam não só criticar Feuerbach, mas também oferecer uma apresentação abrangente de sua própria concepção materialista de história – os dois empresários westfalianos recuaram de seu comprometimento de financiar a revista. Marx e Engels estavam deste modo confrontados com a seguinte situação: eles tinham dois volumes da revista praticamente prontos para publicar (o primeiro deveria conter seus textos de crítica da filosofia, enquanto o segundo, a crítica de ambos do “socialismo verdadeiro” além de muitos outros textos, às vezes extensos, de outros autores), contudo, agora, faltava-lhes um editor. Eles passaram a planejar uma coleção em dois volumes, e foi neste contexto que o último texto da presente seleção foi produzido – o prefácio inacabado de Marx para o volume duplo da publicação de textos de Marx e Engels e de outros autores (p. 138). A partir de várias indicações pode-se inferir que por volta da passagem de 1846 a 1847, Marx e Engels estavam considerando uma publicação menor em volume único, provavelmente

somente com os textos escritos por eles mesmos para a revista trimestral.

A diferente natureza desses planos de publicação não é só importante para a reconstrução do contexto de redação. Suas diferenças também pesam na questão do título sob o qual os textos da “Ideologia alemã” deveriam aparecer em cada plano de publicação. Os manuscritos mesmos não oferecem nenhuma pista a este respeito; não se sabe qual era o título do artigo individual que estava em processo de redação quando o projeto se iniciou, nem se sabe o nome que a revista trimestral deveria ter, caso ela tivesse aparecido. É somente para a provável coleção em volume único, a qual Marx e Engels esperavam publicar em 1847, que se encontra um título proposto numa declaração publicada por Marx no começo de abril de 1847. Há de permanecer uma especulação se o título aqui mencionado – “A ideologia alemã’ (crítica dos filósofos alemães mais recentes na figura de seus representantes, Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus vários profetas)” – o qual, no século XX, se estabeleceu como o nome para o projeto inteiro, seria aplicável também para a coleção em dois volumes, que conteria não só textos de Marx e Engels, mas também de outros autores.

Os textos individuais

No começo da “Ideologia alemã” encontra-se um texto (p. 3-36) que foi marcado quase como nenhum outro pela dinâmica própria de desenvolvimento do projeto. Nenhum outro texto foi redigido por um período tão longo de tempo (outubro de 1845 a

julho de 1846), de maneira que no manuscrito subjacente encontram-se tanto formulações muito iniciais quanto elaborações tardias de suas posições. Deve-se a origem deste texto a motivos diferentes. Além do desejo de reagir à crítica elaborada por Bruno Bauer no artigo “*Charakteristik Ludwig Feuerbachs*” (“As características de Ludwig Feuerbach”), Marx e Engels também queriam usar seu artigo para apresentar ao público sua nova posição em relação a Feuerbach, que mudara desde o aparecimento de *A sagrada família*, e, com isso, documentar a distância agora mantida em relação a ele, como já testemunhavam as famosas teses ‘ad Feuerbach’ (p. 3-9 e 33-36), escritas em um caderno de notas na primavera de 1846. Como o texto revela, no decorrer da redação, o desejo de apresentar sua própria concepção de história moveu-se para o primeiro plano, uma vez que esse texto contém duas tentativas de expor de uma forma abrangente a concepção materialista de história, cujos primeiros elementos foram desenvolvidos por Marx na *Sagrada família* (p. 9-21 e 21-33).

Somente partes da versão original deste texto estão preservadas (das primeiras cinco folhas [*Bogen*], somente um fôlio [*Blatt*] foi preservado e ao fim da folha 11 o texto se interrompe no meio de uma sentença). Além disso, na versão final apresentada aqui faltam passagens que Marx e Engels moveram para o capítulo repensado sobre Bruno Bauer, após a decisão de escrever um capítulo separado dedicado a Feuerbach e, na sequência, apagaram as mencionadas passagens do manuscrito aqui apresentado. Na preparação do capítulo de Feuerbach, Marx numerou as páginas (*Seiten*) de 1 a 29, cujos textos seriam usados na

redação desse capítulo (Ms p. 3-7 não foram preservadas), e combinou-as num dossiê com dois outros textos (p. 37-43 e 60-111) que tinham sido destacados do capítulo de Stirner. Foi no período de elaboração do capítulo “I. Feuerbach” que possivelmente a maior parte das passagens mais extensas da coluna da direita do manuscrito foram escritas. O capítulo “I. Feuerbach” iria ser redigido por inteiro a partir desses materiais prévios. Um dos pontos de interesse particular sobre este texto é que nele se combinam passagens escritas em diferentes contextos de redação: primeiro, uma versão definitiva de um artigo separado; depois, uma coleção de materiais para o capítulo ainda a ser escrito sobre Feuerbach. A seleção de variantes textuais apresentadas aqui (p. 139-142) torna possível seguir o longo processo de nove meses de refinamento de seus pontos de vista próprios acerca de posições particulares, como, por exemplo, a gênese do famoso comentário sobre as consequências da ordem social comunista para a divisão do trabalho (p. 17.24-18.51 e Var. 17.30 I e 17.41-18.51) ou a concepção do comunismo como conceito de um movimento (*Bewegungsbegriff*) (p. 18.20-29 r e Var.).

Com a perspectiva de uma revista trimestral própria, em meados de novembro de 1845 Marx e Engels mudam o foco de sua atenção do debate da crítica a Feuerbach elaborada por Bauer, que havia sido decisiva até então, para se ocuparem das posições de Max Stirner. Este último havia publicado já em outubro de 1844 uma obra com o título *O único e sua propriedade* (*Der Einzige und sein Eigentum*) que foi muito bem recebida dentro dos círculos dos jovens hegelianos. Nela Stirner defende

uma abordagem individualista radical, cujo objetivo era alargar as possibilidades da autonomia (*Selbstbestimmung*) individual contra a heteronomia (*Fremdbestimmung*) religiosa e – um novo elemento no debate contemporâneo – também filosófica. Para Marx e Engels, que leram imediatamente o livro, a abordagem de Stirner oferecia, por diferentes motivos, a ocasião para um debate crítico. De um lado, eles consideravam a abordagem de Stirner uma variante da concepção idealista de história, que se oferecia de um modo particular como um contorno contrastante à sua própria concepção materialista. De outro lado, Stirner criticou, a partir de seu ponto de vista, as abordagens socialistas correntes na época; em resposta a isso, Marx e Engels queriam mostrar que os argumentos de Stirner não tinham nenhuma relevância a partir da perspectiva comunista. Além disso, uma crítica a Stirner era apropriada uma vez que Feuerbach, de quem Marx e Engels também a olhos vistos e de forma crítica se afastavam, considerou dignas de resposta as críticas elaboradas por Stirner contra ele, em oposição às críticas formuladas por Bruno Bauer. Em outubro de 1845, finalmente, apareceu uma réplica de Stirner para as objeções críticas de Feuerbach, Hess e outros (“*Recensenten Stirners*” [“Resenhistas de Stirner”]), o que mostrava que Stirner não havia sido ainda efetivamente refutado.

O trabalho na crítica a Stirner (“III. São Max”), que Marx e Engels iniciaram no final de novembro ou no começo de dezembro de 1845, se estendeu até meados de abril de 1846. Com 472 páginas preservadas, o debate com Stirner feito nesta época se apresenta como o mais abrangente e o mais intenso debate do projeto da “Ideologia alemã”. O significado desse debate é ainda

maior quando se considera que foi neste contexto que decisões centrais foram tomadas em relação à arquitetura geral da “Ideologia alemã”. Já se encontram no manuscrito de Stirner não só traços da decisão de separar a crítica dos “socialistas verdadeiros” para o segundo volume da revista trimestral, mas também a decisão de começar o primeiro volume com a apresentação da concepção materialista de história e com a crítica a Feuerbach – tais decisões estavam intimamente ligadas com a dinâmica própria da crítica a Stirner.

Essa conexão pode ser vista no segundo texto da presente seleção (p. 37-43). Trata-se de um texto escrito originalmente no debate com Stirner, antes de ser designado pelos autores para o capítulo “I. Feuerbach”. O texto em questão foi retirado de uma seção na qual Marx e Engels debatiam criticamente a concepção de Stirner acerca do poder das ideias e dos pensamentos. A essa concepção, apreendida por Stirner no conceito de “hierarquia”, foi concedida uma posição central em sua abordagem, já que Stirner considerava que a libertação dos indivíduos da heteronomia (*Fremdbestimmung*) só se tornava possível por meio da libertação do indivíduo do poder das ideias. Dado esse pano de fundo, Marx e Engels viram a ocasião de acrescentar suas próprias reflexões sobre a conexão entre as estruturas de poder intelectual e material. Na sequência eles decidiram por uma quase redução total do primeiro ao segundo. Contudo, o presente texto é significativo não somente como a primeira formulação desse aspecto fundamental da concepção materialista de história, mas também porque Marx e Engels, ao elaborarem esse aspecto, desenvolvem pela primeira vez um conceito central de seu pro-

jeto: ideologia. Não é portanto coincidência que Marx e Engels considerassem o presente texto tão importante a ponto de realocá-lo da crítica de Stirner para o primeiro capítulo do primeiro volume da revista trimestral. De modo similar ao primeiro texto, a versão final apresentada nesta seleção não contém algumas passagens que foram realocadas por Marx e Engels de volta ao seu contexto original na crítica de Stirner e foram apagadas do manuscrito aqui apresentado.

O recém descrito abandono temporário da polêmica que, de resto, marcava o debate com Stirner, em favor de uma formulação detalhada de suas próprias posições, não representa um caso isolado na crítica de Stirner. Repetidas vezes Marx e Engels interrompem sua crítica conduzida de modo detalhado com episódios tanto curtos quanto longos, nos quais eles tratavam os temas trazidos por Stirner a partir de sua própria perspectiva. A maioria desses episódios não foram, contudo, desmembrados do capítulo “III. São Max”. A coleção de passagens que segue o segundo texto (p. 44-59) ilustra esse estado de coisas e deve chamar a atenção para passagens que não são menos iluminadoras do que aquelas discussões na seleção de texto incluídas no capítulo “I. Feuerbach” – de fato, ela às vezes é ainda mais iluminadora. Além disso, deve-se notar que as passagens reunidas aqui foram escritas posteriormente – e muitas vezes contêm posicionamentos mais desenvolvidos – do que o estrato fundamental dos dois primeiros textos desta seleção (p. 3-43).

Na primeira passagem selecionada (p. 44-47) Marx e Engels refletem sobre a recente história alemã e assim desenvolvem os fundamentos da concepção que eles vão passar a defen-

der, nomeadamente de que na Alemanha era necessário primeiro uma revolução burguesa antes de ser possível considerar bem-sucedida uma revolução proletária. A segunda passagem (p. 47-50) é de interesse não apenas pelo fato de que Marx e Engels tomam uma posição no debate entre Stirner e Feuerbach. Adicionalmente, eles descrevem os problemas contemporâneos em relação aos “teóricos alemães” (*deutscher Theoretiker*) e, neste contexto, também externam sua própria abordagem, que é caracterizada assim: uma “visão de mundo que é materialista, não desprovida de pressupostos, mas que observa empiricamente os pressupostos materiais efetivos como tais e, por esta razão, é a única visão de mundo efetivamente crítica” (p. 49, “*materialistische, nicht voraussetzungslose, sondern die wirklichen materiellen Voraussetzungen als solche empirisch beobachtende & darum erst wirklich kritische Anschauung der Welt*”). Em vista do fato de que o conceito de “concepção materialista de história” não ocorre nos manuscritos, provavelmente essa caracterização expressa da melhor forma a autocompreensão de ambos autores. As passagens seguintes desenvolvem temas tais como a contradição entre interesse pessoal e interesse coletivo (*allgemeinen*) (p. 50-53), as consequências da oposição entre “forma de intercâmbio normal” (*normaler Verkehrsform*) e “avanço das forças produtivas” para a “consciência correspondente” à forma de intercâmbio (p. 56-57), e a questão se o direito tem sua base no “poder” ou na “vontade” (p. 57-59). Além disso, duas passagens documentam estratégias argumentativas que Marx e Engels voltaram contra Stirner, tais como a referência à limitada experiência de mundo de um “mestre-escola local berlinense” e acusam Stirner de transformar

“colisões práticas” em “colisões ideais”, isto é, em meras representações às quais seria suficiente somente “renunciar” (*aufgeben*).

Após essa coleção de passagens do capítulo sobre Stirner, “III. São Max”, encontra-se o segundo texto desta seleção, cuja origem é o debate com Stirner, e que foi movido para ser usado na redação do capítulo “I. Feuerbach” (p. 60-111). Este texto é de interesse para a estrutura geral do projeto da “Ideologia alemã”, uma vez que foi durante a redação da sua própria apresentação da história da propriedade privada, que se encontra no começo do presente texto, que Marx e Engels decidiram começar o primeiro volume da revista trimestral com uma apresentação geral de sua concepção de história e com uma crítica a Feuerbach. Em vista deste objetivo, eles destacaram a versão aqui apresentada da história da propriedade privada do capítulo “III. São Max” antes mesmo de sua finalização. Após decidir escrever um capítulo “I. Feuerbach”, eles expandiram a história da propriedade privada, que já haviam começado a escrever, ao adicionar mais elaborações fragmentárias dos diferentes aspectos da concepção materialista de história. Assim como essas tentativas de uma apresentação do desenvolvimento da propriedade privada adequada às demandas de sua concepção de história, o texto aqui apresentado é significativo, pois nele encontramos as primeiras ocorrências de um conceito central da construção teórica de Marx e Engels em seu estrato fundamental: pequena burguesia (p. 73). Conforme documenta essa concentração em reconstruir o contexto de desenvolvimento histórico, a exposição de sua própria concepção de história no capítulo “I. Feuerbach” iria ocupar

um grande espaço. Contudo, tentativas de uma crítica a Feuerbach não podem ser encontradas no texto apresentado.

Trata-se de algo de alguma importância o fato de que, após decidirem por um capítulo “I. Feuerbach”, Marx e Engels não se voltaram imediatamente para a redação desse capítulo; ao contrário, eles completaram primeiro o capítulo “III. São Max”, que foi, deste modo, o primeiro dos manuscritos da “Ideologia alemã” a estar pronto para publicação. A seleção de passagens de texto do debate com Stirner é concluída com uma segunda reunião de pedaços (p. 112-121) originários da fase tardia de trabalho no capítulo “III. São Max”. Nas três passagens, escritas todas após a decisão em favor de um capítulo “I. Feuerbach”, Marx e Engels tratam, primeiro, dos fundamentos teóricos e práticos da “teoria da utilidade e da exploração” defendida por Stirner (p. 112-117). Segundo, eles se dedicam à consideração das diferenças de classe em oposição à “filosofia da fruição (*Genusses*)” propagada indiscriminadamente por Stirner (p. 117-118). A terceira passagem (p. 118-121) é, finalmente, de particular interesse pois Marx e Engels aqui mais uma vez formulam pensamentos centrais de uma forma mais desenvolvida e frequentemente incluem referências cruzadas ao capítulo “I. Feuerbach”, que estava ainda no estágio de planejamento (p. 120-121). A passagem permite, assim, uma representação dos objetos temáticos que se pretendia tratar no capítulo inicial da revista trimestral, e poderia ser lida, neste ponto, como um esboço do estágio de desenvolvimento da concepção materialista de história daquela época.

A versão definitiva do “socialismo verdadeiro” (*Der wahre Sozialismus*, p. 122-124) composta entre meados de abril e fim de maio de 1846, forma a introdução que deveria constar no início da crítica do socialismo alemão. Uma vez que o debate com Max Stirner alcançou um tamanho que impossibilitava a publicação de todos os manuscritos da “Ideologia alemã” num único volume da revista trimestral, o debate com o “socialismo verdadeiro” iria aparecer no segundo volume. Após lidar com os jovens hegelianos no primeiro volume, aqui, no segundo, seria a vez da filosofia, historiografia, economia e poesia e prosa do socialismo verdadeiro; também outros autores deveriam contribuir com ensaios, tais como um de Moses Hess criticando Arnold Ruge (“*Dottore Graziano*”) e um artigo sobre a “profecia do socialismo verdadeiro”, assim como, de Roland Daniels, um manuscrito contra curas milagrosas (a isso se refere o termo “doutores milagrosos” – *Wunderdoktoeren* – incluído no manuscrito, p. 124.16). Esses trabalhos de outros autores foram editados por Marx e Engels.

A introdução de Marx e Engels para esse complexo [de textos], que está incluída aqui, resume sua crítica de uma forma incisivamente polêmica, porém em seu conteúdo nuclear essencial isso se expressa de tal forma que essas duas páginas e meia contêm a caracterização mais concisa da “Ideologia alemã”. O socialismo alemão é atacado como uma corrente autorreferencial, filosófica, literária e religiosamente motivada, que se degenerou numa questão “*meramente literária*”, em vez de um “movimento efetivo”: “A ideologia alemã, na qual esses ‘socialista verdadeiros’ estão enredados, não os permite observar a

condição efetiva” (“*Die deutsche Ideologie, in der diese ‚wahren Sozialisten‘ befangen sind erlaubt ihnen nicht, das wirkliche Verhältniß zu betrachten*”). Marx e Engels não abdicaram da crítica exercida aqui contra o socialismo alemão, e posteriormente a retomaram no *Manifesto comunista*, em uma seção própria.

Após terminar as contribuições para a crítica do “socialismo verdadeiro” no fim de maio de 1846, Marx e Engels se voltaram para o trabalho no capítulo ainda não escrito do primeiro volume: “I. Feuerbach”. Um primeiro passo dado por Marx consistia em organizar o material que havia sido acumulado durante o trabalho nos outros capítulos da crítica dos jovens hegelianos. Para este fim, ele juntou num único dossiê as três partes de textos destacadas da crítica de Bauer e Stirner (p. 3-36, 37-43 e 60-111), e forneceu às páginas uma paginação contínua (Ms. p. 1-72, Ms p. 4-7 e 36-39 não foram preservadas). Além disso, na última página numerada (Ms p. 72) e na página seguinte, esta não numerada, ele escreveu algumas reflexões para a redação do capítulo “I. Feuerbach” (p. 125-126). A importância dessas notas não deve ser subestimada, pois contêm uma listagem de aspectos temáticos que Marx gostaria de tratar no capítulo “I. Feuerbach”. Adicionalmente, essas notas são importantes para a história das edições, já que quando da revisão de Engels dos manuscritos da “Ideologia alemã” após o falecimento de Marx em 1883, ele anotou na coluna oposta da direita comentários organizacionais, que foram tomados no século XX como o título do capítulo de Feuerbach (Var 126.15-31).

Os dois fragmentos “3)” (p. 127-130) e “5.” (p. 131-133) foram escritos entre fim de maio e meados de julho de 1846 e pertencem ao contexto de elaboração de um capítulo acerca de Feuerbach, no qual Marx e Engels – após as críticas a Bruno Bauer e Max Stirner – pretendiam formular suas próprias concepções. Trata-se de fragmentos de versões definitivas sobre temas individuais, mas os dois fragmentos oferecidos aqui são os únicos preservados. É significativo que as afirmações escritas no fragmento sobre a “concepção materialista de história” (*materialistischen Geschichtsauffassung*), como Engels posteriormente as nomeou, estão entre as mais desenvolvidas a serem achadas entre os manuscritos da “Ideologia alemã”.

No fragmento “3)” encontra-se uma apresentação das fases históricas fundamentais do desenvolvimento das formas de propriedade e de fatores que determinam esse desenvolvimento, tais como o grau de divisão do trabalho já alcançado em cada caso. Começando com a “propriedade tribal” (*Stammeigenthum*), Marx e Engels descrevem em seis páginas o desenvolvimento de formas de propriedade através da antiga “propriedade comunal e estatal” (*Gemeinde- & Staatseigenthum*) até a “propriedade feudal ou estamental” (*feudalen oder ständischen Eigenthum*) medieval, cuja caracterização toma a maior parte da apresentação. A “propriedade privada” que Marx e Engels determinavam em outros manuscritos como a forma definidora da fase de desenvolvimento contemporânea é aqui tematizada somente na medida em que os pressupostos para seu surgimento são evidenciados nas fases anteriores. A apresentação se encerra com a derivação da forma estatal monárquica a partir das carências da classe domi-

nante da ordem social feudal. Enquanto Marx e Engels nos dois primeiros manuscritos (“III. São Max” e a terceira parte do “dossiê sobre Feuerbach”) compreendiam a “propriedade estatal” como uma variante da “propriedade tribal”, agora eles especificaram essa última como a “primeira forma de propriedade” e a “propriedade comunal e estatal” como a segunda, forma característica do mundo antigo, à qual se seguia então na Idade Média a terceira forma – “propriedade feudal ou estamental”.

O fragmento sem-título “5.” oferece uma apresentação das linhas fundamentais da concepção de história desenvolvida por Marx e Engels no âmbito de trabalho nos manuscritos da “Ideologia alemã”. Nesta apresentação, que toma uma folha (*Bogen*), os dois autores sublinham a dependência “das ideias, das representações e da consciência” (*der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins*) em relação à “atividade material” e ao “intercâmbio material dos homens” (“*materiellen Thätigkeit*” e “*materiellen Verkehr der Menschen*”) e expressam sua concepção de história ao se distinguir firmemente da “filosofia alemã” e negando que a “moral, a religião e a metafísica e outras ideologias” e suas “formas de consciências correspondentes” teriam uma história independente. Em oposição ao fragmento “3)”, há aqui desenvolvimentos de texto mais extensos, que mostram que Marx e Engels ainda lutavam para chegar a uma apresentação final. Assim, eles operam numa variante (aqui incluída) com a figura da inversão ideológica, que se encontra repetidamente nos manuscritos e posteriormente ressurgiu no “prefácio”. No entanto, eles também externam uma afirmação epigramática sobre seu “modo de considerar” (*Betrachtungsweise*) na frase, que

ficou famosa, “Não é a consciência que determina a vida, mas antes, a vida que determina a consciência” (“*Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein*”) e tiram a severa conclusão – que foi pouco notada pela recepção: “A filosofia autônoma perde com a apresentação da efetividade seu meio de existência”. (p. 132, “*Die selbstständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenz-medium*”).

De um total de três rascunhos preservados para o começo do capítulo planejado sobre Feuerbach, dois foram incluídos na presente seleção de texto. Com esses rascunhos, escritos entre o começo de junho e meados de julho de 1846, Marx e Engels começaram a realizar sua intenção de unir num único capítulo “I. Feuerbach” tanto seu distanciamento de Ludwig Feuerbach que estava originalmente presente na polêmica contra Bruno Bauer, como o desenvolvimento de seu conceito de história, que havia sido alcançado no quadro da crítica a Max Stirner.

O primeiro rascunho (p. 134-135) começa com um balanço abrangente da filosofia crítica alemã a partir de David Friedrich Strauss até Max Stirner; contudo, não se encontram no texto presente, que se interrompe na quarta página, nenhuma afirmação sobre Feuerbach. Ao contrário, Marx e Engels tematizam a dependência da crítica filosófica alemã para com Hegel, e sua concentração exclusiva na crítica da religião e na falta de reflexão de sua conexão com a efetividade (*Wirklichkeit*) alemã. Também de interesse é a variação de uma das teses “ad Feuerbach”, que Marx escreveu por volta de um ano antes nos “Cadernos de

nota dos anos de 1844-1847” (MEGA IV/3. p. 19-21). Partindo do tema da décima-primeira tese, afirma-se que a exigência dos “ideólogos jovem hegelianos” de “mudar a consciência”, conduz à demanda de “interpretar o que existe de forma diferente, isto é, por meio de uma interpretação diferente reconhecê-lo” (p. 135, “*das Bestehende anders zu interpretieren, d. h. es vermittelt einer andren Interpretation anzuerkennen*”).

Em outro começo do capítulo, não incluído aqui, Marx e Engels tentam começar o capítulo de Feuerbach com uma exposição de sua própria concepção de história. Uma vez que essa estratégia encontrou enormes dificuldades, o rascunho é, então, interrompido após algumas sentenças.

Como consequência, resta um terceiro começo de capítulo (p. 136-137), que é ainda mais enfático e polêmico do que a primeira tentativa. Os “ideólogos alemães” são diretamente atacados e a diferença entre o suposto caráter revolucionário de suas reflexões e sua insignificância factual é sublinhada. Essa diferença é ilustrada por contraste com acontecimentos históricos, como a revolução francesa ou as lutas dos Diáconos. Enquanto eles continuam a identificar a adoção de certos aspectos da filosofia hegeliana como o fundamento da produtividade literária daqueles que eles criticam, Marx e Engels falam agora de modo mais drástico de um “processo de decaimento do sistema hegeliano” ou do “processo de apodrecimento do espírito absoluto” (“*Verwesungsprozeß des Hegelschen Systems*” e “*Verfaulungsprozeß des absoluten Geistes*”). Por fim, são notáveis as metáforas econômicas que retratam os “industriais filosóficos”, sua “concorrência” e sua falência no “mercado mundial”, assim como a

anunciação da intenção de “ver o espetáculo inteiro pelo menos uma vez do ponto de vista de fora da Alemanha”.

O rascunho de um “prefácio” (p. 138) escrito entre julho e dezembro de 1846 é o penúltimo manuscrito redigido para a “Ideologia alemã”. A redação se seguiu após o fracasso em julho de 1846 do projeto de uma revista trimestral e deveria abrir o volume duplo da edição da “Ideologia alemã” de Marx e Engels. O fato de que os três primeiros parágrafos são claramente legíveis, com praticamente poucas variações textuais e de que Marx evitou apagar palavras, algo usual em rascunhos, argumenta a favor da intenção de Marx de elaborar uma versão definitiva. No decorrer de sua elaboração, o manuscrito adquire crescentemente o caráter de um rascunho, com variantes e rasuras de palavras e, ao fim, o texto nas páginas 2 e 3 está completamente apagado (veja as variantes no apêndice).

Assim, aqui também se encontra a situação típica do todo do projeto da “Ideologia alemã”, no qual não há nenhuma elaboração final dos aspectos temáticos fundamentais do projeto. Não há uma crítica completa de Feuerbach, muito menos uma fundação sistemática da filosofia do materialismo histórico – como a recepção posteriormente afirmou (e sugerida por compilações de textos). Os manuscritos comprovam o afastamento programático da filosofia em favor da “ciência positiva efetiva” (*wirklichen positive Wissenschaft*), isto é, ciência natural, história e economia, de um lado, e do comunismo como movimento. Todavia, Marx e

Engels abdicaram de uma formulação de sua posição numa forma pronta para impressão dadas as chances remotas de publicação. Contudo, o intenso um ano e meio de debate conduzido com seus contemporâneos presos na “Ideologia alemã”, a despeito de fracasso de todas as tentativas de publicação dos manuscritos, não deixou de produzir consequências. Por um lado, isto está refletido no *Manifesto do Partido Comunista*, que apareceu alguns meses após o abandono final dos planos de publicação e no qual diversas passagens dos manuscritos de “Feuerbach” (veja, por exemplo, p. 37.3-5, 78.25-33 e 79.11-12) e da crítica do socialismo alemão ressurgem. Por outro lado, o fato de que Marx e Engels, na sequência, não fizeram mais nenhuma tentativa de apresentar ao público sua concepção materialista de história numa forma sistemática mostra que o debate intensivo com a “Ideologia alemã” foi certamente bem-sucedido a respeito da formulação de Marx de ter alcançado a “autocompreensão”. Com a presente seleção de manuscritos em ordem cronológica esse processo bem-sucedido de “autocompreensão” pode ser agora acompanhado pelos leitores de hoje.

Publicado em 28/09/2019

Original: HUBMANN, G., PAGEL, U. “Einführung”. In: MARX, K., ENGELS, F. *Deutsche Ideologie. Zur Kritik der Philosophie. Manuskripte in chronologischer Anordnung* (ed. G. Hubmann, U. Pagel). Berlin: Walter de Gruyter, 2018.

Agradecimentos: *Aproveito para agradecer o enorme trabalho de revisão empreendido por Lutti Mira e o apoio técnico de Anisha Vetter, docente de língua alemã do Centro de Ensino de Línguas da Universidade Estadual de Campinas (CEL/Unicamp), ao dirimir dúvidas sobre algumas passagens mais obscuras em alemão. São também inestimáveis as contribuições que recebemos, o revisor Lutti Mira e eu, durante o debate dessa tradução no grupo de estudos sob supervisão do Prof. Dr. Ricardo Terra. Gostaria particularmente de agradecer as e os participantes deste grupo nas pessoas do Prof. Dr. Ricardo Terra, Adriana Matos, Beatriz Chaves, Fernando Del Lama, Juliano Bonamigo, Luciano Rolim, Marcia Cardoso. Quaisquer equívocos e erros são, contudo, de minha responsabilidade. Não posso deixar de registrar o apoio do Prof. Dr. Marcos Nobre ao longo da minha pesquisa sobre a Ideologia alemã. É importante mencionar que essa tradução foi feita durante minha pesquisa de doutorado financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) em convênio com Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), processo no. 2017/01178-9, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Registro também que as opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de minha responsabilidade e não necessariamente refletem a visão da FAPESP e da CAPES.*

Nota do tradutor

Há algum tempo vem ganhando corpo uma nova recepção da *Ideologia alemã* (1845-6) de Karl Marx e Friedrich Engels. Os primeiros movimentos dessa nova recepção podem ser encontrados na publicação da correspondência Marx-Engels do período 1845-1846 e, principalmente, na análise dessa correspondência empreendida por Galina Golowina¹ (originalmente em russo) publicada na tradução em alemão no *Marx-Engels-Jahrbuch* de número 3 de 1980. Em seguida, para nomear apenas um autor, surgiram os inúmeros trabalhos de Terrell Carver acerca do projeto *Ideologia alemã*.

Alguns anos depois, a tradição marxista finalmente teve acesso ao capítulo “I. Feuerbach” na forma fidedigna, publicado no *Marx-Engels-Jahrbuch* em 2003. Em seguida, somente em novembro de 2017, tivemos acesso ao monstruoso trabalho de reconstrução de todo o projeto *Ideologia alemã* presente na edição crítica *Deutsche Ideologie – Manuskripte und Drucke (Ideologia alemã – Manuscritos e impressões)* no âmbito da nova MEGA² (MEGA² I/5, trata-se de *Marx-Engels Gesamtausgabe*, a edição completa das obras de Marx e Engels), sob a responsabilidade de Ulrich Pagel, Gerald Hubmann e Christine Weckwerth. Em julho de 2018, os editores Pagel e Hubmann decidem publicar mais uma versão do projeto *Ideologia alemã*, só que agora editando parte dos manuscritos em ordem cronológica (uma vez que os

¹ GOLOWINA, G. “Das Projekt der Vierteljahrsschrift von 1845/1846. Zu den ursprünglichen Publikationsplänen der Manuskripte der ‘Deutschen Ideologie’”. *Marx-Engels-Jahrbuch* 3, p. 260-274, 1980.

² MARX, K., ENGELS, F. *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke* (ed. U. Pagel, G. Hubmann, C. Weckwerth). Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2017 (MEGA² I/5).

manuscritos editados na MEGA² I/5 foram apresentados em uma forma *lógica*) sob o título de *Deutsche Ideologie – Zur Kritik der Philosophie – Manuskripte in chronologischer Anordnung (Ideologia alemã – Para a crítica da filosofia – Manuscritos em ordem cronológica)*.³

Na edição em ordem cronológica, Pagel e Hubmann publicaram uma *introdução editorial* tanto em alemão quanto em inglês, na qual eles apresentam um resumo dos resultados atuais em relação aos manuscritos do projeto da *Ideologia alemã*. Dentre outras coisas, hoje sabemos que o capítulo “I. Feuerbach” foi construído editorialmente e que os manuscritos publicados postumamente como o livro *Ideologia alemã* foram escritos, antes, para uma revista trimestral a ser fundada por Marx e Engels com a contribuição de outros autores. Somente após o fracasso desta empreitada é que Marx e Engels cogitaram lançar alguns dos textos no formato de um livro em volume único ou duplo, cujo provável título seria *Ideologia alemã*; observa-se que esse título não aparece em nenhum dos manuscritos. Adicionalmente, o título da planejada revista trimestral é desconhecido. Cabe também ressaltar que os conceitos marxistas de *ideologia* e de *história* são frutos do embate com Stirner e Bauer; não são, portanto, pontos de partida da crítica aos jovens hegelianos.

Diante dessa quantidade incrível de novas informações e materiais referentes à obra de 1845-46, decidi traduzir presente-

³ MARX, K., ENGELS, F. *Deutsche Ideologie. Zur Kritik der Philosophie. Manuskripte in chronologischer Anordnung* (ed. G. Hubmann, U. Pagel). Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2018.

mente a *Introdução* em alemão⁴ da edição em ordem cronológica, cotejando-a com a versão em inglês.⁵ Espero, com isso, facilitar o acesso aos leitores e às leitoras ao debate atual acerca do projeto *Ideologia alemã*.

Por fim, gostaria de avisar que as páginas citadas e as seleções de textos mencionadas na tradução se referem às páginas do livro em ordem cronológica da *Ideologia alemã*. Para facilitar o entendimento do conjunto de textos editados, forneço abaixo o índice do livro:

- Einführung VII
- Introduction XIX
- Karl Marx/Friedrich Engels [Aus den Manuskripten zur Deutschen Ideologie]
 - [Konvolut zu Feuerbach Ms-S. 1-29. Frühe Fassung einer Bauer-Kritik] 3
 - [Konvolut zu Feuerbach Ms-S. 30-35. Ausgliederung aus III. Sankt Max. D. Die Hierarchie] 37
 - [Auszüge aus:] III. Sankt Max 44
 - [Konvolut zu Feuerbach Ms-S. 40-72. Ausgliederung aus III. Sankt Max und Sammlung von Fragmenten] 60

⁴ HUBMANN, G., PAGEL, U. "Einführung". In: MARX, K., ENGELS, F. *Deutsche Ideologie. Zur Kritik der Philosophie. Manuskripte in chronologischer Anordnung* (ed. G. Hubmann, U. Pagel). Berlin: Walter de Gruyter, 2018.

⁵ HUBMANN, G., PAGEL, U. "Introduction". In: MARX, K., ENGELS, F. *Deutsche Ideologie. Zur Kritik der Philosophie. Manuskripte in chronologischer Anordnung* (ed. G. Hubmann, U. Pagel). Berlin: Walter de Gruyter, 2018.

- [Auszüge aus:] III. Sankt Max 112
- Der wahre Sozialismus [Einleitung] 122
- [Konvolut zu Feuerbach Ms-S. 72/[73]. Schlussteil (Notizen von Marx)] 125
- 3) [Fragment] 127
- 5. [Fragment] 131
- I. Feuerbach. A. Die Ideologie überhaupt... [Entwurf 1. Kapitel-anfang] 134
- I. Feuerbach. [Entwurf 3. Kapitelantang] 136
- Vorrede [Entwurf] 138
- Textvarianten (Auswahl) 139
- Editorische Notiz und diakritische Zeichen 148

OS PRIMÓRDIOS DE “MODO DE PRODUÇÃO” DE KARL MARX

Sarah Johnson*

*Tradução de Olavo Antunes de Aguiar Ximenes***

Revisão de Lutti Mira e Fernando Bee

RESUMO

Este artigo reexamina as primeiras concepções de história de Marx ao retornar aos seus manuscritos de 1845-6, há muito conhecidos como *A ideologia alemã*. Nas interpretações convencionais desses manuscritos, Marx procurou explicar todo processo histórico por meio de uma teoria do desenvolvimento sistemático das forças produtivas. Este artigo revela que essa preocupação foi um artefato das práticas editoriais subsequentes e argumenta que uma preocupação diferente animava os manuscritos para o próprio Marx – a saber, compreender a natureza das épocas individuais, particularmente a atual, algo que ele duvidava que uma teoria geral da história poderia ajudá-lo a fazer. Em “São Max”, talvez o mais negligenciado destes primeiros manuscritos, Marx desenvolveu o conceito de “modo de produção” numa lente histórica, que poderia ajudar o trabalho da crítica social ao colocar em foco como o tempo presente é constituído e poderia ser constituído de outra maneira.

* Sarah Johnson é Harper-Schmidt Fellow em Society of Fellows, Universidade de Chicago. Contato: sej@uchicago.edu.

** Olavo Antunes de Aguiar Ximenes é mestre em filosofia pela Unicamp. Contato: oaaximenes@gmail.com.

Por quase um século, estudiosas e estudiosos se voltaram para *A ideologia alemã* para descobrir “a primeira e mais abrangente declaração” da teoria da história de Karl Marx.¹ Porém, a narrativa que tem acompanhado esse livro através de suas muitas edições e traduções é tão famosa quanto as suas teses: de que Marx e Friedrich Engels começaram a escrevê-lo no outono de 1845, de que seu acordo de publicação caíra por terra, e que, devido a isto, eles “abandonaram o manuscrito à crítica roedora dos ratos” no verão seguinte.² Em algumas edições, as leitoras e os leitores também aprendem que Marx e Engels tinham terminado naquela altura a maior parte do livro deles, mas não “I. Feuerbach” – o capítulo de abertura e o lugar de suas apreciadas discussões da história. Algumas vezes estes leitores aprendem que os editores soviéticos deram, por fim, um sentido para o rascunho substancial, embora desnorteante de “I. Feuerbach”, e que eles publicaram em 1932 a primeira versão completa d’*A ideologia alemã* na *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA) I/5. Contudo, o fim da narrativa é sempre o mesmo: com a publicação póstuma desse livro, estudiosas e estudiosos de Marx conquistaram “uma

¹ Cf. R. Pascal, “Introdução”, em Karl Marx e Friedrich Engels, *The German Ideology*, Parts I and III (1939: ix–xviii; ix).

² As citações são do balanço retrospectivo de Marx dos dois volumes sem título que ele e Engels escreveram em Bruxelas. Cf. Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (texto de 1859), em Karl Marx, Frederick Engels: *Collected Works* (MECW), 50 vols. (1975–2004). Cf. Vol. 29 (1987: 261–417; 264). As afirmações presentes nestes parágrafos podem ser encontradas, no todo ou em partes, ao longo de inúmeras edições da *Ideologia Alemã*, por exemplo, Adoratskij (1932: ix–xi); Pascal, “Introduction,” (1939: xiv–xv; xvii); Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, “Vorwort,” em Karl Marx e Friedrich Engels, *Werke*, vol. 3 (1958: v–xii; vi–vii; xi); Lev Churbanov, “Preface”, em MECW Vol. 5 (1976: xiii–xxvi; xv, xvii, e xxv); Robert Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader* (1978: 146). Cf. também Peter Osborne, *How to Read Marx* (2005: 35–6).

de suas [de Marx] maiores realizações” e de fato “a primeira obra reconhecidamente ‘marxista’”.³

Mesmo em sua forma mais enxuta essa narrativa é agora insustentável. Ao longo da segunda metade do século XX, uma série de descobertas notáveis refutou seus detalhes fundamentais e revelou o quão pouco estudiosas, estudiosos e editores compreenderam sobre os manuscritos de Marx de 1845-6.⁴ A gravidade desta incompreensão fica evidente na MEGA² I/5, onde os manuscritos foram publicados mais uma vez em 2017, embora numa forma incomum.⁵ Nesta edição, não é mais possível ler “I. Feuerbach” ou *A ideologia alemã*; eles simplesmente nunca existiram, ou ao menos não como obras de Marx e Engels.⁶ Em vez disso, ambos foram feitos e refeitos no século XX na medida em que os editores tentavam restaurar o projeto que Marx e Engels empreenderam juntos em Bruxelas. Nós sabemos agora

³ Cf. respectivamente David McLellan, ed., *Karl Marx: Selected Writings* (1977: 159); e C. J. Arthur, “Editor’s Introduction”, em Karl Marx e Frederick Engels, *The German Ideology*, Part One, ed. C. J. Arthur (1970: 4-34; 4).

⁴ Cf. Terrell Carver e Daniel Blank, *A Political History of the Editions of Marx and Engels’s “German Ideology Manuscripts”* (2014: 61-97).

⁵ Karl Marx, Friedrich Engels *Gesamtausgabe* (MEGA²), Seção I, vol. 5 (2017). Versões iniciais de alguns itens neste volume foram publicadas em Inge Taubert e Hans Pelger (2004: 6–137). Para uma tradução em inglês e uma apresentação alternativa de alguns dos conteúdos do *Jahrbuch*, cf. Terrell Carver e Daniel Blank, eds., *Marx and Engels’s German Ideology Manuscripts: Presentation and Analysis of the “Feuerbach chapter”* (2014: 34-381). Para uma avaliação muito crítica de como os manuscritos foram, por fim, ordenados na MEGA² I/5, cf. Terrell Carver, “Whose Hand Is the Last Hand? The New MEGA Edition of ‘The German Ideology’,” *New Political Science* 41/1 (2019: 140-48).

⁶ Cf. Taubert e Pelger (2004: 7*-8*); Terrell Carver, “The German Ideology Never Took Place,” *History of Political Thought* 31/1 (2010: 107-27); Carver e Blank, *Political History* (2014: 1–2); Ulrich Pagel, Gerald Hubmann, e Christine Weckwerth, MEGA² I/5: *Apparat* (2017: 725–6; 832).

que, ao fazer isso, estes editores fabricaram um livro a partir de artigos que foram escritos para um projeto de revista desafortunado.⁷ Nem Marx, nem Engels jamais escreveram um título unificador nesses manuscritos, fosse “A ideologia alemã” ou outro, nem mesmo quando Engels catalogou-os para constar em seu próprio espólio literário.⁸ E apesar da pretensão de escrever uma crítica de Ludwig Feuerbach no verão de 1846, eles escreveram apenas alguns poucos parágrafos com vista a isso. O que ficou conhecido como o extenso rascunho de “I. Feuerbach” não é um manuscrito de tipo algum; mas apenas um amontoado de fragmentos, cuja maior parte eram sobras de suas críticas de Bruno Bauer e Max Stirner.⁹ Que nós tenhamos lido estes fragmentos como um “capítulo”, como se eles fossem governados por um propósito comum e claro, é devido a intervenções que as leitoras e os leitores nem sempre conseguem perceber. Os editores embaralharam esse amontoado, moveram parágrafos e sentenças, e empacotaram esse material em seções apropriadamente intituladas.

E, desta maneira, na MEGA² I/5, onde não encontramos *A ideologia alemã* e suas partes mais famosas, nós nos confrontamos com os manuscritos de Marx de 1845-6 como ele e Engels os deixaram. Ao lado das críticas completas a Bauer, a Stirner e ao socialismo alemão, foram desmembrados pela primeira vez os

⁷ Cf. Golowina (1980).

⁸ Carver, “*The German Ideology*” 112; Pagel, Hubmann, e Weckwerth, *Apparat*, (2017: 784). Sobre a origem do título *A Ideologia Alemã*, cf. Carver, “*The German Ideology*,” (2010: 110–15).

⁹ Carver e Blank, *Political History* (2014: 79–81); Pagel, Hubmann, e Weckwerth, *Apparat* (2017: 833).

fragmentos que outrora constituíram “I. Feuerbach”. Desse modo, estamos igualmente diante de um problema significativo, porque quando “I. Feuerbach” se desmantela, o mesmo ocorre com a sua teoria da história. Embora os meros fragmentos ainda registrem o pensamento de Marx, eles sofrem para dar suporte à série de conclusões que foram extraídas do “capítulo”, no qual os editores atribuíram a esses fragmentos intenções e conexões que não lhes eram próprias. Esse problema, no entanto, oferece por sua vez uma oportunidade, qual seja, ler de uma outra forma os manuscritos de 1845-6. Quando estes manuscritos foram lidos como *A ideologia alemã* poucas estudiosas e estudiosos foram além de “I. Feuerbach”, que supostamente continha a essência do livro, mesmo em seu estado “incompleto”. Em muitas edições, as outras críticas foram resumidas ou excluídas por completo. A perda de “I. Feuerbach” é assim uma ocasião para estudar os manuscritos que Marx de fato escreveu com Engels em 1845-6. Mas é também muito mais do que isso. É uma chance de parar de tratar esses manuscritos como partes de um livro a cujos objetivos eles serviriam, e cujos objetivos lhes dariam sentido e coerência; e, em vez disso, é uma chance para lê-los, como contribuições que são relacionadas, mas distintas para uma revista, – como artigos nos quais Marx investigou problemas diferentes e criou possibilidades diferentes para o seu pensamento.¹⁰ Adicionalmente, é uma chance para estudar os frag-

¹⁰ Estou recorrendo aqui à sugestão de D. F. McKenzie de que “formas afetam o sentido” e ao engajamento de Roger Chartier com essa ideia, particularmente sua afirmação de que novas formas de publicação podem mudar o que as leitoras e os leitores esperam dos textos, junto com como eles leem, interpretam e usam esses textos. Cf. D. F. McKenzie, *Bibliography and the Sociology of Texts* (1986: 4); Roger Chartier, *The Order of Books*, trad. Lydia G. Cochrane (1994: 1-23); Chartier, *On the Edge of the Cliff*:

mentos existentes à luz desses esforços. E ao ler os manuscritos dessa forma, podemos nos perguntar, como se fosse pela primeira vez, o que eles revelam sobre a concepção de história de Marx. Meu objetivo é recuperar algumas dessas intuições [*insights*] aqui.

Tomando por base a ordem convencional dos fragmentos soltos, as leitoras e os leitores por muito tempo chegaram à conclusão de que em 1845-6 Marx procurou explicar “todo o processo histórico”, e de que ele completou essa tarefa em “I. Feuerbach” ao mostrar que a história se desenrola por meio do desenvolvimento sistemático das forças produtivas.¹¹ Contudo, os fragmentos desagregados e os manuscritos completos revelam uma preocupação bem diferente – a saber, que Marx procurava compreender a natureza das épocas individuais, e que ele duvidava que uma teoria geral da história poderia ajudá-lo nesta empreitada. A preocupação de Marx com as épocas históricas teve origem em seus artigos para o *Deutsch-Französische Jahrbücher* [Anais Franco-Alemães] (1844) e na abordagem para a crítica que ele esboçou neles. Ele argumentou ali que uma crítica poderia contribuir para o projeto de transformação social somente na medida em que prestasse atenção nas condições presentes e elucidasse os desejos característicos e as possibilidades de futuro que elas contêm. Naquele momento, ele buscava o conhecimento do presente por meio da forma política que prevalecia nele. Porém, Marx começou a avaliar o presente de forma diferente entre 1844 e 1846 na medida em que ele escrutinava os

History, Language, and Practices, trad. Lydia G. Cochrane (1997: 81-9).

¹¹ A citação é de Churbanov, “Preface,” (1976: xviii).

métodos da crítica filosófica alemã e enfrentava uma questão fundamental para a sua própria abordagem em relação à crítica: como podemos chegar a conhecer qualquer período da história, inclusive e especialmente o nosso próprio? Conforme ele elaborava as maneiras pelas quais os filósofos haviam falhado em compreender as épocas, Marx desenvolveu o conceito de “modo de produção” numa lente histórica, uma que traz à tona a natureza específica de uma época ao focar em como ela é constituída e poderia ser constituída de outra maneira. Ao fazer isso, inclusive, ele usou o conceito de maneiras que prenunciam seu uso tardio em sua crítica da economia política da maturidade. Após esclarecer como os editores obscureceram a preocupação de Marx com a especificidade histórica nos manuscritos de 1845-6, eu vou acompanhar o desenvolvimento inicial de seu “modo de produção” para mostrar como ele começou a desempenhar seu papel característico ali. Essa história começa em 1844, quando o termo surgiu nos cadernos de Paris de Marx, e culmina em sua crítica de Max Stirner.

Marx dedicou mais tempo a “São Max” do que a qualquer outra crítica em 1845-6 e ela é de longe a mais longa, ocupando 318 páginas da MEGA² I/5 enquanto o segundo manuscrito mais longo se estende somente por 42. Ela é também pouco lida e amplamente desprezada. Biógrafos escreveram mais sobre seu tamanho desmedido, tédio e piadas ruins do que sobre as suas teses, as quais são de maneira análoga raramente examinadas na

bibliografia mais ampla sobre Marx.¹² Porém, como Sven-Eric Liedman e os editores da MEGA² recentemente pontuaram, Marx elaborou ideias em “São Max” às quais ele retornaria ao longo de sua vida.¹³ Entre essas, escreve Liedman, está uma peça crucial do que viria a ser conhecido por “concepção materialista de história”, a tese de que as ideias estão enraizadas nas condições sociais e materiais e devem ser estudadas em relação a elas.¹⁴ De fato, Marx faz essas e outras observações em “São Max” que são familiares a “I. Feuerbach” – por exemplo, a de que em todas as épocas há uma relação direta entre as formas de propriedade e as forças produtivas.¹⁵ E, todavia, nós não devemos ficar tentados a ler “São Max” pela teoria de história que “I.

¹² Por exemplo, Franz Mehring, *Karl Marx: The Story of His Life* (1918), trad. Edward Fitzgerald (1973: 110); Isaiah Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment* (1939: 125-6); David McLellan, *Karl Marx: His Life and Thought* (1973: 148-50), 148-50; Jonathan Sperber, *Karl Marx: A Nineteenth-Century Life* (2013: 166-7); e Gareth Stedman Jones, *Karl Marx: Greatness and Illusion* (2016: 189-90). Sperber e Stedman Jones reconhecem a influência de Stirner sobre Marx, mas não consideram o papel de “São Max” dentro do desenvolvimento intelectual de Marx. Sidney Hook tampouco, a despeito de sua longa discussão do manuscrito em *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (1936: 163; 173-85). Em contraste, Sven-Eric Liedman desenvolve esta questão em *A World to Win: The Life and Works of Karl Marx* (2015), trad. Jeffrey N. Skinner (2018: 182-91). Outros esforços para ponderar o significado de “São Max” incluem H. Arvon, “Une polémique inconnue: Marx et Stirner,” *Les temps modernes* 7/71 (1951: 509-36); N. Lobkowicz, “Karl Marx and Max Stirner,” em Frederick J. Adelman, ed., *Demythologizing Marxism* (1969: 64-95); Paul Thomas, “Karl Marx and Max Stirner,” *Political Theory* 3/2 (1975: 159-79); Inge Taubert, “Wie entstand die Deutsche Ideologie von Karl Marx und Friedrich Engels? Neue Einsichten, Probleme und Streitpunkte,” em Studienzentrum Karl-Marx-Haus, ed., *Studien zu Marx’ erstem Paris-Aufenthalt und zur Entstehung der Deutsche Ideologie* (1990: 9-87; 51-87); Gary K. Browning, “The German Ideology: The Theory of History and the History of Theory,” *History of Political Thought* 14/3 (1993: 455-73).

¹³ Liedman, *World to Win* (2018: 191); Pagel, Hubmann, e Weckwerth, *Apparat* (2017: 728; 754-5)

¹⁴ Liedman, *World to Win* (2018: 184).

Feuerbach” nos ensinou, seja por força do hábito ou por esperança de que essa teoria poderia reencontrar ali o seu ancoramento. Pois, como este artigo mostrará, “São Max” contém preocupações históricas que ultrapassam aquela teoria, junto com argumentos que a desafiam.

Uma teoria a partir de fragmentos

No momento em que *A ideologia alemã* foi publicada em 1932, uma versão de “I. Feuerbach” já estava circulando há anos devido aos esforços de David Ryazanov, que dirigiu o Instituto Marx-Engels de Moscou de julho de 1922 até sua prisão, em fevereiro de 1931, por causa de sua alegada participação na conspiração Menchevique.¹⁶ Ryazanov sabia desde o início que editar “I. Feuerbach” seria difícil. Ele explicou que “I. Feuerbach” era composto por dois manuscritos separados e incoerentes, ambos feitos a partir de grandes folhas de papel que tinham sido dobra-

¹⁵ Por exemplo, Karl Marx e Friedrich Engels, “III. Sankt Max,” em MEGA² I/5 (2017: 165–511; 410); Karl Marx e Frederick Engels, *The German Ideology*, em MECW 5 (1976: 19–539; 355). Referências posteriores aos manuscritos de 1845-6 de Marx vão se referir ao documento em questão na MEGA² I/5 e fornecerão uma citação entre parênteses do MECW 5, a fonte de todas traduções salvo alguma indicação em contrário. [Nota do tradutor: praticamente todas citações em alemão foram checadas e adaptadas por mim a partir da versão em inglês, inclusive de textos de Max Stirner.]

¹⁶ Ryazanov publicou “I. Feuerbach” primeiro em russo em 1924, e em alemão em 1926: Karl Marx e Friedrich Engels, “I. Feuerbach: Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung,” in D. Ryazanov, ed., *Marx-Engels Archiv: Zeitschrift des Marx-Engels-Instituts in Moskau*, vol. 1 (1926: 233-306). Minha compreensão do trabalho de Ryazanov no “I. Feuerbach” é devedora a Carver e Blank, *Political History* (2014: 17–27). Sobre a prisão de Ryazanov, cf. também Jonathan Beecher e Valerii N. Fomichev, “French Socialism in Lenin’s and Stalin’s Moscow: David Riazanov and the French Archive of the Marx–Engels Institute,” *Journal of Modern History* 78/1 (2006: 119-43; 140-41).

das ao meio, para que cada uma fornecesse 4 páginas para a escrita.¹⁷ Havia quatro folhas naquilo que Ryazanov chamou de “pequeno manuscrito”; contudo, de acordo com seu relato, seus conteúdos não formavam uma linha de pensamento contínua. O título “I. Feuerbach” estava na frente de duas delas: ele descreveu uma como uma introdução breve e pronta para impressão da obra como um todo, que reproduzia textos que haviam sido revisados e destacados de outros lugares, enquanto a outra continha quatro parágrafos do que parecia ser a primeira seção. Ao longo das duas outras folhas no “pequeno manuscrito”, a primeira das quais foi marcada com “3)” na frente, Marx e Engels chamam os estágios da divisão do trabalho de “somente formas diferentes de propriedade” e descreveram as variedades “tribal”, “antiga” e “feudal”.

Ryazanov, além disso, identificou um “manuscrito principal” que era significativamente mais longo, embora repleto de passagens riscadas, correções e adições. A sua paginação também era complicada. Enquanto Engels havia numerado cada uma das folhas desse manuscrito na frente, Marx tinha rabiscado ou sobrescrito esses números ao numerar as páginas individuais das folhas. De acordo com a numeração de Marx, Ryazanov tinha as páginas 8-28, 30-35 e 40-72, e, segundo essa medida, faltavam somente 12 páginas. Porém, a numeração de Engels apontava para uma conclusão completamente diferente, pois as páginas

¹⁷ As informações neste parágrafo e no próximo foram extraídas de D. Rjazanov, “Einführung des Herausgebers,” in *Marx-Engels Archiv* (1926: 205–21; 217–21). Eu esclareço e suplemento o relato de Ryazanov com descrições físicas das folhas e das páginas. Para isso, cf. Karl Marx/Friedrich Engels Papers, A 11, no site eletrônico do International Institute of Social History: <http://hdl.handle.net/10622/ARCH00860>.

numeradas por Marx eram provenientes de três séries descontínuas de folhas: 6-11, 20-21 e 84-92. Adicionalmente, Ryazanov tinha uma folha com “5.” escrito na frente, apesar de seu conteúdo não ser contínuo com aquele da folha 6, e ele alegou também ter a primeira folha. Ele decidiu que era essa a folha não numerada com a introdução destacada de “I. Feuerbach” e que o “manuscrito principal” começava com os cinco parágrafos restantes. Nestas lacunas, então, setenta e três folhas e quase trezentas páginas sumiram.

Mas Ryazanov era destemido. Ele lidou com as páginas faltantes supondo que seus conteúdos haviam sido simplesmente removidos de “I. Feuerbach” para serem usadas em “São Bruno” e “São Max”, duas das outras críticas de 1845-6, nas quais ele achara passagens que foram retiradas do “manuscrito principal”.¹⁸ E apesar disso ter sido uma suposição razoável na época, ela também se mostrou equivocada.¹⁹ Nós sabemos agora que as folhas 6-11 são provenientes de um rascunho da crítica de Bruno Bauer, datado de outubro de 1845, e que extensas seções do texto foram retiradas porque elas foram usadas, por fim, em “São Bruno”. Os outros dois conjuntos de folhas foram retirados de diferentes partes de “São Max”, iniciado em novembro de 1845 por Marx e Engels. As folhas 20 e 21 contêm o texto completo de uma seção chamada “A Hierarquia”, parte da qual foi copiada de volta em “São Max”, e retirados das folhas separadas, enquanto as folhas 84-92 contêm uma série de digressões fragmentadas e

¹⁸ Cf. Rjazanov, “Einführung,” (1926: 219–20).

¹⁹ O relato a seguir foi extraído de Pagel, Hubmann, e Weckwerth, *Apparat* (2017: 737–56; 794; 832–54); Carver e Blank, *Political History* (2014: 73; 144–8); Carver, “The German Ideology,” (2010: 115–20).

notas que Marx e Engels escreveram depois de iniciar uma seção chamada “Tratado No. 2: Propriedade, Estado e Direito”. No verão seguinte, Marx tinha numerado as páginas destes três conjuntos de folhas remanescentes de 1-72, na ordem em que elas haviam sido escritas. Embora só possamos especular sobre o que eles planejavam fazer com todo este material – talvez algumas passagens teriam sido usadas na crítica de Feuerbach e outros escritos, talvez algumas teriam sido descartadas – está claro que eles não tinham intenção alguma de publicar esse amontoado de páginas na forma em que eles o deixaram.²⁰

O que é igualmente certo é que em abril de 1846 Marx e Engels enviaram “São Max” a Westfália para publicação numa nova revista trimestral que eles iriam editar, e para a qual eles já tinham comissionado outros artigos.²¹ Publicar essa revista em Bruxelas não era uma opção. Marx foi expulso da França em janeiro de 1845 por causa de seu envolvimento com o *Vorwärts!*, um jornal radical alemão sediado em Paris, e como condição para sua estadia na Bélgica, ele se comprometeu a “publicar nada sobre a política atual”.²² Publicar a revista dentro da Confederação Alemã não seria fácil também. Por lei, uma publicação poderia evitar a censura prévia se ela excedesse o número de 20

²⁰ Estudiosas e estudiosos apresentaram hipóteses concorrentes sobre o motivo pelo qual Marx e Engels removeram os dois conjuntos de folhas de “São Max”, porém não há uma conclusão evidente que explique a decisão. Compare Carver e Blank, *Political History* (2014: 145); e Terrell Carver, “Roughing It’: The ‘German Ideology’ ‘Main Manuscript’,” *History of Political Thought* 36/4 (2015: 700-25; 707); com Pagel, Hubmann, e Weckwerth, *Apparat* (2017: 839-41).

²¹ Golowina, “Das Projekt der Vierteljahrsschrift,” (1980: 267); Pagel, Hubmann, e Weckwerth, *Apparat* (2017: 759-62).

²² Marx a Heinrich Heine, 24 de março de 1845, em MECW 38 (1982: 30-31; 31).

folhas impressas ou 320 páginas, o que significava que uma revista trimestral extensa possibilitaria aos seus colaboradores publicar obras menores sem escrutínio oficial.²³ No entanto, na primavera de 1845, o primeiro volume de *Rheinische Jahrbücher* [Anais Renanos] de Hermann Püttmann foi recebido com reações severas por parte das autoridades estatais, incluindo a demanda de que seu segundo volume fosse censurado previamente e por ameaças políticas e financeiras significativas contra Carl Julius Leske, um dos poucos editores ainda dispostos a imprimir obras de cunho radical.²⁴ Embora Leske já tivesse concordado em publicar a planejada crítica da economia política de Marx, ele não estava em posição de assumir mais uma revista no outono de 1845.²⁵ Naquele novembro, Moses Hess relatou que dois empresários westefalianos, Julius Meyer e Rudolph Rempel, iriam publicar esta revista no lugar de Leske.²⁶

Marx e Engels terminaram alguns escritos suplementares para a revista trimestral pelo fim de maio de 1846, incluindo “São Bruno” e “O Concílio de Leipzig”, que introduzia o trabalho deles sobre o par de “santos”, e duas críticas do socialismo alemão. Foi apenas então, por volta do começo de junho, que eles começaram a crítica de Feuerbach. Porém, foi também por volta desse momento que seus planos para a revista caíram por terra. Meyer e Rempel insistiram que eles não haviam feito promessa alguma

²³ Golowina, “Das Projekt der Vierteljahrsschrift,” (1980: 260–61); Wolfgang Beutin, Klaus Ehlert, Wolfgang Emmerich, Helmut Hoffacker, Bernd Lutz, Volker Meid, Ralf Schnell, Peter Stein, and Inge Stephan, *A History of German Literature*, 4th edn, trans. Clare Krojzl (1993: 265-6); Pagel, Hubmann, e Weckwerth, *Apparat* (2017: 735).

²⁴ Pagel, Hubmann, e Weckwerth, *Apparat* (2017: 735–7).

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.* (2017: 740; 745-6).

a Hess, e no final de julho Marx e Engels mandaram seus manuscritos para Roland Daniels em Colônia, para que ele os guardasse.²⁷ A essa altura, eles escreveram somente três inícios [*Kapitelanfang*] atravancados sob o título “I. Feuerbach”. O que é chamado na MEGA² de fragmentos “3)” e “5.” foram também escritos provavelmente por volta dessa época.²⁸ Marx e Engels aparentemente não tinham trabalhado na crítica de Feuerbach depois de Engels ter deixado Bruxelas em agosto de 1846, apesar de eles terem tentado, até setembro de 1847, achar alguém que estivesse inclinado a publicar seus manuscritos.²⁹

Ryazanov não sabia nada disso no momento em que trabalhava com os fragmentos, e é por isso que ele considerou as páginas diante de si como se elas tivessem sido todas escritas para servir ao mesmo argumento. Nos anos de 1920, ele apresentou esse material de uma forma consideravelmente direta. Ele começou com as três folhas intituladas “I. Feuerbach”, seguidas pelo fragmento “5.” e o resto do “manuscrito principal” na forma em que Marx o havia paginado. Tudo o que restou foi o fragmento “3)”, que Ryazanov colocou por último sob o cabeçalho “[Divisão do Trabalho e Formas de Propriedade]” porque ele pensou que estas folhas ofereceriam uma “exposição inacabada” da conclusão alcançada no “manuscrito principal”.³⁰ Como título, ele escolheu “I. Feuerbach. Oposição da perspectiva [sic] materialista e idealista”, que Engels tinha escrito na parte de trás do

²⁷ Ibid. (2017: 40-44; 802; 847-8); Carver e Blank, *Political History* (2014: 91).

²⁸ Pagel, Hubmann, e Weckwerth, *Apparat* (2017: 976; 985).

²⁹ Ibid. (2017: 848).

³⁰ Marx e Engels, “I. Feuerbach” (1932: 303 n).

“manuscrito principal” após a morte de Marx.³¹ Mas a obra com este nome pareceu muito diferente quando da sua republicação na MEGA I/5. Pavel Weller a preparou sob a supervisão de Ryazanov e todas as mudanças foram provavelmente feitas antes da prisão de Ryazanov, apesar de ter sido o substituto dele no instituto, Vladimir Adoratsky, quem recebeu os créditos de editor do volume.³² Como Adoratsky explicou em sua introdução, um dos objetivos da MEGA I/5 era elaborar “a coerência dialética” de vários tópicos que “I. Feuerbach” cobria.³³ Para este fim, os três breves inícios foram deixados da mesma forma que Ryazanov os havia previamente ordenado, porém as páginas remanescentes, assim como seus parágrafos e sentenças, foram livremente rearranjados.

Foi nesse contexto que uma decisão crucial foi tomada em relação ao fragmento “3)” – a breve história da divisão do trabalho e das formas de propriedade que Ryazanov colocou inicialmente ao fim do “manuscrito principal”. Na MEGA, esse fragmento foi, em vez disso, anexado ininterruptamente aos três breves inícios de “I. Feuerbach”, que quando lidos em conjunto distinguem a abordagem crítica de Marx e Engels daquela dos jovens hegelianos. Porque estes filósofos supõem que “as verdadeiras correntes dos homens” são as ideias e os conceitos, Marx e Engels argumentam que a crítica deles visa somente “interpretar

³¹ Pagel, Hubmann, e Weckwerth, *Apparat* (2017: 848).

³² Cf. Ernst Czóbel, “Stand und Perspektiven der Herausgabe der MEGA (März/April 1931),” em Carl-Erich Vollgraf, Richard Sperl, e Rolf Hecker, eds., *David Borisovič Rjazanov und die erste MEGA* (1997: 132-43; 136-7); Adoratskij, “Einleitung,” (1932: xix).

³³ V. Adoratskij, “2. Die Richtlinien für die Redigierung der Manuskripte,” em MEGA I/5 (1932: 561-4; 561). Veja também Carver e Blank, *Political History* (2014: 33-6).

o mundo existente de uma forma diferente”, não lutar contra esse mesmo mundo, e que isso, por sua vez, revela o fracasso desses críticos em “investigar a conexão da filosofia alemã com a realidade alemã, a conexão de sua crítica com seu próprio meio material”.³⁴ Em contraste, os “pressupostos a partir dos quais [Marx e Engels] partem” são os pressupostos “de toda história humana”.³⁵ O primeiro é “a existência de indivíduos humanos vivos”, que se diferenciam a si mesmos dos animais por produzir seus meios de subsistência. Aprendemos que o modo pelo qual os seres humanos fazem isso, seu “modo de produção”, não reproduz somente sua existência física, pois ele é também um “*modo de vida* determinado”. Esse modo molda quem eles são e as relações entre eles.³⁶

Muito embora a discussão das pressuposições termine com essa tese, a interpolação do fragmento “3”) imediatamente após a ela dá a impressão de que Marx e Engels pretendiam ilustrar com este fragmento o que acarreta para a crítica “partir” daqui, a partir dos indivíduos vivos e de seu modo de produção. O fragmento começa com um argumento que Marx e Engels reconhecem ser amplamente aceito – de que “as relações das diferentes nações entre si dependem da extensão em que cada nação desenvolveu suas forças produtivas, a divisão do trabalho, & o inter-

³⁴ Karl Marx e Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*, em MEGA I/5: 1–528, e 9–10. Veja também Karl Marx e Friedrich Engels, “I. Feuerbach. [1. Kapitelanfang],” em MEGA² I/5: 4–7, na página 7; MECW 5 (1976: 30).

³⁵ Marx e Engels, *Deutsche Ideologie*, MEGA I/5, p.10. Veja também Karl Marx e Friedrich Engels, “I. Feuerbach. [2. Kapitelanfang],” em MEGA² I/5 (2017: 8–11; 8); MECW 5 (1976: 31).

³⁶ Marx e Engels, *Deutsche Ideologie*, MEGA I/5 pp. 10–11; Marx e Engels, “[2. Kapitelanfang],” MEGA² I/5 (2017: 8–11); MECW 5 (1976: 31–2).

câmbio interno”. Eles enfatizam, contudo, que “a estrutura interna inteira” de uma nação depende disso também. O desenvolvimento de suas forças produtivas está refletido no estado de sua divisão do trabalho, que, por sua vez, está refletido na forma de propriedade predominante porque “o estágio atual da divisão de trabalho determina também as relações dos indivíduos uns com os outros em referência ao material, instrumento & produto de trabalho.”³⁷ Marx e Engels em seguida descrevem três destas formas de propriedade – “tribal”, “estatal ou comunal da Antiguidade” e “feudal ou estamental” – junto com o desenvolvimento correspondente da divisão de trabalho, e posteriormente no “I. Feuerbach” os autores parecem retomar onde esta explicação termina quando descrevem, em meio aos escritos fragmentários das folhas de “São Max”, três períodos da propriedade privada e da produção desde a Idade Média.³⁸ Na MEGA, assim, as “pressuposições” de Marx e Engels foram postas ao serviço da criação do que Adoratsky chamou de “a primeira exposição sistemática de sua concepção histórico-filosófica do desenvolvimento econômico da humanidade”.³⁹ Sua repreensão aos críticos parecia então ser esta: compreender o “mundo existente” e “seu próprio meio material” exige que eles abordem o seu tempo presente através de uma vasta história da produção que o acarreta e o explica.

³⁷ Marx e Engels, *Deutsche Ideologie*, MEGA I/5, p. 11; Karl Marx e Friedrich Engels, “3) [Fragment],” em MEGA² I/5 (2017: 129–34; 129); MECW 5 (1976: 32, pontuação modificada).

³⁸ Cf. Marx e Engels, *Deutsche Ideologie*, MEGA I/5, p. 39–51; Karl Marx e Friedrich Engels, “[Ms-S. 40–[73]. Frühe Fassung von III. Sankt Max. Abhandlung 2 sowie Fragmente und Notizen],” em MEGA² I/5 (2017: 69–123; 71–89); MECW 5 (1976: 64–74).

³⁹ Adoratskij, “Einleitung” (1932: x).

“I. Feuerbach”, história e o “modo de produção”

Editores subsequentes continuaram a colocar o fragmento “3)” no mesmo lugar, inclusive após 1962, quando as páginas manuscritas recém descobertas indicavam pela primeira vez que havia algo de estranho nas versões existentes de “I. Feuerbach”.⁴⁰ Até mesmo no *Collected Works* [Obras reunidas] (1976), que apresentava consecutivamente a discussão atravancada das pressuposições e o fragmento “3)”, mas como seções distintas, a única pista de que o fluxo entre essas seções é artificial está numa nota de rodapé de duas páginas atrás.⁴¹ Como resultado, as leitoras e leitores acompanharam um argumento através das seções e deram uma importância enorme à sequência histórica que começa no fragmento “3)” e parece continuar nas folhas extraídas de “São Max”. Essa maneira de ler os fragmentos contribuiu para duas tendências nas pesquisas sobre Marx.

Primeiro, era fácil concluir tanto com Adoratsky quanto com Churbanov, que finalizou *A ideologia alemã* para o *Collected Works*, que Marx em 1845-6 estava preocupado principalmente em explicar “todo o processo histórico”.⁴² Embora Marx e Engels tendam a discutir as diversas formas históricas de propriedade separadamente, sem explicar as transformações entre elas, Churbanov faz uso de outros fragmentos para interpretar essas passagens, como aquele no qual Marx e Engels escrevem que “todas as

⁴⁰ Sobre essa descoberta, cf. Carver e Blank, *Political History* (2014: 63–7). Edições nas quais o fragmento “3)” está costurado às discussões dos pressupostos incluem Marx e Engels, *Werke*, vol. 3 (1958: 21); Tucker, *Marx–Engels Reader* (1978: 150); McLellan, *Selected Writings* (1977: 161).

⁴¹ Cf. Marx e Engels, *German Ideology*, (1976: 30; n. C; 32).

⁴² Cf. Churbanov, “Preface” (1976: xix).

colisões na história têm sua origem ... na contradição entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio”.⁴³ Esta foi uma “descoberta” importante, escreve Churbanov, na medida em que ela revelou que “no curso do desenvolvimento histórico inteiro uma linha de continuidade é estabelecida entre os estágios sucessivos”. Por essa perspectiva, Marx e Engels revelaram “as leis do desenvolvimento social” em “I. Feuerbach” e, ao fazê-lo, “forneceram a chave para o entendimento científico do processo histórico inteiro”.⁴⁴ A força desta interpretação está bem condensada nos escritos de Robert Brenner e Ellen Meiksins Wood, ambos rejeitam tais leituras teleológicas e deterministas da teoria madura da história de Marx; mas, ainda assim, concedem que é aqui que essa teoria começou em 1845-6. Eles esclarecem que a formulação inicial da teoria da história de Marx estava enredada numa concepção mais antiga dos períodos econômicos, uma familiar aos escritos de Adam Smith, na qual o “modo de subsistência” desenvolve-se por meio do “progresso natural de uma lógica econômica universal”.⁴⁵ Em outras palavras, era uma teoria da “divisão do trabalho que se desenvolve por si mesma” na medida em que respondia às necessidades de “produtores racionais auto-interessados”.⁴⁶ Ao plantar as sementes da sociedade comercial nas “profundezas” da história e da natureza

⁴³ Citado em *ibid.* (1976: xviii). Cf. também Marx e Engels, “[Ms-S. 40-[73]],” MEGA² I/5, (2017: 90).

⁴⁴ Churbanov, “Preface” (1976: xviii).

⁴⁵ Cf. Robert Brenner, “Bourgeois Revolution and Transition to Capitalism,” em A. L. Beier, David Cannadine, e James M. Rosenheim, eds., *The First Modern Society: Essays in English History in Honour of Lawrence Stone* (1989: 271-304; 275-6; 280-81); Ellen Meiksins Wood, *Democracy against Capitalism: Renewing Historical Materialism* (1995: 4; 110; 120; 147-50; cit. 150). Aqui e abaixo, todas ênfases estão no original.

humana, Marx, segundo eles, pôde simplesmente mostrar que o capitalismo foi libertado das fronteiras do feudalismo, onde ele sempre estivera, evitando ter de explicar sua origem e lógica únicas.⁴⁷

A proeminência do fragmento “3)” também inspirou uma abordagem comum aos estudos do conceito de Marx de “modo de produção”. Vimos que este conceito aparece num dos rascunhos de início de “I. Feuerbach”, e que também está presente em outros numerosos fragmentos, tal como quando Marx e Engels explicam que sua concepção de história “se baseia na exposição do processo real de produção – começando da produção material da vida mesma – e incluindo a forma de intercâmbio conectada com e criada por este modo de produção”.⁴⁸ Mas onde este conceito não aparece é no fragmento “3)”, isto é, ele não aparece na sequência histórica que os editores colocaram no coração do “capítulo”. Esta ausência encorajou estudiosas e estudiosos a focar em como Marx usou e desenvolveu o “modo de produção” em seus escritos subsequentes, nos quais eles encontram-no ao supor aquilo que tomam por ser seu papel característico: ou um meio de explicar os estágios pelos quais o desenvolvimento histórico se desdobra ou um meio de rejeitar este modelo e pensar de outra maneira sobre a diferença histórica.

⁴⁶ Brenner, “Bourgeois Revolution,” (1989: 272); Wood, *Democracy against Capitalism* (1995: 147). [Nota do tradutor: essa nota de rodapé e a seguinte foram alteradas a pedido da autora].

⁴⁷ Brenner, “Bourgeois Revolution,” (1989: 279–80); Wood, *Democracy against Capitalism* (1995: 147–9). O termo citado é de Wood.

⁴⁸ Karl Marx e Friedrich Engels, “[Ms-S. 1–29. Frühe Fassung einer Bauer-Kritik],” em MEGA² I/5 (2017: 16–59; 45); MECW 5 (1976: 53).

De acordo com Churbanov, por exemplo, enquanto Marx expôs “os vários aspectos do conceito de ‘modo de produção’” em suas obras tardias, ele encontrou um instrumento superior para compreender “a substituição sucessiva de formações sociais, o esboço geral daquilo que estava dado na *Ideologia alemã*”.⁴⁹ Em contraste, Wood argumenta que “em algum momento entre a *Ideologia alemã* e o *Capital* [1867], com um marco crucial nos *Grundrisse* [1857-8], uma mudança radical aconteceu” no pensamento de Marx.⁵⁰ Em vez de entender as sociedades diferentes como estágios diferentes “no desenvolvimento de uma forma social”, ele começou a usar o conceito de “modo de produção” em seu “sentido marxista distintivo” – a saber, para compreender a especificidade histórica das formas sociais e as “leis de movimento” únicas que elas contêm.⁵¹ A despeito da importância do conceito, logo, tornou-se comum para estudiosas e estudiosos pressuporem como certa a sua presença nos manuscritos de 1845-6 e descuidar tanto do papel que desempenha ali quanto de por que este conceito ingressou no pensamento de Marx em primeiro lugar. Em vez disso, as estudiosas e os estudiosos tranquilamente sustentam a tese de Eric Hobsbawm de que a “evolução” das ideias [*views*] de Marx sobre os períodos históricos e a transformação histórica é melhor investigada começando com *A ideologia alemã* e com a sua tese de que “os vários estágios na divisão social do trabalho correspondem à várias formas de propriedade”.⁵²

⁴⁹ Churbanov, “Preface,” (1932: xxi).

⁵⁰ Wood, *Democracy against Capitalism* (1995: 149).

⁵¹ *Ibid.* (1995: 5; 150–51); Brenner, “Bourgeois Revolution,” (1989: 272–3).

Contudo, na MEGA² I/5, onde o fragmento “3)” e os fragmentos de “São Max” tornaram-se mais uma vez meros fragmentos, ligados a nada e portando nenhum título substantivo, já não é mais evidente que eles deveriam ser priorizados em relação às outras partes dos manuscritos de 1845-6 ao se investigar as primeiras ideias de Marx sobre a história. De fato, é bom lembrar que foi somente por acaso que nós chegamos a ler “I. Feuerbach” da maneira como lemos. Não temos que aceitar a primeira versão de Ryazanov de “I. Feuerbach” como uma representação fiel das intenções de Marx e Engels a fim de avaliar que as preocupações históricas de Marx tomaram uma forma diferente daquela de versões posteriores, um fato que pode ajudar a abalar convicções sobre os manuscritos de 1845-6.

Na apresentação inicial de Ryazanov dos fragmentos, os três esboços do início foram seguidos pelo fragmento “5.”, no qual Marx e Engels distinguem seu método do daquele da “filosofia alemã”. Em vez de descer do “céu para a terra”, eles escrevem que eles começam “dos homens reais e ativos, e sobre a base de seu processo de vida real [demonstram] o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e ecos deste processo de vida”, pois “os homens são os produtores de suas concepções, ideias, etc.... na medida em que eles são condicionados por um desenvolvimento determinado de suas forças produtivas e do intercâmbio correspondente a elas”.⁵³ Esse fragmento, contudo, também ressalta um

⁵² E. J. Hobsbawm, “Introduction,” in Karl Marx, *Pre-capitalist Economic Formations*, trans. Jack Cohen (1965: 9-65; 27). Para um exemplo mais recente, cf. Stedman Jones, *Karl Marx* (2016: 200).

⁵³ Karl Marx e Friedrich Engels, “5. [Fragment],” em MEGA² I/5 (2017: 135-9; 135-6); MECW 5 (1976: 36).

desafio que acompanha o método de Marx e Engels. Eles explicam no parágrafo final que quando um crítico se ocupa da “ciência real e positiva” ou quando a “realidade é descrita”, então

a filosofia autônoma perde, com a exposição da realidade, seu meio de existência. Em seu lugar, pode no máximo entrar um compêndio de resultados mais gerais [allgemeinsten Resultate], que se podem abstrair da observação do desenvolvimento histórico dos homens. Essas abstrações para si têm nenhum valor, se separadas da história real. Elas podem somente servir para facilitar a ordenação dos materiais históricos, indicando a sequência de suas etapas individuais. Elas não fornecem, contudo, de forma alguma, como a filosofia, uma receita ou um esquema, pelo qual as épocas históricas poderiam ser classificadas. Pelo contrário, a dificuldade começa na consideração e ordenação do material, seja de uma época passada ou presente, na exposição real. A remoção destas dificuldades é condicionada por pressuposições, as quais de forma alguma podem aqui serem dadas; antes, que resultam do estudo do processo de vida real e da ação dos indivíduos de cada época.⁵⁴

Na linha final do fragmento, eles retornam do problema de compreender as épocas para seu ponto de partida: eles escrevem que usam as abstrações em “contraposição à ideologia” e que eles vão ilustrar algumas delas com exemplos históricos.

Marx certamente está interessado no “desenvolvimento histórico” no fragmento “5.” Seu método de crítica pressupõe que as forças produtivas mudam ao longo do tempo e que indivíduos, relações e ideias mudam com elas. Mas ele não está preocupado em mapear esse desenvolvimento, nem em procurar uma

⁵⁴ Ibid. (2017: 136–9); MECW 5: (1976: 37, tradução modificada). [Tradução adaptada pelo tradutor]

única lei que explicaria o processo e seus vários “estágios”. Em vez disso, ele confronta os limites dos “resultados gerais” que nossas investigações do desenvolvimento histórico irão produzir. Qualquer que seja o propósito a que essas “abstrações” sirvam, Marx insiste que elas não podem delimitar e definir os períodos históricos, ou, em outras palavras, elas não são capazes de capturar a especificidade e diferença históricas. E quando ele enfrenta a dificuldade de entender as épocas, Marx está lutando com um problema fundamental do conhecimento histórico. De que forma cada época pode ser entendida como um período que é distinto de outros sem a muleta de uma “receita ou esquema” filosófico, e se as abstrações colhidas do “desenvolvimento histórico dos homens” são inúteis também? Que tipos de recursos poderiam amparar tal trabalho? Esta não é a preocupação que leitoras e leitores encontram tipicamente em “I. Feuerbach”. Porém, o problema de como podemos lidar de forma adequada com épocas individuais – e, crucialmente, com a atual – permeia a crítica de Stirner, na qual Marx começou a usar “modo de produção” como um recurso conceitual para distinguir e compreender períodos distintos. O que ele alcançou ao usar esse conceito desta forma e ao focar tão atentamente em como as épocas podem ser conhecidas? Para responder a essas questões, temos que seguir o “modo de produção” dentro de “São Max”.

“Um novo modo de produção”

O termo “modo de produção” podia ser encontrado numa ampla gama de textos em meados da década de 1840, mesmo que

raramente, e costumeiramente somente uma ou duas vezes numa dada obra. Suas variantes alemã, francesa e inglesa eram todas empregadas para expressar a forma pela qual algo vinha a ser. Ele indicava frequentemente um processo natural de geração: a formação de nuvem cúmulo, o florescimento de *Laelia autumnalis*, o desenvolvimento de um sopro cardíaco ou insanidade.⁵⁵ Um doutor lamentava que os experimentos com sangue não puderam elucidar “o modo de produção [*Productionsweise*] da própria natureza”.⁵⁶ Em outro lugar, o termo se referia ao trabalho da engenhosidade humana, como a forma pela qual as sílabas são formadas na prosódia homérica ou como o som é produzido por uma physharmônica.⁵⁷ Em seus *Cursos de estética*, Hegel distinguia o modo de produção (*Weise der Production*) artístico da produção mecânica e científica, e ele descrevia como esse modo se diferenciava em suas formas clássicas e românticas.⁵⁸ Marx bem poderia ter lido estas linhas em 1842, quando ele estava preparando um tratado para o panfleto *A doutrina da religião e da arte de Hegel* de Bruno Bauer.⁵⁹

⁵⁵ Luke Howard, *The Climate of London*, 2nd ed., vol. 1 (1833: xv); Joseph Paxton, *Paxton's Magazine of Botany*, vol. 6 (1839: 122); F. A. Aran, “Recherches sur les signes et le diagnostic de l'insuffisance des valvules de l'aorte,” *Archives générales de médecine* 3/15 (1842: 265-90; 277); Thomas Arnold, *Observations on the Nature, Kinds, Causes, and Prevention of Insanity*, 2nd ed., vol. 2 (1806: 71).

⁵⁶ Georg Karl Ludwig Sigwart, “Bemerkungen über einige Gegenstände der thierischen Chemie,” *Deutsches Archiv für die Physiologie* 1/2 (1815: 202-20; 205).

⁵⁷ Henry Owgan, *Miscellanea Homerica* (1840: 242; 233-4); M. F. J. Fétis, “Revue succincte de la musique,” *Revue musicale* 5 (1829: 1-14; 8).

⁵⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*, vol. 10/1 (1835: 52-3) e vol. 10/2 (1837: 193-4).

⁵⁹ Marx nunca terminou esta obra e nenhum rascunho foi encontrado. Vide Margaret A. Rose, *Marx's Lost Aesthetic: Karl Marx and the Visual Arts* (1984: 55-69).

Nossos registros mais antigos do emprego do termo “modo de produção” por Marx surgem de um contexto muito diferente. Ele aparece em algumas ocasiões em seus cadernos de 1844, preenchidos por Marx em Paris enquanto ele estava estudando a economia política pela primeira vez. Até então, os economistas políticos empregavam esse termo tão esporadicamente quanto os botânicos. Ele não está presente nem em *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [Riqueza das nações] (1776) de Adam Smith nem em *On the Principles of Political Economy and Taxation* [Princípios de economia política e taxação] (1817) de David Ricardo. James Mill não o emprega em seus *Elements of Political Economy* [Elementos da economia política] (1821), nem Engels em “Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie” [“Esboços de uma crítica da economia política”] (1844). Esses eram alguns dos primeiros textos que Marx estudou.⁶⁰ Ele também leu o volume 1 de *Théorie des richesses sociales* [Teoria das riquezas sociais] (1829) de Fryderyk Skarbek, e o termo tampouco encontrava-se ali, embora Skarbek o empregue uma vez no volume 2. Ao longo da discussão dos hábitos de consumo, Skarbek escreveu que se houver uma grande demanda para produtos de segunda classe num dado país, então a sua indústria “não se esforçará de forma alguma para melhorar o modo de produção [*mode de production*]”.⁶¹ E quando outros economistas políticos empregavam esse termo, o faziam da mesma forma: ele

⁶⁰ Os cadernos de Paris de Marx foram publicados na MEGA², Seção IV, vol. 2 (1981: 283-579) e MEGA², Seção IV, vol. 3 (1998: 35-110). Para um sumário útil, cf. Marcello Musto, “Marx in Paris: Manuscripts and Notebooks of 1844,” *Science & Society* 73/3 (2009: 386-402; 398-401).

⁶¹ Frédéric Skarbek, *Théorie des richesses sociales*, vol. 2, (1829: 252).

indicava o modo pelo qual os bens eram produzidos, o que poderia se referir à indústria nacional e seus ramos, por exemplo, ou às práticas empregadas na feitura de uma mercadoria em particular. Marx teria visto um exemplo disto no *Die Bewegung der Production* [O movimento da produção] (1843) de Wilhelm Schulz, perto de passagens transcritas por Marx.⁶² Ele também teria visto este termo na terceira edição de *Traité d'économie politique* [Tratado de economia política] (1817) de Jean-Baptiste Say, por onde seus estudos provavelmente começaram e onde o termo aparece num único título de seção, “Efeito das regulações que determinam o modo de produção [*mode de production*].”⁶³ Marx copiou uma breve passagem desta seção, que descreve como diferentes ramos da indústria – agricultura e manufatura – são moldados pela regulamentação estatal.⁶⁴

Marx, por fim, empregou o termo exatamente como os economistas políticos. Em um caderno do fim de 1844, ele se refere a “*todos os modos de produção [Produktionsweisen]*” de um país ao longo de seu esboço de uma crítica das ideias de Say

⁶² Cf. Wilhelm Schulz, *Die Bewegung der Production* (1843: 64); Karl Marx, “Economic and Philosophic Manuscripts of 1844,” em MECW 3 (1975: 229–346; 241-2; 254). A partir de agora: “1844 Manuscripts”.

⁶³ Jean-Baptiste Say, *Traité d'économie politique*, 3rd ed., vol. 1 (1817: 222).

⁶⁴ Karl Marx, “Jean-Baptiste Say: *Traité d'économie politique*. T. 1 und 2,” em MEGA² IV/2 (1981: 301–27; 307). Os cadernos de nota de Marx de 1845 também contêm exemplos do termo sendo usado desta forma, p.e., Karl Marx, “Exzerpte aus Henri Storch: *Cours d'économie politique*. T. 1, II, III,” em MEGA² IV/3 (1998: 233–71; 239); Marx, “Exzerpte aus James William Gilbart: *The History and Principles of Banking*,” em MEGA², Seção IV, vol. 4 (1988: 146-67; 151); Marx, “Exzerpte aus William Thompson: *An Inquiry into the Principles of the Distribution of Wealth*,” em MEGA² IV/4 (1988: 237–46; 245).

sobre superprodução.⁶⁵ Contudo, não há nenhum outro registro disto acontecer novamente naquele ano. O termo expressa um conceito diferente num caderno de agosto, no qual ele ajudou Marx a entender a natureza humana tal como ela é e poderia ser. E nos meses finais de 1844, Marx modificou o conceito mais uma vez enquanto escrevia a sua parte de *A sagrada família*, sua primeira colaboração com Engels. Ali, o “modo de produção” tornou-se um instrumento para compreender uma dada época histórica, algo que Marx tinha previamente reivindicado como a tarefa primária da crítica social. Esses são os passos iniciais na vida do “modo de produção” de Marx e em breve vou examiná-los. Voltar-se primeiramente ao projeto de revista que trouxera Marx a Paris vai elucidar as fontes e as preocupações envolvidas no desenvolvimento deste conceito.

Marx esteve no comitê editorial da *Rheinische Zeitung* [Gazeta Renana] em Colônia de outubro de 1842 a março 1843, quando ele se demitiu “devido às condições atuais de censura”.⁶⁶ O governo prussiano havia banido seu jornal em janeiro daquele ano e decretou o encerramento de sua operação em 1º de abril.⁶⁷ A proibição de *Rheinische Zeitung* levou Marx a desejar unir “mentes realmente pensantes e independentes” na França e Ale-

⁶⁵ Karl Marx, “Exzerpte aus Werken von Pierre de Boisguillebert und John Law sowie aus einer ‘Römischen Geschichte’,” em MEGA² IV/3 (1998: 35–83; 55).

⁶⁶ Karl Marx, “Announcement,” em MECW 1 (1975: 376).

⁶⁷ Cf. G. Mevissen, “Minutes of the General Meeting of Shareholders of the *Rheinische Zeitung*, February 12, 1843,” em MECW 1 (1975: 712–24).

manha, e para este fim ele concebeu um novo jornal com Arnold Ruge e decidiu publicá-lo em Paris.⁶⁸ Sua principal esperança, ele confessou a Ruge, era contribuir para o projeto de transformação social, mas ele reconhecia que isto seria difícil porque ninguém sabia exatamente “como o futuro deverá ser”.⁶⁹ Uma forma de lidar com essa incerteza teria sido seguir os filósofos na busca do conhecimento absoluto, e, com os princípios alcançados, avaliar o mundo existente e forjar uma visão dogmática do futuro. Marx rejeitou prontamente esta abordagem – “nosso assunto não é construir o futuro e arrumar tudo para todo o sempre” – e propôs, em vez disso, encontrar “o novo mundo por meio da crítica do antigo”. Em outras palavras, eles iriam levar a cabo uma “*crítica implacável de tudo que existe*”. Ao observar o mundo em que se encontravam, eles descobririam não apenas princípios com os quais avaliar o presente, mas também aspirações e possibilidades para o futuro. Seu jornal, Marx escreveu, iria esclarecer para “a época [*Zeit*] ... suas lutas e desejos” e, com isso, “mostraria ao mundo pelo quê ele realmente está lutando”.⁷⁰

Mas por onde se inicia essa tarefa? O que os críticos devem analisar a fim de compreender as condições, e com isso os princípios e desejos de sua “época”? A resposta de Marx era “o *estado político*”, que pode revelar as carências humanas e as ver-

⁶⁸ Karl Marx, “Letters from the *Deutsch-Französische Jahrbücher*,” em MECW 3 (1975: 133–45; 142). Veja também Marx a Arnold Ruge, 25 Jan. 1843, em MECW 1 (1975: 396–8); Marx a Arnold Ruge, 13 de março de 1843, em MECW 1 (1975: 398–400; 398–9); Marx a Ludwig Feuerbach, 3 out. 1843, em MECW 3 (1975: 349–51).

⁶⁹ Marx, “Letters,” (1975: 142). Esta é também a fonte da discussão que se segue.

⁷⁰ Marx, “Letters,” (1975: 144–5, trad. modificada); M. an R., Kreuznach, im September 1843, em MEGA², Seção I, vol. 2 (1982: 486–9; 489).

dades sociais pois registra “as lutas práticas da humanidade”.⁷¹ O crítico, insistia Marx, deve identificar os princípios já defendidos na esfera política e alça-los à sua “forma universal”, o que significa torná-los o padrão para vida humana como tal. Para ilustrar esse argumento, Marx observou que os defensores do governo representativo propugnavam o princípio de que os seres humanos deveriam antes governar a si mesmos em vez de serem dominados pela propriedade, e suas contribuições aos *Deutsch-Französische Jahrbücher* [Anais Franco-alemães] procuravam mostrar que as condições no Estado moderno não correspondiam a esse padrão.⁷²

Num de seus artigos, Marx explicou que as revoluções americana e francesa substituíram o domínio de reis e de privilégios pela soberania popular, porém que esta “emancipação política” não resolveu o problema da dominação. Isso ocorreu porque o Estado moderno separa necessariamente o ser humano em dois: ele cria cidadãos iguais que agem conjuntamente no estado político somente ao opor esta esfera à sociedade civil, na qual os indivíduos permanecem marcados e impelidos pelas particularidades de sua existência material.⁷³ Marx argumentava que esta vida dupla não era ainda uma vida humana. Não somente o ser genérico – ou aquelas atividades sociais e conscientes que distinguem o ser humano – está separado das vidas cotidianas

⁷¹ Marx, “Letters,” (1975: 143–4).

⁷² Ibid. (1975: 144). Sobre o interesse de Marx no Estado moderno, cf. Warren Breckman, *Marx, The Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory: Dethroning the Self* (1999), cf. cap. 7; David Leopold, *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing* (2007), cf. caps. 2 e 3.

⁷³ Karl Marx, “On the Jewish Question,” em MECW 3 (1975: 146–74; 153–4).

que as pessoas levam, mas ali onde a tarefa do cidadão é meramente assegurar os direitos naturais do indivíduo à liberdade, segurança e propriedade, a dominação persiste e o regime da propriedade é aperfeiçoado, só que agora na esfera da sociedade civil.⁷⁴ Segundo Marx, o Estado moderno deveria ser superado a fim de obter a “emancipação humana” e realizar os princípios que levaram aquele Estado à existência.

Em outro artigo, Marx explorou o papel que os alemães poderiam desempenhar nesta tarefa. Embora o presente político alemão fosse “anacrônico” por ser “*a realização manifesta do ancien régime*”, Marx argumentava que ele, apesar de tudo, continha elementos de uma “revolução *completa*”, uma que poderia superar a “Idade Média” germânica e o “Estado moderno” de um só golpe.⁷⁵ Isso porque os alemães tinham acompanhado o mundo moderno em dois aspectos cruciais: a sua filosofia política era a filosofia do Estado moderno, e eles tinham compartilhado o “sofrimento” que o regime de propriedade privada trouxe consigo. Uma crítica do presente alemão iria escrutinar igualmente seus aspectos históricos e filosóficos – o *ancien régime* e o Estado moderno. E embora Marx soubesse que esta crítica sozinha não iria transformar as condições existentes, ele pensava que uma parceria entre a filosofia e o crescente proletariado poderia. Por meio desta aliança, a crítica do presente alemão se torna uma demanda prática pela “*negação da propriedade privada*”.⁷⁶

⁷⁴ Ibid. (1975: 162–4; 167).

⁷⁵ Karl Marx, “Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Law: Introduction,” em MECW 3 (1975: 175–87; 178–9; 187).

⁷⁶ Ibid. (1975: 187).

Os *Deutsch-Französische Jahrbücher*, assim, ofereciam a Marx uma ocasião para elaborar suas próprias ideias acerca da natureza e das tarefas da crítica social a despeito do fracasso do jornal, que apareceu somente uma vez, em fevereiro de 1844. Porém, editar este jornal também se mostrou importante por lhe permitir ler “Sobre a essência do dinheiro” [“Über das Geldwesen”] de Moses Hess, por volta da época em que ele começou estudar economia política. Esse ensaio não foi publicado até a primavera de 1845, na condenada *Rheinische Jahrbücher* de Püttmann; Hess, contudo, o havia originalmente entregado a Marx para os *Deutsch-Französische Jahrbücher*.⁷⁷ O que é importante sobre este ensaio é a descrição de Hess do ser humano, cuja essência, ele argumentou, consiste na troca de “atividade vital produtiva” ou em colaborações que ativam e realizam plenamente os poderes criativos de cada indivíduo. Nesta abordagem, o ser humano “a cada momento se produz novamente” pois sua essência é um produto da sociedade e da história.⁷⁸ Marx, em breve, combinaria a ideia de Hess de “atividade vital produtiva” com o “modo de produção” dos economistas políticos a fim de explicar a natureza dinâmica do ser humano. Ao fazer isso, além disso, ele iria repensar o que um “modo de produção” pode causar.

⁷⁷ Cf. Sven-Erik Rose, *Jewish Philosophical Politics in Germany, 1789–1848* (2014: 191–2; 329, n. 154).

⁷⁸ Moses Hess, “Ueber das Geldwesen,” *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform* 1 (1845: 1– 34; 2–9; 28).

Em 1859, Marx escreveu que a primeira vez em que enfrentou “questões econômicas” foi em seus artigos para *Rheinische Zeitung*, mas que foi somente após o fim do jornal, quando ele reexaminou a filosofia do direito de Hegel, que ele passou a ver que as relações jurídicas e as formas políticas que o interessavam estavam enraizadas nas “condições materiais de vida,” e que a economia política oferecia a chave para compreender essas condições.⁷⁹ Ele começou a estudar os livros de economia política por volta do fim de 1843 ou do começo de 1844 e, na medida em que os leu, ele preencheu ao menos nove cadernos com excertos longos. Enquanto a maior parte desses cadernos contém apenas comentários ocasionais de Marx, em três deles ele reagiu aos excertos elaborando considerações detalhadas de suas próprias posições. Esses são conhecidos como seus “Manuscritos econômico-filosóficos de 1844”, e o seu conteúdo é frequentemente lido como as conclusões que Marx alcançara ao fim de seu curso inicial de estudo. Contudo, como Jürgen Rojahn escreve, os cadernos são datados de períodos diferentes ao longo da primavera e do verão de 1844 e o que eles contêm está longe de “uma exposição sistemática de uma visão de mundo”. Esses assim chamados “manuscritos”, ao contrário, “mostram o pensamento de Marx *em movimento* – isso é, o surgimento e o desenvolvimento de novas ideias, um processo dirigido por sua leitura e por discussões nas quais ele participou”.⁸⁰

⁷⁹ Marx, *Critique of Political Economy* em MECW 29 (1987: 262). Cf. também Engels a Richard Fischer, 15 de abril de 1895, em MECW 50 (2004: 496–8; 497).

⁸⁰ Jürgen Rojahn, “The Emergence of a Theory: The Importance of Marx’s Notebooks Exemplified by Those from 1844,” *Rethinking Marxism* 14/4 (2002: 29–46; 33–4).

O novo emprego do termo “modo de produção” por Marx fazia parte deste “movimento”. Ele aparece em passagens que exploram o significado do comunismo no terceiro manuscrito de 1844, datado de agosto. Esta explicação, contudo, foi construída sobre teses que ele começou a desenvolver nos dois primeiros manuscritos enquanto ele levava a análise de Engels da propriedade privada para uma nova direção. Engels contribuíra com um artigo chamado “Esboços de uma crítica da economia política” no *Deutsch-Französische Jahrbücher*, no qual ele argumentava que os defensores do livre comércio teriam superado o mercantilismo sem questionar sua premissa principal, “a *validade da propriedade privada*”.⁸¹ Conforme ele examinava as categorias que provinham da propriedade privada, Engels também rastreava as suas consequências práticas e concluía que a propriedade privada era a causa da “imoralidade da condição humana até agora”.⁸² Marx considerou este ensaio muito bom, e ele foi certamente um guia útil no momento em que Marx embarcava em seu próprio estudo da economia política.⁸³ Ele até mesmo acompanhou Engels ao examinar o que os economistas políticos deixaram escapar na medida em que pressupunham a propriedade privada como algo certo. No primeiro manuscrito de 1844, Marx elucida as consequências analíticas e práticas da propriedade pri-

⁸¹ Frederick Engels, “Outlines of a Critique of Political Economy,” em MECW 3 (1975: 418–43; 419).

⁸² *Ibid.* (1975: 432).

⁸³ Cf. Marx, *Critique of Political Economy* em MECW 29 (1987: 262); Karl Marx, “Summary of Frederick Engels’ Article ‘Outlines of a Critique of Political Economy,’” em MECW 3 (1975: 375–6). Sobre a ocasião deste ensaio, cf. Terrell Carver, “Marx—and Engels’s ‘Outlines of a Critique of Political Economy,’” *History of Political Thought* 4/2 (1983: 357–65; 357).

vada começando por um “fato econômico *atual*” – de que os trabalhadores se tornam mais pobres conforme eles criam mais mercadorias e, assim, mais riqueza.⁸⁴ Porém, Marx também olha para além da relação entre os trabalhadores e os seus produtos para considerar o que ele chama de “relação essencial do trabalho” ou “relação do *trabalhador* com a produção”.⁸⁵ Essa investigação desemboca numa conclusão não alcançada por Engels. Pois ela revela não apenas as consequências da propriedade privada, mas também que a propriedade é ela mesma uma consequência de um tipo particular de atividade.

Marx denomina esta atividade de “trabalho estranhado” [*estranged labour*] no primeiro manuscrito e a explica em contraste com um tipo diferente de atividade, uma que é especificamente humana. Aqui, ele funde o conceito de Hess de “atividade vital produtiva” com a ideia de Feuerbach de que a espécie humana se distingue por meio de sua consciência.⁸⁶ Enquanto castores e abelhas fazem moradia por serem compelidos por necessidade física, os homens não o produzem simplesmente por necessidade. Eles também podem produzir em liberdade. Isso significa que eles podem planejar e fabricar um “mundo de objetos” que existe para além deles mesmos e de suas necessidades básicas, um mundo que pode ser desfrutado por outros e que é

⁸⁴ Marx, “1844 Manuscripts,” em MECW 3 (1975: 270–72, trad. modificada); Karl Marx, “Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Erste Wiedergabe),” em MEGA² I/2 (1982: 187–322; 235). Veja também Marx, “1844 Manuscripts,” MECW 3 (1975: 235–46).

⁸⁵ Marx, “1844 Manuscripts,” MECW 3 (1975: 274).

⁸⁶ Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (1841), trad. George Eliot (1989: 1–2). Gareth Stedman Jones também nota a influência de Hess nos “Manuscritos de 1844,” mas não a conexão entre o “modo de produção” de Marx e a “atividade vital produtiva” de Hess. Cf. Stedman Jones, *Karl Marx* (2016: 172).

governado pelas leis da beleza. Marx argumenta que é ao moldar tal mundo que os seres humanos cultivam suas capacidades mentais e físicas, as quais se tornam materializadas nos objetos por eles produzidos. Por sua vez, estes objetos permitem aos homens confrontar e contemplar a riqueza crescente de suas habilidades.⁸⁷ O objeto da produção humana e livre é portanto a própria espécie humana, ou “a *propriedade realmente humana e social*”.⁸⁸

Em contraste, o ser humano é perdido por meio do trabalho estranhado porque esta atividade não é nem espontânea nem intencional, porém duplamente forçada. Não apenas os trabalhadores são postos em movimento pela vontade de uma outra pessoa, que lhes fornece suas tarefas e materiais, mas eles também aceitam esse jugo porque são compelidos a fazê-lo por necessidade física, ou porque o salário que compra seu trabalho é o que os mantém vivos. Marx sublinha que onde a “própria *atividade de vida, vida produtiva*” é algo exterior aos indivíduos e apenas um meio para a sua existência, assim também é o objeto de sua atividade.⁸⁹ O objeto do trabalho estranhado é, assim, a propriedade privada, que domina seus criadores e os confronta com seu rebaixamento. Conforme Marx continua a elaborar a natureza desta propriedade no segundo manuscrito, do qual pouco chegou até nós, ele refina seu argumento e esclarece que ele envolve “a produção da atividade humana como *trabalho*, isto é, como uma atividade bastante alienada de si, ao homem e à natureza, e por

⁸⁷ Marx, “1844 Manuscripts,” MECW 3 (1975: 275–7).

⁸⁸ Ibid. (1975: 281).

⁸⁹ Ibid. (1975: 276).

isso da consciência e da expressão da vida [*Lebensäußerung*], conjuntamente com “a produção do objeto da atividade humana como *capital* – na qual toda determinidade natural e social do objeto é *eliminada* [*ausgelöscht*]”.⁹⁰

Quando Marx define o comunismo no terceiro manuscrito, ele o faz com essa atividade e esse objeto em mente – ele chama isso de “a transcendência *positiva* da *propriedade privada* como o *auto-estranhamento* [*self-estrangement*] *humano*, e portanto como a *apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o homem; o comunismo portanto como o completo retorno [*Rückkehr*] do homem a si como um ser *social* (i.e., humano) – um retorno alcançado conscientemente e abrangendo a riqueza inteira do desenvolvimento progresso”.⁹¹ Contudo, esse “retorno” não implicaria alcançar uma condição original, mesmo que perdida. Embora Marx identifique necessidades, faculdades e capacidade que são “humanas”, ele também insiste que essa essência nunca nos foi dada. Assim como Hess, ele argumenta que nós, ao contrário, produzimos a nós mesmos conforme produzimos nosso mundo. Nossa natureza é um artefato resistente, embora maleável, de nossa atividade produtiva, e assim como essa atividade pode nos fazer humanos, ela também pode nos alienar [*estrane*] dessa essência. Marx havia elaborado uma versão dessa tese na explicação sobre o trabalho estranhado presente no primeiro manuscrito, e ele desenvolve essa tese no terceiro manuscrito ao partir de uma visão mais ampla do problema e ao

⁹⁰ Ibid. (1975: 285, trad. modificada); Marx, “Ökonomisch-philosophische Manuskripte” MEGA² I/2 (1982: 249-50).

⁹¹ Marx, “1844 Manuscripts” MECW 3 (1975: 296).

descrevê-lo em novos termos. Ele escreve agora que este estranhamento ocorre na medida em que nossa natureza é feita por meio da “religião, família, Estado, lei, moralidade, ciência, arte, etc.”, mas enfatiza que estes “são apenas modo de produção *particulares*” e que eles “obedecem à sua lei geral”.⁹² A chave para superar todo estranhamento é, assim, observar a indústria, o lugar do “estranhamento econômico”, que abrange não apenas a “vida interna” dos seres humanos mas também a sua “*vida real*”.

Marx esclarece posteriormente este argumento ao empregar o termo “modo de produção” novamente, agora para mostrar que a propriedade privada e os trabalhadores são produzidos por meio do mesmo processo. “Os *modos (instrumentos)* mais grosseiros do trabalho humano estão voltando”, ele escreve, “a *esteira* dos escravos romanos, por exemplo, é o modo de produção, o modo de existência, de muitos trabalhadores ingleses”.⁹³ Um efeito dessa simplificação dos instrumentos e do trabalho é transformar a criança, “o ser humano ainda em formação”, num trabalhador, e “o ser humano *enfraquecido* numa máquina”. Até mesmo necessidades animais como claridade, ar fresco, e limpeza deixam de ser necessidades para esses trabalhadores, que buscam apenas a subsistência física mais básica. “Essa vida, *também*,” eles passam a acreditar, “é vida e existência *humanas*”.⁹⁴ Eis a tese de Marx em 1846 de que um “modo de produção” engendra mais do que a mera reprodução da existência física de seres humanos. Pois ele também é “uma forma determinada de

⁹² Ibid. (1975: 297).

⁹³ Ibid. (1975: 308, trad. modificada); Marx, “Ökonomisch-philosophische Manuskripte” MEGA² I/2 (1982: 280).

⁹⁴ Marx, “1844 Manuscripts” (1975: 308).

expressão de sua vida”, ele escreverá, “um *modo de vida* determinado por sua parte. Como os indivíduos expressam sua vida, assim eles são”.⁹⁵

Contudo, a indústria é também importante nos manuscritos de 1844 por causa dos objetos que ela produz. Marx observa que a produção da propriedade privada tornou os humanos tão preocupados com possuir coisas que isso se tornou a única forma pela qual eles experimentam o mundo. “No lugar de todos os sentidos físicos e mentais”, ele escreve, “passou-se portanto ao estranhamento [estrangement] total de todos esses sentidos, o sentido de ter”.⁹⁶ E, ainda assim, enquanto a propriedade privada é “a expressão material perceptível da vida humana estranhada”, esses objetos, junto com a indústria em sentido mais amplo, são também “a revelação exotérica dos poderes essenciais do homem” e mostram que a ciência natural “preparou a emancipação humana, embora seu efeito imediato tinha de ser promover a desumanização do homem.”⁹⁷ Marx conclui que “um novo modo de produção, e um novo objeto de produção” iria portanto engendrar “uma nova manifestação das forças da natureza humana e um novo enriquecimento da natureza humana”.⁹⁸ Ele produziria um novo tipo de ser humano, “o homem rico profundamente contemplado de todos os sentidos”.⁹⁹

⁹⁵ Marx e Engels, “[2. Kapitelanfang],” (MEGA² I/5, p. 11), MECW 5 (1976: 13).

⁹⁶ Marx, “1844 Manuscripts,” (1975: 300).

⁹⁷ Ibid. (1975: 297; 303).

⁹⁸ Ibid. (1975: 306).

⁹⁹ Ibid. (1975: 302; 297–8). Cf. também Karl Marx, “Comments on James Mill, *Éléments d’économie politique*,” em MECW 3 (1975: 211–28; 227–8).

No terceiro manuscrito de 1844, Marx jamais usou seu conceito de “modo de produção” para fazer considerações sobre a história ou suas épocas, mas esse conceito assumiu ali, não obstante, uma qualidade temporal conforme ele esclarecia as suas ideias sobre como a natureza humana é e o que ela poderia se tornar. Alguns meses depois, ele levou adiante esse conceito nessa direção na medida em que desenvolvia um outro conjunto de ideias do mesmo caderno. Essas ideias tinham a ver com a crítica alemã e com a sua “atitude acrítica em relação ao método da crítica”, o qual, Marx argumentava, permanecia próximo demais da filosofia hegeliana e sua visão de que “somente o *espírito* é a essência *verdadeira* do homem.”¹⁰⁰ Tanto no terceiro manuscrito quanto em uma carta a Feuerbach do mesmo mês, Marx se concentrou no método de Bruno Bauer e dos outros contribuidores do *Allgemeine Literatur-Zeitung* [Jornal de literatura geral], o jornal editado por Bauer. Porque “estes berlinenses” seguem Hegel no que se refere à “*consciência* ou *autoconsciência* como a *única* qualidade humana,” eles consideram as “distintas formas de estranhamento” também como “formas diversas de consciência ou autoconsciência”.¹⁰¹ Conforme Marx explica, isso significa que eles “reconheciam somente uma necessidade *real*, a necessidade da crítica *teórica*,” já que é essa a forma pela qual a consciência é transformada. E em contraste com Marx, que insistia que a tarefa de alcançar a emancipação humana requer não apenas uma crítica das condições presentes, mas também um “elemento prático”, o proletari-

¹⁰⁰ Marx, “1844 Manuscripts” (1975: 327, 332).

¹⁰¹ Marx a Ludwig Feuerbach, 11 agosto de 1844, em MECW 3 (1975: 354-7; 356); Marx, “1844 Manuscripts,” (1975: 332).

ado, Bauer e seus colegas pensavam que a crítica era “o único elemento *ativo* na história.”¹⁰² Marx comunicou Feuerbach de seu plano de escrever “uma pequena brochura atacando essa aberração de crítica” e logo em seguida decidiu fazer isso com Engels, de quem ele se tornou amigo ao final de agosto de 1844. Eles terminaram uma obra considerável ao final do ano e publicaram-na em fevereiro de 1845 como *A sagrada família* ou *Crítica da crítica crítica*. Engels a chamou de uma declaração de guerra.¹⁰³

A peça central da contribuição de Marx é uma série de críticas a Bauer, incluindo suas réplicas às cartas que o *Allgemeine Literatur-Zeitung* tinha recebido. Numa carta, um correspondente que exalta Bauer também lamenta que os jovens hegelianos tivessem tentado alcançar o “conhecimento do mundo e do homem ... apenas pela acuidade de pensamento,” e que eles descuidaram da importância tanto do conhecimento natural-científico e industrial, quanto também dos sentidos, em sua busca.¹⁰⁴ Bauer censura o correspondente por se mostrar ser “*um oponente da própria crítica*” e ele insiste que “a natureza não é a única realidade *porque nós a comemos e bebemos em seus produtos individuais*.” Adicionalmente, observa Marx, Bauer contrataca “a embaraçosa e impertinente demanda para estudar a ‘natureza’ e a ‘indústria’ com a seguinte exclamação retórica

¹⁰² Marx a Feuerbach, 11 ago. 1844 em MECW 3 (1975: 356); Marx, “1844 Manuscripts,” (1975: 327-8).

¹⁰³ Frederick Engels, Letter in *The New Moral World* 46, 10 de maio de 1845, em MECW 4 (1975: 237-42; 240).

¹⁰⁴ A citações desta carta e da resposta de Bauer são de “Correspondenz aus der Provinz,” *Allgemeine Literatur-Zeitung* 6 de 1844 traduzidas em Karl Marx e Frederick Engels, *The Holy Family or Critique of Critical Criticism*, em MECW 4 (1975: 5-211; 149-50).

indisputavelmente astuta: ‘Ou’ (!) ‘você pensa que o conhecimento da realidade *histórica* já está *completo*? Ou’ (!) ‘você sabe de algum período singular na história que já foi *realmente* compreendido?’”

Marx zomba do desdém de Bauer pela natureza ao invocar as suas próprias teses sobre a ciência natural e indústria do terceiro manuscrito de 1844. Ele inicialmente ridiculariza os limites do conhecimento de Bauer: “a Crítica Crítica conhece este tanto sobre os *produtos individuais* da natureza que ‘nós os *comemos e bebemos*’. Todo respeito para a ciência natural da Crítica Crítica!”¹⁰⁵ Ele, então, se volta com Bauer para o tópico do conhecimento histórico e responde com suas próprias questões. Marx pergunta,

 Ou a Crítica Crítica acredita que ela alcançou até mesmo o *começo* de um conhecimento da realidade histórica na medida em que exclui *do* movimento histórico a relação teórica e prática do homem com a natureza, i.e., a ciência natural e indústria? Ou ela acha que realmente conhece algum período sem conhecer, por exemplo, a indústria deste período, o modo de produção imediato da vida mesma?

Ele conclui, “Assim como isto separa o pensamento dos sentidos, a alma do corpo e a si mesmo do mundo, ela separa a história da ciência natural e indústria, e enxerga a origem da história não na produção *material* vulgar na terra, mas nas nuvens nebulosas nos céus”.¹⁰⁶ Nessas linhas, o “modo de produção” mantém a conexão para com a vida humana que Marx estabele-

¹⁰⁵ Marx e Engels, *The Holy Family* (1975: 150).

¹⁰⁶ *Ibid.*

cera no terceiro manuscrito de 1844. Mas agora ele lança a ideia de que, ao moldar os seres humanos, um dado modo de produção engendra a história também. Entendido assim, o conceito é preparado para o tipo de crítica esboçado por Marx em sua carta a Ruge, pois ele se torna a chave para compreender a diferença e a especificidade históricas e assim o próprio tempo presente.

Stirner e suas épocas

Logo após a publicação de *A sagrada família*, Engels disse a Marx que essa obra foi “escrita de forma esplêndida e foi o suficiente para fazer rir. Os Bauers não conseguirão dizer uma palavra.”¹⁰⁷ Parece que Marx também estava satisfeito com sua obra conjunta e que ele estava pronto para deixar para trás os “críticos críticos”. Em fevereiro de 1845, ele assinou um contrato com Leske para publicar uma crítica da política e da economia política em dois volumes, projeto ao qual ele se dedicou ao longo dos meses seguintes. Naquele verão ele viajou para a Inglaterra com Engels, que estava escrevendo seu próprio livro sobre a sociedade inglesa e sobre socialismo, e eles passaram a maior parte de julho e agosto lendo em Manchester. Em outubro, eles haviam decidido colaborar numa crítica das tarifas protecionistas e do livre mercado.¹⁰⁸ Porém, naquele momento, Bruno Bauer

¹⁰⁷ Engels a Marx, 17 de março de 1845, em MECW 38 (1982: 26–30; 28). Engels estava se referindo a Bruno Bauer e a seu irmão Edgar, cujo trabalho também foi criticado na *Sagrada família*. Um terceiro irmão Bauer, Egbert, publicava o *Allgemeine Literatur-Zeitung* [Jornal de literatura geral].

¹⁰⁸ Jürgen Herres, *Marx und Engels: Porträt einer intellektuellen Freundschaft* (2018: 65–7); Engels a Julius Campe, 14 out. de 1845, em MECW 38 (1982: 34).

já havia respondido à *Sagrada família*, o que os afastou dos seus novos projetos e os conduziu de volta à crítica da filosofia alemã.¹⁰⁹ Marx diria em agosto de 1846 a Leske que ele não tocava há meses nos seus volumes prometidos: “Pois me parecia muito importante *preceder* a meu desenvolvimento *positivo* com um artigo polêmico contra a filosofia alemã e o *socialismo alemão* até o presente. Isto é necessário a fim de preparar o público para o ponto de vista adotado na minha economia, que é diametralmente oposto à sabedoria alemã passada e presente.”¹¹⁰ Este período de trabalho começou em novembro de 1845 com uma resposta anônima ao artigo de Bauer.¹¹¹ E embora isso revelasse que a réplica de Bauer não havia impressionado Marx e Engels, pois eles confiavam nos argumentos da *Sagrada família*, rapidamente eles esboçaram uma outra resposta antes de deixar isso de lado a fim de dedicar a sua atenção a Max Stirner, pseudônimo de Johann Caspar Schmidt.

No começo da década de 1840, Stirner dava aulas em Berlim numa escola privada para garotas e passava suas tardes em conversas animadas com os “Livres”, um grupo informal de pensadores radicais que começou a se reunir em volta de Bruno Bauer em 1842.¹¹² Apesar de Stirner já ter publicado inúmeros artigos, nenhum havia preparado plenamente seus colegas para *O único e sua propriedade* [Der Einzige und sein Eigentum]

¹⁰⁹ Bauer incluiu sua réplica em “Charakteristik Ludwig Feuerbachs,” *Wigands Vierteljahrschrift* 3 (1845: 86–146).

¹¹⁰ Marx a Carl Friedrich Julius Leske, 1 ago. 1846, em MECW 38 (1982: 48–52; 50).

¹¹¹ Cf. Karl Marx e Frederick Engels, “A Reply to Bruno Bauer’s Anti-critique,” em MECW 5 (1976: 15–18).

¹¹² David Leopold, “A Solitary Life,” em Saul Newman, ed., *Max Stirner* (2011: 21–41; 24–5).

quando ele começou a circular nos meses finais de 1844.¹¹³ Este livro era em grande medida uma resposta à crítica da religião de Feuerbach, que defendia que os homens criaram Deus ao projetar sua essência como um ser externo e ao adorá-la como algo divino. Feuerbach argumentava que foi desta forma que os homens conseguiram, pela primeira vez, contemplar sua própria natureza – como um objeto fora de si mesmo – e que ao longo do tempo, na medida em que a religião progredia, alguma parte dessa natureza era recuperada da deidade. “O que era visto por uma religião mais antiga como objetivo”, escreveu ele, “agora é reconhecido como subjetivo; isto é, o que era anteriormente contemplado e adorado como Deus é agora percebido como algo *humano* ... todo avanço na religião é, portanto, um autoconhecimento mais profundo”.¹¹⁴ Este processo longo culmina com o auxílio de um novo tipo de filosofia, que mostra que “a antítese do divino e humano é inteiramente ilusória” e que “o *homem tem seu ser supremo, seu Deus, em si mesmo*; não em si mesmo como um indivíduo, mas em sua natureza essencial, sua espécie”.¹¹⁵

“Podemos nos conformar com isto”, pergunta Stirner, “que ‘nossa essência’ é trazida a uma oposição a *nós*, que nós estamos separados em um Eu essencial e um não essencial?”¹¹⁶ De acordo com Stirner, Feuerbach havia elevado o ideal de “homem” à posi-

¹¹³ Lawrence S. Stepelevich, “The Revival of Max Stirner,” *Journal of the History of Ideas* 35/2 (1974: 323–8; 323). Embora o livro de Stirner tivesse sido oficialmente publicado em 1845, “folhas de amostra” estavam disponíveis por volta de novembro de 1844. Cf. Engels a Marx, 19 Nov. 1844, em MECW 38 (1982: 9–14; 11–13).

¹¹⁴ Feuerbach, *Essence of Christianity* (1989: 13).

¹¹⁵ *Ibid.* (1989: viii-x; 13; 281).

¹¹⁶ Max Stirner, *The Ego and Its Own* (1845), ed. David Leopold (1995: 33-4).

ção ocupada por “Deus” – o que permitiu a esse ideal de “homem” dominar o eu individual e eclipsar suas propriedades únicas. “A *religião humana*”, em outras palavras, “é apenas a última metamorfose da religião cristã”.¹¹⁷ O livro de Stirner descreve esta dominação pelos ideais passados e presentes e anuncia o futuro que é conquistado pela recusa desses ideais. Ele insiste que este ato insufla antes uma “insurreição” do que uma revolução – “revolução almejava novos *arranjos*; a insurreição nos leva a não nos *deixarmos* mais ser *arranjados*” – e que o futuro que se segue nada sabe do comunismo, que seria apenas outra *translatio imperii*, uma que faz o ideal de “sociedade humana” valer no lugar do “homem”.¹¹⁸ A insurreição de Stirner quebra esta corrente com um ato de rebeldia. Indivíduos se elevam acima da ordem estabelecida ao se recusarem a fazer qualquer coisa pelo bem de “Deus” ou do “homem”. Depois disso, esses “egoístas” agem somente para o seu próprio benefício e buscam satisfação somente em si mesmos.¹¹⁹

A crítica empreendida por Stirner se estendia a qualquer um que acreditasse numa essência humana, Marx inclusive, cuja “*crítica implacável de tudo que existe*” levou a crítica de Feuerbach a sua completude. Embora Marx tivesse celebrado a descoberta de Feuerbach de que o “*homem é o ser supremo para o homem*”, ele também insistia que apenas este conhecimento não poderia superar o auto-estranhamento [*self-estrangement*].¹²⁰ A religião, explicava Marx, é tanto a origem do estranhamento

¹¹⁷ Ibid. (1995: 156-8).

¹¹⁸ Ibid. (1995: 279-80; 222-3).

¹¹⁹ Ibid. (1995: 282).

¹²⁰ Marx, “Critique of Hegel’s Philosophy of Law: Introduction” (1975: 182).

quanto seu sintoma; é somente porque “a *essência humana* não tem uma realidade verdadeira” que as pessoas buscam sua “*realização fantástica*” em Deus, e assim a crítica da religião deve se tornar a crítica do mundo que a requer.¹²¹ Os artigos de Marx no *Deutsch-Französische Jahrbücher* tinham se ocupado, portanto, de “desmascarar o auto-estranhamento [*self-estrangement*] em suas *formas profanas*,” particularmente ao mostrar que o Estado moderno impede os indivíduos de realizar sua essência em suas vidas cotidianas.¹²² Mais uma vez, ele argumentou que isso ocorre porque o Estado moderno divide a vida humana em duas, o cidadão público e o indivíduo privado, e porque considera a atividade social como um meio para a satisfação privada, por exemplo, salvaguardando o direito natural à propriedade, que o Estado admite. Por isso, Marx enfatizou que o auto-estranhamento será superado “somente quando o homem real [*wirkliche*], individual re-absorvesse em si mesmo o cidadão abstrato, e como ser humano individual se tornasse um *ser genérico* em sua vida empírica [*empirischen*].”¹²³ Stirner via nessa aspiração uma afinidade com o liberalismo criticado por Marx, pois em ambos casos, o Eu singular é obliterado pela concepção de uma essência humana universal: “A fim de me identificar agora totalmente com o homem, a exigência foi inventada, e colocada [*gestellt*], de que Eu deveria me tornar um ‘ser genérico efetivo [*wirkliches Gattungswesen*]’”¹²⁴

¹²¹ Ibid. (1975: 175-6).

¹²² Ibid. (1975: 176).

¹²³ Marx, “On the Jewish Question” (1975: 168).

¹²⁴ Stirner, *The Ego* (1995:158, trad. modificada).

Marx começou uma resenha do livro de Stirner logo após lê-lo, porém perdeu o prazo de entrega e abandonou o ensaio no começo de 1845.¹²⁵ Em sua segunda tentativa de fazer uma crítica, escrita conjuntamente com Engels, Stirner aparece sob a alcunha de “São Max” e cerra fileiras com “São Bruno” na qualidade de membro do “Concílio de Leipzig”, um grupo preocupado com “os interesses mais sagrados do espírito” no lugar de “coisas mundanas” como “a praga da batata, assuntos bancários e estradas de ferro”.¹²⁶ E com esta crítica renovada da filosofia alemã, Marx retornou às questões que ele colocara a Bauer na *Sagrada família*. Eram questões sobre a natureza da história e como nós podemos conhecer seus períodos, questões respondidas por Marx de modo sumário com referência ao “modo de produção”. Marx as retomou em parte pelo fato de que Bauer tinha feito isso primeiro. Em sua réplica à *Sagrada família*, Bauer tinha insistido que a crítica e os críticos “guiaram e fizeram a história, que até mesmos seus oponentes e todos os movimentos e agitações do tempo presente são sua criação”.¹²⁷ Em “São Bruno”, Marx e Engels ridicularizam a lógica deste argumento e enfatizam que Bauer tinha falhado em compreender os “conflitos do presente”.¹²⁸ Porém o problema de como o crítico pode vir a conhecer uma época particular, especialmente a época presente,

¹²⁵ Engels a Marx, 19 Nov. 1844 (1982: 11); Marx a Heinrich Börnstein, fim de dezembro de 1844–começo de janeiro de 1845, em MECW 38 (1982: 14).

¹²⁶ Karl Marx e Friedrich Engels, “Das Leipziger Konzil,” em MEGA² I/5 (2017: 140–43; 140); MECW 5 (1976: 94).

¹²⁷ Bauer, “Charakteristik Ludwig Feuerbachs,” (1845: 139), traduzido em MECW 5 (1976: 109).

¹²⁸ Karl Marx e Friedrich Engels, “II. Sankt Bruno,” em MEGA² I/5 (2017: 144–64; 147–8; 157–8); MECW 5 (1976: 98–9; 109–10).

tornou-se uma preocupação maior para Marx nos manuscritos de 1845-6 e não estava mais confinada a sua disputa com Bauer. De fato, essa preocupação anima a crítica de Stirner, cujo argumento em *O único e sua propriedade* reside sobre a base de um conjunto elaborado de teses sobre a natureza do presente.

Na primeira parte de seu livro, Stirner descreve a dominação do Eu através dos tempos antigos e modernos e então antecipa uma nova época na parte dois, uma na qual o Eu individual pode finalmente florescer. Mas essas três épocas correspondem a outras. São elas a infância, a juventude e a idade adulta do ser humano, uma duração de vida que Stirner, em seguida, define como abordagens realistas, idealistas e egoístas para a autocompreensão.¹²⁹ Ele também explica que a história mundial é moldada pela “raça caucasiana”, que já passou pelas épocas “negroide” e “mongoloide”. Enquanto a primeira época “representa a *antiguidade*, o tempo da dependência das *coisas*,” Stirner entende a “época mongol” como “o tempo da dependência nos pensamentos, o tempo *cristão*,” quando um interesse pela descoberta do que se esconde por de trás do mundo visível assumiu várias formas.¹³⁰ O período alvoreceu com a Idade Média católica, porém foi, em seguida, transformado por Lutero e, mais uma vez, pelos liberais, que depositaram sua fé nos “conceitos reais, e leis eternas no lugar de ‘dogmas brutos’ e preceitos”.¹³¹ De acordo com Stirner, assim como a “raça caucasiana” teve de rejeitar sua “*negrodidade* interna,” assim também ela teve de

¹²⁹ Stirner, *The Ego* (1995: 13–18).

¹³⁰ *Ibid.* (1995: 62–4).

¹³¹ *Ibid.* (1995: 76–8; 88).

superar essa época “mongol” ou “moderna” ao renunciar tanto a “Deus” quanto ao “homem”, o conceito chave do liberalismo.¹³²

“São Max” examina como Stirner “preenche esse esquema”.¹³³ Focar no tratamento de Stirner das épocas é a forma pela qual Marx e Engels mostram que a crítica dele é impotente, e isso leva Marx a revisitar suas próprias opiniões sobre como a época presente pode ser compreendida. Nos dois casos, ele e Engels repetem os argumentos previamente mobilizados no *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Feuerbach, escrevem eles, tinha mostrado que as ideias religiosas eram ilusões, porém ele deixou para outros a tarefa de determinar as suas fontes mundanas. O problema é que Stirner ignora essa tarefa e, em vez disso, “acredita que em sua luta contra os ‘predicados’, contra os conceitos, ele não está mais atacando uma ilusão, mas as forças reais que dominam o mundo”.¹³⁴ Assim como Marx e Engels enfatizam ao longo de “São Max”, quando o tempo presente é compreendido por meio de uma ideia prevalecte, tudo o que seria necessário para a sua superação seria tirar a ideia “da cabeça”. Porém, se esse for o objetivo do crítico, “tudo permanece como antes.”¹³⁵ Eles confrontam essa abordagem do presente e a sua transformação com aquela que Marx tinha formulado nas páginas do *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Lá, eles argumentavam, Marx tinha oferecido “uma visão crítica do mundo” ao se atentar aos seus “pressupostos materiais efetivos”. Eles também reconhecem que o uso de termos filosóficos tradicionais por Marx nestes

¹³² Ibid. (1995: 62-3, 139; 155-7).

¹³³ Marx e Engels, “Sankt Max”, MEGA² I/5 (2017: 187); MECW 5 (1976: 136).

¹³⁴ Ibid. (2017: 292); MECW 5 (1976: 237, trad. modificada).

¹³⁵ Ibid (2017: 491); MECW 5 (1976: 433).

ensaios, incluindo “essência humana” e “espécie”, dera a Stirner uma desculpa para negligenciar a novidade do que ele estava fazendo neles.¹³⁶ Assim como vimos, Marx destilou seus objetivos e método em suas cartas a Ruge, que apareceriam entre os conteúdos da revista: ele procurava elucidar um futuro que é preparado pelas condições presentes, conjuntamente com as lutas práticas que devem ser conduzidas a fim de realizá-lo. Em “São Max”, Marx reitera que esta tarefa requer que o crítico “saia da filosofia e se devote como um homem comum ao estudo da realidade”.¹³⁷

O “modo de produção” e a crítica social

No entanto, quando o crítico sai [da filosofia], por onde deve começar “o estudo da realidade”? Como vimos acima, a resposta de Marx no *Deutsch-Französische Jahrbücher* para essa questão era “o Estado político”: ele procurava pelos princípios que foram vitoriosos quando um sistema fundado em direitos suplantava um sistema fundado em privilégios, e ele tomava estes princípios como padrões com os quais poderia avaliar e reimaginar a vida social existente. Porém, ele formula uma abordagem diferente em “São Max”, a qual se torna particularmente evidente quando ele contesta a narrativa de Stirner da própria luta política que ele examinara no *Jahrbücher*. Como Marx e Engels notam, Stirner

¹³⁶ Ibid. (2017: 291); MECW 5 (1976: 236).

¹³⁷ Ibid.

transforma a luta pelo privilégio [*Vorrecht*] e pelo direito igual numa luta pelo mero “conceito” privilegiado e igual. Desse modo, ele se poupa de saber algo sobre o modo de produção medieval, cuja expressão é o *privilégio*, e do modo de produção moderno, cuja expressão é o *direito* sem mais [*schlechthin*], o *direito igual*, e da relação destes dois modos de produção com as relações jurídicas [*Rechtsverhältnissen*] correspondentes.¹³⁸

No lugar de entender os períodos medieval e moderno por meio de suas formas políticas prevaletentes, Marx insiste aqui no que ele havia proposto na *Sagrada Família* – que esses períodos só poderiam ser compreendidos observando-se como cada um se constitui.

Porém, num aspecto crucial a abordagem de Marx da crítica não tinha mudado. Ele não parou de defender que a tarefa principal do crítico é compreender a natureza do presente, nem de repente reduziu essa tarefa ao trabalho de descobrir uma lei ou lógica universal que pudesse explicar a essência de todos os períodos históricos. Isso é, evidentemente, o que leituras de “I. Feuerbach” têm sugerido por muito tempo sobre sua ambição em 1845-6. Em “São Max”, Marx rejeita essa abordagem conforme ele examina a forma pela qual certos tratamentos de épocas históricas podem asfixiar o trabalho da crítica. Reflexões como estas são raras em sua obra, e é revelador que elas apareçam onde ele começa a usar “modo de produção” como um conceito histórico. De fato, elas sugerem o que Marx procurava inicialmente alcançar com isso: elucidar a especificidade histórica e, com isso, entender épocas distintas.

¹³⁸ Ibid. (2017: 381); MECW 5 (1976 :327). [Tradução nossa]

Marx e Engels notam, por exemplo, que enquanto os filósofos alemães frequentemente distinguem uma época antiga de realismo de uma época moderna ou cristã de idealismo, muitos escritores – economistas, historiadores e cientistas – franceses e ingleses fazem o oposto. Para esses escritores, a época moderna é o lugar do materialismo, do empirismo, e do “*ami du commerce* [amigo do comércio] realista”, o burguês. Marx e Engels não tinham nenhum interesse em decidir este debate, pois “todas essas contraposições abstratas e construções históricas servem para pouca coisa”.¹³⁹ Assim é um esquema que torna o tempo presente a verdade ou a tarefa da história, que faz “as épocas pregressas se revestirem de uma forma [*Gestalt*] bizarra e até então sem precedentes”.¹⁴⁰ Sem dúvida, estas preocupações poderiam abranger o modelo de Hegel, no qual Stirner achou as abstrações que fundamentam seu esquema e com o qual ele aprendeu que “a época posterior é a ‘verdade’ da época precedente”.¹⁴¹ Porém, na medida em que Marx e Engels descrevem as tentativas “desajeitadas” de cópia de Hegel por Stirner, eles elucidam por que eles ficam incomodados sobretudo pela ideia de usar uma “construção histórica” herdada para compreender a natureza dos períodos distintos.¹⁴² Eles escrevem que quando Hegel começou a criar, “pela primeira vez, um sistema que abrange o conjunto da história e do mundo presente em todo o seu alcance”, ele pôde somente fazer isso com “conhecimento abrangente e positivo”, e assim fazendo uso, pelo menos em

¹³⁹ Ibid. (2017: 194-5); MECW 5 (1976: 144).

¹⁴⁰ Ibid. (2017: 197); MECW 5 (1976: 146).

¹⁴¹ Ibid. (2017: 227-30); MECW 5 (1976: 173-6).

¹⁴² Ibid. (2017: 223); MECW 5 (1976: 170).

algumas ocasiões, da história empírica.¹⁴³ Stirner, contudo, “fica satisfeito em explorar [e transformar] um padrão já existente”, o qual ele ilustra, por sua vez, “por meio de exemplos isolados”. Essa abordagem o desincumbe de ter que compreender as épocas por meio de suas próprias investigações históricas e conduz a resultados “ridículos”, especialmente quando ele pula “do passado para o presente imediato”.¹⁴⁴ Ele apenas agrava seu erro quando ele investiga o reino de uma ideia – “clericalismo” – conforme essa ideia assume “diferentes *nomes*, diferentes disfarces”, nas épocas medieval e moderna, pois “com este tipo de concepção de história, ‘todos os gatos são pardos’, já que todas as diferenças históricas são ‘abolidas’ [*aufhebt*] e ‘resolvidas’ na ‘noção de clericalismo’.”¹⁴⁵

Para Marx, “o estudo da realidade” certamente precisaria evitar esses erros. Se o presente fosse abordado por meio de um esquema abstrato ou por meio de uma lei que governa todos os períodos e que torna cada um essencialmente o mesmo, então o presente não seria conhecido de forma alguma. Conforme ele insiste no fragmento “5.,” “os resultados mais gerais, as abstrações que são derivadas da observação do desenvolvimento histórico dos homens”, não elucidam adequadamente as épocas.¹⁴⁶ O “estudo da realidade” demanda, assim, que o crítico faça mais do que apenas observar a história empírica e as condições materiais. Os críticos devem também achar um modo de ver e entender a diferença exposta acima.

¹⁴³ Ibid. (2017: 229); MECW 5 (1976: 176).

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Ibid. (2017: 231); MECW 5 (1976: 177-8).

¹⁴⁶ Marx e Engels, “5. [Fragment],” em MEGA² I/5 (2017: 136); MECW 5 (1976: 37).

Contudo, isso não significa que os “resultados gerais” não eram importantes para Marx; “São Max” está repleto deles. E esse é um dos aspectos mais notáveis desse texto: ele mostra Marx, pela primeira vez, insistindo que as épocas sejam abordadas por meio de seus distintos modos de produção, ou para se valer da linguagem do fragmento “5.”, por meio do “estudo do processo de vida real e da atividade dos indivíduos de cada época,” enquanto também captura os esforços de Marx para elaborar o que significa produzir de modo geral – sua natureza, efeitos e riscos – conjuntamente com o que implicaria desenvolver um método da crítica que fosse centrado nessa atividade. Essas tentativas podem ser encontradas ali onde ele e Engels combateram as teses de Stirner acerca de tópicos tais como a propriedade individual e privada por meio das conclusões que eles alcançaram com ajuda de seus estudos recentes de economia política. De um ponto de vista mais geral, essas tentativas se constituem de conclusões como estas: que “sempre e em todas as circunstâncias”, indivíduos se unem por causa das necessidades humanas; que eles entram em tais relações “não como Eus puros, mas como indivíduos num estágio determinado do desenvolvimento de suas forças produtivas e de necessidades”; que eles “herdam as forças produtivas e as formas de intercâmbio acumuladas por seus predecessores”, as quais condicionam sua existência física e suas relações uns com os outros.¹⁴⁷ Marx e Engels pontuam também que “em todas as épocas,” a propriedade “está ligada a condições determinadas, em primeiro lugar econômicas, que dependem do grau de desenvolvimento das forças produ-”

¹⁴⁷ Marx e Engels, “Sankt Max” , MEGA² I/5, (2017: 495-6); MECW 5 (1976 :437-8).

vas e de intercâmbio – condições que adquirem necessariamente uma expressão jurídica e política”.¹⁴⁸

Um lugar em “São Max” no qual o “modo de produção” desempenha seu novo papel ao lado de tais “resultados gerais” é a seção chamada “Tratado No. 2: propriedade privada, Estado, e direito”. Nesta seção, Marx e Engels criticam Stirner por tentar compreender a propriedade privada como uma ideia em vez de examiná-la “em sua existência empírica, em sua conexão com as forças produtivas dos indivíduos.”¹⁴⁹ Como vimos acima, muitas das folhas utilizadas por editores para fazer “I. Feuerbach” são originadas daqui: elas contêm uma série de fragmentos sobre temas tais como a divisão do trabalho, a propriedade privada, o proletariado, e o comunismo, fragmentos escritos por Marx e Engels na medida em que eles faziam digressões de seu trabalho inicial nessa seção. Em certo momento no “Tratado” finalizado, Marx e Engels contestam a tese de Stirner de que a propriedade privada é “uma ficção, um pensamento,” porque ela é garantida pela lei e não pela posse.¹⁵⁰ Eles notam que quando Stirner faz o “*reconhecimento* político da propriedade privada na lei a base da propriedade privada,” se segue que seus problemas concomitantes se originam meramente da “fé dos indivíduos na concepção do direito, algo que eles *devem* extrair de suas cabeças.”¹⁵¹ Isto é também o caso do conceito de “respeito,” que, de acordo com Stirner, assegura ainda mais a propriedade burguesa ao impedir os indivíduos de tomar qualquer coisa que eles desejem

¹⁴⁸ Ibid. (2017: 413); MECW 5 (1976: 356, trad. modificada).

¹⁴⁹ Ibid. (2017: 410); MECW 5 (1976: 355).

¹⁵⁰ Stirner, *The Ego* (1995: 223).

¹⁵¹ Marx e Engels, “Sankt Max” (2017: 418-19); MECW 5 (1976: 361-2).

possuir.¹⁵² Como Marx e Engels colocam, neste modelo, a propriedade comercial “exclui a si mesma” da propriedade fundiária em virtude do “respeito,” assim como a propriedade industrial se exclui em relação à propriedade comercial. E assim Stirner “tem somente que tirar o respeito de sua cabeça a fim de superar [*aufheben*] de uma só tacada a divisão do trabalho e a forma [*Gestaltung*] de propriedade que lhe é resultante.”¹⁵³ Porém, a ideia de que as pessoas excluem a si mesmas da propriedade dos outros é uma ilusão, Marx e Engels insistem, e “no modo de produção e intercâmbio atual [*heutigen*] cada pessoa golpeia essa ilusão e direciona seus esforços precisamente para excluir todos os outros da propriedade que presentemente lhe pertencem”.¹⁵⁴

Aqui, então, a tese geral que em “I. Feuerbach” parece ser a base do entendimento de Marx das épocas históricas – de que a divisão do trabalho engendra uma forma de propriedade que lhe correspondente – é mobilizada em vistas do enfrentamento dos argumentos de Stirner sobre a propriedade privada. E onde Marx se refere ao tempo presente nesta passagem, ele emprega um conceito diferente – o “modo de produção” – que, como ele logo elucidaria, é “uma forma determinada de atividade ... um *modo de vida* determinado”.¹⁵⁵ Essa atividade certamente envolve uma divisão do trabalho, porém ela não é idêntica a ou exaurida por esta divisão. Como ponto de partida de Marx para o “estudo da realidade”, o “modo de produção” oferece uma lente muito mais

¹⁵² Stirner, *The Ego* (1995: 88; 220; 229).

¹⁵³ Marx e Engels, “Sankt Max”, *MEGA*² I/5, (2017: 425); *MECW* 5 (1976: 367, trad. modificada).

¹⁵⁴ *Ibid.* (trad. modificada).

¹⁵⁵ Marx e Engels, “[2. Kapitelanfang],” *MEGA*² I/5, (2017: 11); *MECW* 5 (1976: 31)

ampla para apreender “*como* [indivíduos] produzem” o mundo material, suas relações e a si mesmos.¹⁵⁶

Que Marx tenha decidido enxergar o presente por meio deste conceito, mesmo que ele ainda tivesse que elaborar de forma completa como estudar “o modo de produção atual”, se confirma numa das críticas do socialismo alemão que ele e Engels escreveram após completar “São Max”. Eles explicam ali: “com os diferentes estágios da produção estão dadas também diferentes relações de produção com o consumo, diferentes contradições dos dois; não ocorre a [Karl Grün] que para entender estas contradições deve-se examinar o modo de produção particular, junto com o conjunto inteiro das condições sociais baseado nele.”¹⁵⁷ Sem dúvida, esta referência aos “estágios da produção” poderia ser entendida como significando mais do que aquilo que Marx e Engels supõem a respeito da produção se alterar ao longo do tempo. Poderia ser tomada como um sinal de que eles acreditam que o próprio presente deveria ser abordado por meio do desdobramento de todos os estágios anteriores, cujo padrão e lógica produziram o conhecimento adequado do mundo existente. Contudo, esta interpretação é rapidamente abafada pela tese de Marx e Engels de que o crítico deveria começar a analisar as contradições existentes por meio do estudo “do modo de produção particular” que torna a época presente o que ela é. E logo aprendemos que esse conhecimento é de fato importante, uma vez que “somente através da transformação

¹⁵⁶ Ibid.; MECW 5 (1976: 32).

¹⁵⁷ Karl Marx e Friedrich Engels, “IV. Karl Grün: *Die soziale Bewegung in Frankreich u. Belgien* (Darmstadt 1845) oder die: die Geschichtsschreibung des wahren Sozialismus,” em MEGA² I/5: (2017: 545-89; 574); MECW 5 (1976: 516).

prática do modo de produção respectivo e das condições sociais nele baseadas que essas contradições podem ser resolvidas”.¹⁵⁸

Conclusão

Próximo ao fim de sua vida, Marx enfatizou que “seu método *analítico* ... não partia do *homem* mas de um dado período econômico da sociedade.”¹⁵⁹ Ele refinara esse método em seus cadernos duas décadas antes. Em um deles, que contém um manuscrito intitulado “A.) Einleitung” [Introdução] datado de agosto de 1857, Marx escreveu que ele não estava interessado em mapear o desdobramento histórico da produção social e a sucessão correspondente de categorias econômicas, pois fazer isso não o ajudaria a compreender seu “tema próprio” [*real subject-matter*] [*eigentliches Thema*]. O que ele queria era entender “uma determinada época histórica”, a “época” mesma “da produção” na qual ele vivia.¹⁶⁰ E, em vistas disso, ele disse que seria necessário começar analisando o “poder econômico” que torna a sociedade na época “moderna burguesa” o que ela era – “uma luz universal de que se embebem todas as cores, e que as modifica em sua particularidade”. Seu ponto de partida, então, seria o capital e o tipo de produção que ele engendra.¹⁶¹

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Karl Marx, “Marginal Notes on Adolph Wagner’s *Lehrbuch der politischen Oekonomie*,” em MECW 24 (1989: 531-59; 547).

¹⁶⁰ Karl Marx, “Introduction”, em MECW 28 (1989: 17-48; 23; 44). [Todas citações da Introdução de 1857 e do Prefácio de 1859 foram retiradas de MARX, K. *Os pensadores*, vol. 35 (1974). Cf. p. 127-128]

¹⁶¹ Ibid. (1989: 43-4) [MARX, *Os pensadores* (1974: 127)].

Logo após ter escrito essas linhas, Marx foi instigado por uma crise econômica a trabalhar “feito um maluco noite adentro, toda noite, resumindo seus estudos econômicos” para que ele pudesse “ao menos fazer um rascunho [*Grundrisse*] claro antes do *dilúvio*”.¹⁶² Até a primavera seguinte, ele tinha preenchido mais sete cadernos.¹⁶³ Ele explicou em um desses cadernos que é “com a compreensão correta do presente”, e pelo reconhecimento de que as relações de produção são produtos da história, não da natureza, que é possível descobrir não apenas “um passado por trás” da economia burguesa, mas também “indícios que indicam a superação da forma atual das relações de produção, o movimento vindo a ser, assim *preludando o futuro*”. Pois se “as fases pré-burguesas aparecem como *simplesmente históricas*, i.e., pressupostos superados, então ... as condições presentes de produção aparecem como condições que *superam a si mesmas* e assim põem a si mesmas como *pressupostos históricos* para um novo estágio da sociedade.”¹⁶⁴ O que o passado oferece, então, não é uma chave para as condições existentes ou sua transformação, mas uma imagem da possibilidade de transformações ulteriores. Marx pensava que a natureza do presente e seus futuros possíveis poderiam somente ser encontrados pelo estudo de um dado modo de produção nele mesmo. Daí sua declaração

¹⁶² Marx a Engels, 8 Dez. 1857, em MECW 40 (1983: 214–17; 217, trad. modificada); Karl Marx a Friedrich Engels, 8. Dez. 1857, em MEGA² Seção III, vol. 8 (1990: 208–210; 210). Cf. também Marx a Ferdinand Lassalle, 21 Dez. 1857, em MECW 40 (1983: 225–7; 226). Marx começou este trabalho em outubro de 1857.

¹⁶³ Sobre a relação entre a “Introdução” de 1857 de Marx e estes cadernos, cf. Samuel A. Chambers, *Bearing Society in Mind* (2014: 88-9).

¹⁶⁴ Karl Marx, “Outlines of the Critique of Political Economy,” em MECW 28 (1986: 49–537; 389).

direta no prefácio ao *Capital* (1867): “O que tenho de examinar neste livro é o modo de produção capitalista, e as relações de produção e as formas de intercâmbio que lhe correspondem”.¹⁶⁵

Em 1846, Marx ainda tinha muito a descobrir sobre como estudar o modo de produção atual. Seu entendimento dessa tarefa certamente progrediu entre as décadas de 1840 e 1850, assim como esse entendimento continuaria a evoluir na medida em que Marx preparava o *Capital*. No entanto, este artigo mostrou que quando o “modo de produção” se tornou uma lente histórica em “São Max”, ele começou a desempenhar o papel que iria assumir, em uma forma mais refinada, nessas obras tardias. Conforme eu argumentei aqui, apresentações e interpretações convencionais dos manuscritos de 1845-6 obscureceram por muito tempo o desenvolvimento inicial desse conceito.

Porém, para finalizar, nós podemos considerar que essas interpretações, e talvez até mesmo a elaboração de “I. Feuerbach”, foram moldadas elas mesmas pelas avaliações de Marx no prefácio de *Para crítica da economia política* (1859), o primeiro de seis volumes planejados por Marx a partir dos cadernos de notas preenchidos em 1857-8.¹⁶⁶ Lá, num esboço biográfico breve, ele apresenta o “resultado geral” [*allgemeine Resultat*] de seus estudos em Paris e Bruxelas, começando com a tese de que as pessoas se encontram em “relações de produção” que elas não escolhem e que, ao contrário, correspondem a “um dado estágio no desenvolvimento de suas forças de produção materiais.” Marx

¹⁶⁵ Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1, trad. Ben Fowkes (1990: 90).

¹⁶⁶ Cf. Marx a Ferdinand Lassalle, 11 mar. 1858, em MECW 40 (1983: 286-7; 287).

extrapola rapidamente a partir daqui: essas relações constituem a “estrutura econômica” de uma dada sociedade e, por sua vez, dão origem a “uma superestrutura jurídica e política”, mas também se tornam “grilhões” para o desenvolvimento contínuo das forças produtivas. “Então começa uma era de revolução social,” porém não antes que as condições materiais para as “relações de produção superiores ... tenham maturado dentro da velha sociedade.” “Em grandes traços”, ele acrescenta, “podem ser caracterizados, como épocas progressivas da formação econômica da sociedade, os modos de produção: asiático, antigo, feudal e burguês moderno”.¹⁶⁷ Lênin certamente tinha em mente estas linhas em 1913 quando ele louvou a “grande realização no pensamento científico” empreendida por Marx: superar “o caos e a arbitrariedade que reinava previamente nas visões sobre a história e a política” com uma “teoria científica surpreendentemente integral e harmônica” centrada no crescimento sistemático das forças produtivas.¹⁶⁸ No *Collected Works*, Churbanov propõe “I. Feuerbach” como a origem desta “realização”.¹⁶⁹

Muitos estudiosos e estudiosas consideram as “afirmações esquemáticas” do prefácio de Marx embaraçosas e rejeitam o “determinismo tecnológico” que resulta quando uma teoria da história é construída a partir dessas afirmações.¹⁷⁰ Há razões, argumentam, para conceder pouca importância a essas teses.

¹⁶⁷ Marx, *Critique of Political Economy* (1990: 262–3, trad. modificada); Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft*, em MEGA², Seção II, vol. 2 (1980: 95–245; 100–1). [Marx, *Os pensadores* (1974: 136)].

¹⁶⁸ V. I. Lenin, “The Three Sources and Three Component Parts of Marxism,” em Lenin, *Collected Works*, vol. 19 (1973:23-8; 25).

¹⁶⁹ Churbanov, “Preface,” (1932: xvii–xviii).

Wood enfatiza que Marx raramente empregou tais “aforismos telegráficos” em outro lugar em seus escritos maduros, enquanto Arthur Prinz sugere que as suas características incomuns, assim como a sua descrição da revolução como um assunto razoavelmente tranquilo e distante, resultavam da necessidade de Marx de convencer o censor de que o *Para crítica* não representava nenhuma ameaça.¹⁷¹ Porém, minha leitura dos manuscritos de 1845-6 de Marx clareia recursos dentro de seu próprio pensamento para avaliar estas linhas de 1859. Os “resultados gerais” que ele apresenta ali são de fato, em grande parte, aqueles que ele havia derivado em 1846 “da observação do desenvolvimento histórico do homem,” ainda que apresente alguns deles de forma diferente. E assim como Marx registra no fragmento “5.” que estes resultados não podem ajudá-lo a compreender as épocas distintas, ele também aponta para seu emprego limitado na “Introdução” de 1857. Conforme ele explica ali,

todas as épocas da produção têm certas características comuns, certas determinações comuns. A *produção em geral* é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que, efetivamente sublinhando e precisando os traços comuns, poupa-nos a repetição. Esse *caráter geral*, contudo, ou este elemento comum, que se destaca através da comparação, é ele próprio um conjunto complexo, um conjunto de determinações diferentes e divergentes. Alguns desses elementos comuns pertencem a todas as épocas, outras são comuns a poucas. Certas

¹⁷⁰ Andrew Levine e Erik Olin Wright, “Rationality and Class Struggle,” *New Left Review* 1/123 (1980: 47–68; 47–50). A apresentação clássica desta teoria da história é aquela de G. A. Cohen, *Karl Marx’s Theory of History: A Defence* (1978).

¹⁷¹ Wood, *Democracy against Capitalism* (1995: 129); Arthur M. Prinz, “Background and Ulterior Motive of Marx’s ‘Preface’ of 1859,” *Journal of the History of Ideas* 30/3 (1969: 437–50; 446–50).

determinações serão comuns à época mais moderna e à mais antiga. Sem elas não se poderia conceber nenhuma produção...

A partir disso, Marx conclui que as “determinações que valem para a produção em geral devem ser precisamente separadas, a fim de que não se esqueça a diferença essencial por causa da unidade, a qual decorre já do fato de que o sujeito – a humanidade – e o objeto – a natureza – são os mesmos”.¹⁷² Então eram as diferenças entre as épocas que Marx procurava entender – e, em particular, a especificidade de seu próprio presente histórico.

O entendimento de Marx do “elemento comum” da produção não é insignificante, e vimos que os manuscritos de 1845-6 registram as conclusões que ele iria clarificar posteriormente e refinar conforme ele desenvolvia seu método. Porém, esse entendimento não era o objetivo de sua empreitada; sugerir que essas teses amplas das décadas de 1840 ou 1850 capturam sua concepção de história seria perder de vista o problema. Pois em ambos os momentos, Marx questionou as concepções de história que se contentam com “resultados gerais” e vendem abstrações, padrões prontos, e leis trans-históricas à custa de um entendimento das épocas por parte do crítico. O “modo de produção” se tornou um conceito histórico em “São Max” ao auxiliar a difícil tarefa que escapa àquelas abordagens – examinar como o tempo presente é constituído e pode ser feito de outra maneira.

Publicado em 12/01/2021

¹⁷² Marx, “Introduction,” (1980: 23) [MARX, *Os pensadores* (1974: 110-111)].

Original: JOHNSON, Sarah. “The Early Life of Marx’s ‘Mode of Production’”. *Modern Intellectual History*, 1–30, 2019 (<https://doi.org/10.1017/S1479244319000374>).

Reproduzido com permissão / reproduced with permission.

Tradução autorizada para formato eletrônico em língua portuguesa.

Agradecimentos da autora: *pelas conversas e comentários prestativos sobre os rascunhos iniciais deste ensaio, eu agradeço a Samuel Chambers, Robert Gooding-Williams, Daragh Grant, Ellen Kennedy, Diana Kim, Patchen Markell, Claire McKinney, Lucas Pinheiro, Jennifer Pitts, Nichole Marie Shippen, Brian Smith, Matthias Staisch, Kaushik Sunder Rajan, Yves Winter, Samuel Garrett Zeitlin, aos participantes do Workshops em Teoria Crítica do Programa de Amherst e dos Workshops de História Intelectual e Teoria Política, na Universidade de Chicago. Eu sou particularmente grata a Tracie Matysik, Terrell Carver e aos dois leitores anônimos por seus conselhos generosos.*

Referências bibliográficas

- ADORATSKIJ, V. “2. Die Richtlinien für die Redigierung der Manuskripte.” In: *Karl Marx, Friedrich Engels: Historisch-kritische Gesamtausgabe* (MEGA), Seção I, vol. 5. Berlin, 1932, p. ix–xix.
- ADORATSKIJ, V. “Einleitung.”. In: *Karl Marx, Friedrich Engels: Historisch-kritische Gesamtausgabe* (MEGA), Seção I, vol. 5. Berlin, 1932, p. ix–xix.

- ARAN, F. A. “Recherches sur les signes et le diagnostic de l’insuffisance des valvules de l’aorte,” *Archives générales de médecine* 3 (15), p. 265–90, 1842.
- ARNOLD, T. *Observations on the Nature, Kinds, Causes, and Prevention of Insanity* 2. London, 1806.
- ARTHUR, C. J., “Editor’s Introduction,” In: K. Marx e F. Engels, *The German Ideology*. editado por C. J. Arthur. New York: International Publishers, 1970, p. 4–34.
- ARVON, H., “Une polémique inconnue: Marx et Stirner”. *Les temps modernes* 71 (7), p. 509–36, 1951.
- BEECHER J. e FOMICHEV V. N., “French Socialism in Lenin’s and Stalin’s Moscow: David Riazanov and the French Archive of the Marx–Engels Institute,” *Journal of Modern History* 78 (1), 119–43, 2006.
- BERLIN, I. *Karl Marx: His Life and Environment*. London, New York, Toronto: Oxford University Press, 1939.
- BEUTIN, Wolfgang et al. *A History of German literature: from the beginnings to the present day*. London: Routledge, 2005.
- BRECKMAN, W. *Marx, The Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory: Dethroning the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BRENNER, R. “Bourgeois Revolution and Transition to Capitalism,”. In: A. L. Beier, D. Cannadine, e J. M. Rosenheim, (orgs.). *The First Modern Society: Essays in English History in Honour of Lawrence Stone*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989 p. 271–304.
- BROWNING G. K. B., “The German Ideology: The Theory of History and the History of Theory,” *History of Political Thought* 14 (3), p. 455–73, 1993.

- CARVER, T., BLANK, D. *A Political History of the Editions of Marx and Engels's "German Ideology Manuscripts"*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- CARVER, T., BLANK, D. (eds.) *Marx and Engels's "German Ideology" Manuscripts: Presentation and Analysis of the Feuerbach chapter*. New York: Palgrave Macmillan, 2014
- CARVER, T. "Marx—and Engels's 'Outlines of a Critique of Political Economy'". *History of Political Thought* 4 (2), p. 357-365, 1983.
- CARVER, T. "Whose Hand is the Last Hand? The New MEGA Edition of 'The German Ideology'". *New Political Science* 41 (1), p. 140-148, 2019.
- CARVER T. "The German Ideology Never Took Place," *History of Political Thought* 31 (1), 2010, p. 107–27.
- CHAMBERS, S. A. *Bearing Society in Mind: Theories and Politics of the Social Formation*. London: Rowman & Littlefield, 2014.
- CHARTIER, R., *On the Edge of the Cliff: History, Language, and Practices*. Trad. L. G. Cochrane. London, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997.
- CHARTIER, R. *The Order of Books: Readers, Authors, and Libraries in Europe between the Fourteenth and Eighteenth Centuries*. Trad. L. G. Cochrane. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- CHURBANOV, L., "Preface" In: *Marx/Engels Collected Works (MECW)*, Vol. 5. Moscow, London, New York: Lawrence & Wishart, 1976
- COHEN, G. A. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

- FÉTIS, M. F. J. “Revue succincte de la musique”. *Revue musicale* 5, p. 1–14, 1829.
- FEUERBACH, L. *The Essence of Christianity*. Trad. G. Eliot. Buffalo: Prometheus Books, 1989 [1841].
- GOLOWINA, G. “Das Projekt der Vierteljahrsschrift von 1845/1846: Zu den unsprünglichen Publikationsplänen der Manuskripte der ‘Deutschen Ideologie’”. In: *Marx-Engels-Jahrbuch*, vol. 3. Berlin, 1980, p. 260–74.
- HEGEL, G. W. F. *Werke*. Vol. 10/1. Ed. D. H. G. Hotho. Berlin: Duncker und Humblot, 1835.
- _____. *Werke*. Vol. 10/2. Ed. D. H. G. Hotho. Berlin: Duncker und Humblot, 1837.
- HERRES, J. *Marx und Engels: Porträt einer intellektuellen Freundschaft*. Ditzingen: Reclam Verlag, 2018.
- HESS, M. “Ueber das Geldwesen”. *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform* 1, p. 1-34, 1845.
- HOBSBAWM, E. J. “Introduction.”. In: K. Marx. *Pre-capitalist Economic Formations*. Trad. J. Cohen. New York: International Publishers, 1965, p. 9–65.
- HOOK, S. *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*. Columbia University Press, 1994.
- HOWARD, L. *The Climate of London* 1, 2 ed. London: [s. n.], 1833.
- LENIN, V. I. “The Three Sources and Three Component Parts of Marxism” In: *Lenin, Collected Works* 19. Moscow: Progress Publishers, p. 23–28, 1973.

- LEOPOLD, D. *The young Karl Marx: German philosophy, modern politics, and human flourishing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- LEOPOLD, D. "A Solitary Life". In: S. Newman (org.). *Max Stirner*. New York: Palgrave Macmillan, p. 21–41, 2011.
- LEVINE, A., WRIGHT, E. O. "Rationality and Class Struggle". *New Left Review* 123 (1), p. 47–68, 1980.
- LIEDMAN, S. *A World to Win: The Life and Works of Karl Marx*. Trad. J. N. Skinner. London, New York: Verso Books, 2018 [2015].
- LOBKOWICZ N., "Karl Marx and Max Stirner," In: F. J. Adelman (orgs.). *Demythologizing Marxism*. Dordrecht, p. 64–95, 1969.
- MARX, K., "A Contribution to the Critique of Political Economy" (1859). Vol. 29 (1987) In: *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works (MECW)*, 50 vols. Moscow, London, New York: Lawrence & Wishart, 1975–2004.
- MARX, K., "Letters from the Deutsch-Französische Jahrbücher," In: *Marx/Engels Collected Works (MECW)* 3. Moscow, London, New York: Lawrence & Wishart, p. 133–45, 1975.
- MARX, K. *Capital: A Critique of Political Economy* 1. Trad. B. Fowkes. New York: Vintage, 1990.
- MARX, K. *Os pensadores*, vol.35. São Paulo: Abril cultural, 1974.
- MARX, K. "Comments on James Mill, *Éléments d'économie politique*," In: *Marx/Engels Collected Works (MECW)* 3. Moscow, London, New York: Lawrence & Wishart, 1975.

- MARX, K. “Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Law: Introduction,” In: *Marx/Engels Collected Works (MECW)*, Vol. 3. Moscow, London, New York: Lawrence & Wishart, p. 175–87, 1975.
- MARX, K. “Economic and Philosophic Manuscripts of 1844,” In: *Marx/Engels Collected Works (MECW)* 3. Moscow, London, New York: Lawrence & Wishart, p. 229–346, 1975.
- MARX, K. “Marginal Notes on Adolph Wagner’s Lehrbuch der politischen Oekonomie” In: *Marx/Engels Collected Works (MECW)* 24. Moscow, London, New York: Lawrence & Wishart, p. 531–59, 1989.
- MARX, K. “On the Jewish Question,” In: *Marx/Engels Collected Works (MECW)* 3. Moscow, London, New York: Lawrence & Wishart, p. 146–74, 1975.
- MARX, K. “Summary of Frederick Engels’ Article ‘Outlines of a Critique of Political Economy’” In: *Marx/Engels Collected Works (MECW)* 3. Moscow, London, New York: Lawrence & Wishart, p. 375–6, 1975.
- MARX, K; ENGELS, F. Die deutsche Ideologie, Kritik d. Neuesten dt. Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach B. u. Stirner u.d. dt. Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten 1845-1846. In: *Marx-Engels Historisch-kritische Gesamtausgabe (MEGA I/5)*. Berlin: Marx-Engels Verlag, 1932.
- MARX, K; ENGELS, F. *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA²)*. Vol I/2. Berlin: Dietz Verlag, 1982.
- MARX, K., ENGELS, F. *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA²)*. Vol I/5. Berlin: De Gruyter, 2017.

- MARX, K., ENGELS, F. *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA²). Vol II/2. Berlin: Dietz Verlag, 1980.
- MARX, K., ENGELS, F. *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA²). Vol III/8. Berlin: Dietz Verlag, 1990.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA²) Vol IV/2. Berlin: Dietz Verlag, 1981.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA²) Vol IV/3. Berlin: Dietz Verlag, 1998.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA²) Vol IV/4. Berlin: Dietz Verlag, 1988.
- MARX, K.; ENGELS, F. “The German Ideology” In: *Marx/Engels Collected Works* 5. Moscow, London, New York: Lawrence & Wishart, 1976
- MARX, K.; ENGELS, F. *Collected Works (MECW)*, 50 Vols. Moscow, London, New York: Lawrence & Wishart, 1975–2004.
- MARX, K., ENGELS, F. *Werke (MEW)*, 46 Bände. Berlin: Dietz-Verlag (1958-1989).
- MARX, K., ENGELS, F. Die deutsche Ideologie. In MEW, Vol. 3, Berlin: Dietz-Verlag, 1978.
- MARX, K., ENGELS, F. “I. Feuerbach: Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung”. In: Rjazanov, D. (ed). *Marx-Engels Archiv: Zeitschrift des Marx-Engels-Instituts in Moskau*, vol. 1. Frankfurt am Main: [s. n.], 1926
- MCKENZIE, D. F., *Bibliography and the Sociology of Texts*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1999.
- MCKENZIE, D. F. *Bibliography and the Sociology of Texts*. London: Cambridge University Press, 1986.

- MCLELLAN, D. (ed.) *Karl Marx: Selected Writings*. Oxford: Oxford University Press, 1977
- MCLELLAN, D. *Karl Marx: His Life and Thought*. London, Basingstoke: The Macmillan Press LTD, 1973.
- MEHRING, F. *Karl Marx: The Story of his Life*. Trad. E. Fitzgerald. London, New York: Routledge, 1973 [1918].
- MEVISSSEN, G. “Minutes of the General Meeting of Shareholders of the Rheinische Zeitung, February 12, 1843” In: *Marx/Engels Collected Works (MECW)*, Vol. 1. Moscow, London, New York: Lawrence & Wishart, p. 712–24, 1975.
- MUSTO, M. “Marx in Paris: Manuscripts and Notebooks of 1844,” *Science & Society* 73 (3), p. 386–402, 2009.
- OSBORNE, P. *How to read Marx*. London: Granta Books, 2005.
- OWGAN, H. *Miscellanea Homerica*. Dublin, 1840.
- PAGEL, U., HUBMANN, G., WECKWERTH, C. “Apparat” In: MARX, K., ENGELS, F. *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA²)*. Vol I/5. Berlin: De Gruyter, 2017.
- PASCAL, R., “Introduction”. In: KARL, M; ENGELS, F. *The German Ideology*. Parts I and III. New York, 1939.
- PAXTON, J. Paxton’s Magazine of Botany 6, London, 1839.
- PRINZ, A. M. “Background and Ulterior Motive of Marx’s ‘Preface’ of 1859”. *Journal of the History of Ideas* 30 (3), p. 437-450, 1969.
- RJAZANOV, D. *Marx-Engels Archiv: Zeitschrift des Marx-Engels-Instituts in Moskau*, vol. 1. Frankfurt am Main: [s. n.], 1926.

- ROJAHN, J. “The Emergence of a Theory: The Importance of Marx’s Notebooks Exemplified by Those from 1844”. *Rethinking Marxism* 14 (4), p. 29-46, 2002.
- ROSE, M. A., *Marx’s Lost Aesthetic: Karl Marx and the Visual Arts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- ROSE, S. *Jewish Philosophical Politics in Germany, 1789-1848*. Waltham: Brandeis University Press, 2014.
- ROYAL NETHERLANDS ACADEMY OF ARTS AND SCIENCE. International Institute of Social History, 2020. Karl Marx/ Friedrich Engels Papers, A 11. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10622/ARCH00860>. Acesso em 2 de junho de 2020.
- SAY, J. *Traité d’économie politique*. Paris: 1817.
- SCHULZ, W. *Die Bewegung der Production*. Zurich: [s. n.], 1843.
- SIGWART, G. K. L. “Bemerkungen über einige Gegenstände der thierischen Chemie”. *Deutsches Archiv für die Physiologie* 1/2, 1815, 202–20.
- SKARBEK, F. *Théorie des richesses sociales* 2, Paris, 1829.
- SPERBER, J. *Karl Marx: A Nineteenth-century Life*. New York, London: WW Norton & Company, 2013.
- STEDMAN JONES, G. *Karl Marx: Greatness and Illusion*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016.
- STEPELEVICH, L. S. “The Revival of Max Stirner”. *Journal of the History of Ideas* 35 (2), p. 323-328, 1974.
- STIRNER, M. *The Ego and Its Own*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995 [1845].

- TAUBERT, I. “Wie entstand die Deutsche Ideologie von Karl Marx und Friedrich Engels? Neue Einsichten, Probleme und Streitpunkte”. In: Studienzentrum Karl-Marx-Haus (ed.). *Studien zu Marx’ erstem Paris-Aufenthalt und zur Entstehung der Deutsche Ideologie*. Trier: Karl-Marx Haus, 1990, p. 9–87.
- TAUBERT, I. PELGER, H. “Einführung”. In: *Marx-Engels-Jahrbuch* 2003. Berlin: Akademie Verlag GmbH , 2004. p. 5*–28*.
- THOMAS, P. “Karl Marx and Max Stirner”. *Political Theory* 3 (2), p.159– 79, 1975.
- TUCKER, R. (ed.) *The Marx–Engels Reader*. New York, London: WW Norton & Company, 1978.
- WOOD, E. M. *Democracy against Capitalism: Renewing Historical Materialism*. Cambridge University Press: Cambridge, 1995.

d::

**fluxo
contínuo**

d::

artigo

RECONHECIMENTO E COMPLEMENTARIEDADE DE GÊNERO

A crítica de Young ao “feminismo” de
Honneth

Letícia Machado Spinelli¹

RESUMO

O texto que segue propõe abordar a crítica de Iris Marion Young à teoria do reconhecimento de Honneth no que tange particularmente à definição de amor e à questão da estima social do trabalho doméstico de cuidado. Conforme a crítica de Young, no interior de suas teses, Honneth mantém forte influência da tese da complementariedade de gênero presente em Rousseau e Hegel.

PALAVRAS-CHAVE

Reconhecimento, Gênero, Cuidado, Amor

¹ Professora da Universidade Franciscana (UFN), Santa Maria, Rio Grande do Sul. Este texto foi produzido durante período de estágio pós-doutoral no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) na modalidade PNPd/CAPES. Contato: leticiamspinelli@gmail.com.

RECOGNITION AND GENDER COMPLEMENTARITY

Young's critique of Honneth's "feminism"

ABSTRACT

This paper proposes to approach Iris Marion Young's critique of Honneth's theory of recognition with regard to the definition of love and the question of the social esteem of domestic care work. According to Young's critique, within his theses, Honneth maintains strong influence of the thesis of the complementarity of gender present in Rousseau and Hegel.

KEYWORDS

Recognition, Gender, Care, Love

No texto "Recognition of Love's Labor: Considering Axel Honneth's Feminism", Iris Marion Young desenvolve sua crítica ao "feminismo" de Honneth resgatando, no interior da argumentação honnethiana, traços da análise das relações de gênero característicos da chamada tese da complementariedade de gênero, cujo embrião se encontra na teoria de Rousseau, sendo adotado e fortificado junto ao discurso hegeliano. Capitaneada pela análise das esferas do amor e da estima social, a crítica de Young se divide nos seguintes momentos: primeiro, Honneth não questionou o modelo ideológico de Rousseau e Hegel quanto às relações conjugais na medida em que definiu o amor nos termos de reconhecimento das necessidades do outro (o que implica cuidado e dedicação); segundo, não há, no interior da

investigação honnethiana, uma reflexão satisfatória acerca da relação entre o trabalho doméstico não remunerado e a esfera da estima social. O núcleo da crítica de Young é composto da acusação de que, embora Honneth não endosse a tese da complementariedade de gênero, também não apresenta uma maneira de superá-la, legitimando indiretamente tal tese. Muitas teóricas feministas criticam Honneth quanto ao modo como ele aborda a questão de gênero; o diferencial de Young está em apresentar a influência da posição honnethiana nos termos de uma herança da tese da complementariedade de gênero desenvolvida por Rousseau e adotada por Hegel.

A fim de reconstruir analiticamente a crítica de Young, o texto que segue é composto das seguintes etapas: i) caracterização da tese da complementariedade de gênero em Rousseau e Hegel; ii) breve exposição das etapas do reconhecimento do amor e da estima social e como nelas se articulam a questão da satisfação da necessidade do outro e do reconhecimento do trabalho doméstico; e, por fim, iii) a crítica de Young, a qual se divide em dois momentos: o primeiro busca apontar que Honneth não questionou o modelo ideológico de Rousseau e Hegel quanto às relações conjugais na medida em que definiu o amor nos termos de reconhecimento das necessidades do outro; o segundo destaca que a relação entre o trabalho doméstico não remunerado do cuidado ou amor e a esfera da estima social ainda não foi suficientemente problematizada uma vez que mantém a divisão de tarefas a partir do gênero.

1. A tese da complementariedade de gênero: Rousseau e Hegel

Rousseau é um dos autores clássicos mais invocados, atualmente, pelas teóricas feministas.² Isso se justifica, sobretudo, em vista de que a chamada tese da complementariedade de gênero (que ainda povoa o imaginário comum e intelectual) guarda o seu germen junto à teoria rousseauiana. Rousseau não apresenta de modo claro e explícito a figura da mulher como desqualificada, tampouco defende que a mulher é naturalmente inferior. Não se trata de uma teoria que guarde como pressuposto explícito uma inferioridade feminina, mas uma *diferença* entre os sexos. Conforme observa Penny Weiss (1987: 83), “nossa compreensão do pensamento antifeminista precisa ser ampliada para abranger um pensador como Rousseau, que defende papéis sexuais por causa de sua utilidade social, e não porque ele acredita que tais papéis são biologicamente determinados”. O fato de a mulher não ser apresentada como naturalmente inferior, mas diferente, confere ao discurso um caráter à primeira vista velado do verdadeiro significado concedido à figura feminina. Se servindo de termos que muitas vezes podem soar como dignificantes, Rousseau tece um reconhecimento ideológico da figura feminina. Isso fica bastante evidente no interior da trama de

² Okin (1979: 393) elenca duas razões básicas que tornam Rousseau uma leitura fecunda para a análise de gênero: por um lado, ela argumenta que, “as mulheres são um ‘não-problema’ em muitas das grandes obras da filosofia política, e Rousseau é um dos poucos grandes filósofos que apresenta uma quantidade considerável de menções sobre as mulheres e seu lugar na sociedade”; e, por outro, observa que os argumentos apresentados por Rousseau indicam “o caminho que os filósofos políticos, à proporção que tenham se dedicado ao assunto, tendem a discutir sobre a metade feminina da raça humana”.

Emílio e Sofia: “Não é bom que um homem esteja só. Emílio é homem. Nós lhe prometemos uma companheira, é necessário dar-lhe. Essa companheira é Sofia” (Rousseau 1969: 692).

Sofia (modelo ideal da mulher) é dada a Emílio e atua como um meio de favorecimento daquele que é o fim de seu companheiro, tornar-se um homem pleno e desenvolvido. Considerando que Emílio foi criado para ser um homem independente e bom cidadão, Sofia não poderia sê-lo. Sua função está em proporcionar (mediante cuidados domésticos, amorosos e sujeição) que Emílio possa realizar o seu destino.

Rousseau representa uma forma moderna de subordinação feminina baseada no princípio do amor: a necessidade de as crianças se desenvolverem como *selfs* por meio de uma atenção incondicional de outro; a necessidade do homem que deve enfrentar o mundo da competição pela honra, status, dinheiro, poder, contam com um reconhecimento adorável e inquestionável do seu valor (Young 2007: 202).

A mulher, no discurso de Rousseau, guarda a sua existência sob a justificativa de suprir as necessidades do outro: a complementariedade se edifica nos termos de definir as necessidades masculinas e, a partir dessa definição, conceber a natureza feminina como adequada para supri-las. Se servindo da dicotomia espécie/gênero, termos os quais representam respectivamente tudo o que o homem e a mulher têm em comum e tudo o que os distingue, Rousseau constrói uma teoria na qual o papel de gênero constitui o paradigma central das relações e realizações do homem e da mulher (cf. Rousseau 1969: 693). A complementariedade é forjada dentro dos papéis estabelecidos para o

homem e a mulher, ou melhor, uma vez estabelecido o caráter masculino, foi pensado um caráter feminino que se moldasse a ele: “um deve ser ativo e forte, o outro passível e fraco. É preciso necessariamente que um queira e possa; basta que o outro resista pouco. Estabelecido esse princípio, segue-se que a mulher é feita especialmente para agradar ao homem” (Rousseau 1969: 693).

Hegel, na esteira de Rousseau, é apontado como outro teórico que desenvolve, no bojo das relações entre homens e mulheres, a tese da complementariedade de gênero. A família, em Hegel, é definida como o *locus* primordial de satisfação das carências humanas naturais nos termos de relações intersubjetivas (do indivíduo como membro [*Mitglied*] de uma comunidade) e de demanda de amor e cuidado, bem como esfera na qual o indivíduo absorve e desenvolve o senso de direito e dever. A orientação primária para a eticidade se dá em vista de que nesse contexto o ser ético se apresenta na sua imediatez (cf. Hegel 1974: §518). A união matrimonial significa mais do que um contrato: não se trata tão somente de um acordo recíproco e voluntário entre duas pessoas, mas se refere ao comprometimento ético de fundar uma unidade.

Pode acontecer que o ponto de partida subjetivo do casamento seja ou uma particular inclinação de duas pessoas ou a precaução e arranjo dos pais, etc., mas sempre o ponto de partida objetivo é o consentimento livre das pessoas e, mais precisamente, o consentimento em constituírem apenas uma pessoa, em abandonarem nessa unidade a sua personalidade natural e individual (Hegel 1986: §162).

O casamento, tal como Hegel o define, comporta uma definição bastante romanesca de um abandono recíproco de um ao outro em prol de uma unidade. Constituir uma única pessoa a partir da fusão mediante matrimônio é um discurso carregado de doçura muito comum nas alusões ao “amor verdadeiro”. Com efeito, Hegel tece seu discurso igualmente na perspectiva da complementariedade: “a diferença natural dos sexos aparece como uma diferença da determinação intelectual e ética. Essas personalidades se unem, segundo sua individualidade exclusiva, em uma única pessoa” (Hegel 1974: §519). A complementariedade não se localiza tão somente na diferença dos sexos (aliás, diferença crucial, uma vez que envolve uma determinação intelectual e ética distinta para homens e mulheres), mas em uma diferença cujo destino está em uma união, de modo que deve apresentar-se no sentido de ser um complemento, parte que se junta à outra para formar um todo completo. Nessa formação, as partes não podem ser iguais, mas diferentes para promover o encaixe na formação do todo, o que supõe suprir alguma carência ou prover condições para a realização de alguma aptidão.

Os sexos são pura e simplesmente na relação, por um lado, o universal, por outro, o particular; não são absolutamente iguais; portanto, o seu ser-um não é o sentimento sem diferença. A aniquilação da forma própria é recíproca, mas não absolutamente idêntica; cada um institui-se no outro, como simultaneamente algo estranho, e isso é o amor (Hegel 1991: 22).

O amor enquanto aniquilação recíproca, mas não idêntica, destaca o caráter destrutivo dessa relação. A complementariedade não incorreria em uma opressão caso fosse pensada em ter-

mos de harmonia e equilíbrio, de modo a garantir a reciprocidade. Contudo, quer em Rousseau quer em Hegel, a complementariedade é pensada no sentido de mobilizar ditas características femininas em proveito do desenvolvimento de outras ditas (e superiores) características masculinas, drenando as potencialidades das mulheres em vista das realizações dos homens. Isso aparece muito claro, quando, por exemplo, Rousseau apresenta a figura de Sofia (a bem da verdade a figura universal de mulher) ou quando Hegel define as funções inerentes aos homens e as mulheres no interior da vida familiar no perímetro da relação público/privado: enquanto a substancialidade da vida do homem está vinculada ao Estado, ciência e trabalho, a mulher encontra seu destino substancial no interior da vida familiar (cf. Hegel 1986: §166). No que tange à prole, Hegel observa que o filho segue os caminhos do pai, enquanto à filha cabe reproduzir o destino da mãe: “O irmão passa da lei divina, em cuja esfera vivia, à lei humana” (Hegel 2008: §459); a filha, por sua vez, se mantém como guardiã da eticidade familiar e, portanto, restrita ao domínio do lar. Existe claramente a previsão de uma ascensão do homem em nome da qual a mulher deve manter-se no domínio da eticidade natural. Na função de gestoras do lar, as mulheres permitem ao homem operar no mundo público e representar a entidade familiar como um todo: “A família, como pessoa jurídica, será representada perante os outros pelo homem, que é o seu chefe” (Hegel 1986: §171). A harmonia do lar depende, por-

tanto, que cada um exerça (em vista da chamada determinação do seu sexo natural) a função que lhe cabe.³

A tese da complementariedade de gênero constitui ainda hoje um grande desafio à igualdade. Velada na sua opressão pelo papel “expressivo da mulher” no interior da vida doméstica, a complementariedade contribui para a invisibilização da mulher enquanto um sujeito dotado de expectativas e desejos que transcendem o cuidado familiar. Arraigada à convicção de que homens e mulheres detêm naturezas distintas, a complementariedade de gênero impõe a ambos comportamentos e funções

³ A respeito da caracterização de Hegel acerca das relações familiares e a articulação dos papéis de gênero, Honneth (2004a: 157-158) faz a seguinte observação: “Hegel foi capaz de abstrair dessa tensão intrínseca em seu modelo porque tinha uma imagem completamente estática, de fato idealista, de cuidado e amor. Ele nunca duvidou que os atos de cuidado recíproco na família realmente satisfizessem os interesses de todos os envolvidos, embora já na época se apresentasse um número de casos isolados de mulheres revoltadas contra as atribuições de papel prevalecentes”. De singular ingenuidade essa declaração de Honneth, uma vez que pressupõe um amudamento nos interesses de realização das mulheres. A suposta abstração de Hegel em vista de uma imagem estática da família a despeito dos “casos isolados de mulheres revoltadas” condiz com o amplamente solicitado argumento da “mentalidade de seu tempo”, geralmente mobilizado para explicar ou até mesmo justificar posições que ferem os princípios básicos da igualdade e da liberdade. Se grandes pensadores fossem simplesmente produtos do seu tempo certamente não teriam produzido valiosas teses que até hoje se mantêm como referencial de reflexão. Sendo capazes de transcender seus contextos históricos na formulação de suas teses, certamente não foram meros exemplares que retratavam a mentalidade da sociedade em que viviam. Rousseau, certamente, não foi um homem de seu tempo, tampouco Hegel, e isso é de fundamental importância no reconhecimento do quanto danosa resultam suas teses no que tange às mulheres. Ou seja, não seguiram uma mentalidade histórica quanto ao gênero, mas a legitimaram. Isso, sobretudo, em vista de que se constituíam em seus beneficiários. Mesmo que ingenuamente se reconheça que eles simplesmente reproduziram as convenções inerentes à sociedade que viviam, tomar gênero enquanto categoria de análise na aproximação crítica desses autores é dever epistêmico e político. É forçoso não invisibilizar a questão da subserviência das mulheres em nome da mentalidade do seu tempo, mas esmiuçar seus meandros teóricos no sentido de compreendê-las para além do histórico na busca de não incorrer no mesmo erro.

específicos que fixam as suas identidades. Para a mulher, tal petrificação resulta mais danosa, uma vez que ela carrega em seu conteúdo a desqualificação e opressão feminina. A complementariedade é concebida como um reconhecimento mútuo no qual a mutualidade é atingida pela recusa da mulher por projetos que independam da sua função como mãe e esposa.⁴

⁴ Embora se constitua em um tema denso, o qual não temos intenção de tratar aqui, atentar para esse tipo de estrutura no pensamento de Rousseau e Hegel (reconhecido por Honneth) parece colocar em crise algo que é apreendido como uma contribuição positiva desses autores, qual seja, a atribuição de uma personalidade específica do gênero feminino dentro de uma relação intersubjetiva. Isso, por assim dizer, se perde com acusação de essencialidade de gênero. Aqui duas questões devem ser consideradas: por um lado, Rousseau e Hegel pretendem, com seus recursos de “natureza” feminina e masculina, simplesmente mascarar a opressão da mulher?; por outro, sob a adoção da tese da complementariedade de gênero, a restrição da atuação do gênero feminino se impõe em vista das disposições funcionais de homens e mulheres? Essas duas questões estão intrinsecamente vinculadas e a segunda questão parece ser a causa da primeira. Ambas, contudo, encontram sua gerência teórica junto à noção de utilidade. Quer em Rousseau, quer em Hegel, a atuação da mulher no interior da sociedade é pensada nos termos de uma ação útil considerando o modelo patriarcal. Okin (1979), numa abordagem que pretende evidenciar a cumplicidade entre o uso de “natureza” adotado por Rousseau e o modelo patriarcal, observa que as relações de gênero, tal como aparecem nesse autor, configuram um modo obscuro de implementar a demanda de que a sociedade “funciona melhor” dentro do paradigma da subordinação da mulher ao homem. Isso também aparece fortemente em Hegel, considerando que a vida pública, concebida como palco de atuação e realização do homem, só é devidamente usufruída com a garantia dos cuidados da vida privada, esfera identificada com o feminino. Em Rousseau, ainda, é preciso considerar que a transição para o estado social redundou numa, por assim dizer, “extensão da infância”, uma vez que se impuseram necessidades de escolaridade e comportamento adequado, sendo as mulheres as principais responsáveis pelo cuidado das crianças. Não se tratam de teorias que guardem como pressupostos explícitos a inferioridade feminina, mas na caracterização de uma *diferença* de gênero preveem a atuação de homens e mulheres de modo que essas últimas sejam subordinadas aos interesses de uma sociedade regida pelo androcentrismo.

2. Honneth: gênero, amor e estima social

Sob o influxo das teses do chamado Jovem Hegel ou Hegel de Jena acerca do valor da intersubjetividade, Honneth desenvolve sua teoria do reconhecimento a partir das relações entre os indivíduos em três esferas de reprodução da vida social: relações afetivas (amor), relações jurídicas (direito) e relações de solidariedade (estima social). Cada esfera corresponde a uma autorrelação prática: do amor advém a autoconfiança, do direito, o autorrespeito e da estima, a autoestima.⁵ O amor diz respeito, sobretudo, ao domínio familiar, e se refere ao desenvolvimento psíquico da personalidade. Segundo Honneth (2003a: 159), “por relações amorosas devem ser entendidas aqui todas as relações primárias, na medida em que consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amizades e de relações pais/filho”.

A explicitação do amor enquanto primeira esfera do reconhecimento é feita a partir da psicanálise de Winnicott: a relação mãe e filho se inicia com uma simbiose absoluta a qual, com a gradual retomada pela mãe dos afazeres cotidianos, evolui para uma dependência relativa. A quebra da simbiose absoluta leva a criança a perceber a mãe enquanto um ser diferente e autônomo, assim como leva a criança (com a ajuda de objetos transicionais e contando com o retorno da presença materna), a administrar a capacidade de ficar só, o que a conduz, igualmente, ao processo de se perceber como um ser independente.⁶ Todo esse processo é pautado pelo conflito, uma vez que ao perceber a ausência ou a

⁵ Na exposição aqui vigente é necessário apenas o exame das esferas do amor e da estima social, de modo que não será abordada a questão do direito.

disponibilidade restrita da atenção materna, a criança adota uma postura agressiva. É essa postura associada à passividade materna diante das agressões que se constituem nos grandes articuladores da autoconfiança e da segurança do sujeito perante o mundo, uma vez que representam, na sua forma embrionária, a relação de possessividade e segurança nas relações afetivas.

Caracterizar a esfera do amor a partir da relação simbiótica entre a mãe e o filho no processo de autoconfiança remete, acima de tudo, que o amor se refere e é pautado pela satisfação de necessidades. “Necessidades”, inclusive, parece ser a palavra de ordem na caracterização adotada por Honneth a partir do amor. No texto “Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice”, ele observa que

Se a preocupação for com um relacionamento moldado por um apelo ao amor, então o princípio da necessidade tem prioridade, enquanto que em relações legalmente estabelecidas, o princípio da igualdade é prioritário, e, em relações de cooperação, o princípio do mérito (2004b: 358).

A satisfação de necessidades traz justamente a ideia de alguém que precisa ser satisfeito e um outro que satisfaz, lógica similar à tese da complementariedade de gênero, uma vez que nela a caracterização feminina aparece nos termos de satisfazer as necessidades impostas pela caracterização do masculino. Ademais, reconhecer na figura materna o agente de cuidados responsável pelo desenvolvimento da autoconfiança da criança não só reflete uma divisão de papéis de gênero como também implica

⁶ Cada relação amorosa na vida do indivíduo atualiza a dialética dependência/autonomia procedente dessa relação originária.

um exaustivo encargo, o qual repercute (considerando que, segundo Young, toda a relação de cuidado é, por sua própria natureza, assimétrica) num certo esquecimento de si em prol da doação a outro.

A terceira e última esfera do reconhecimento, aquela da estima social, não é pautada pela noção de igualdade, mas por aquela de “diferença” ou “particularidade”: “para poderem chegar a uma autorrelação infrangível, os sujeitos humanos precisam ainda, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhe permita referir-se positivamente às suas propriedades e capacidades concretas” (Honneth 2003a: 198). A estima é definida nos termos da concessão de valor às particularidades e capacidades dos outros no interior da práxis social. A estima, tal como Honneth a emprega, diz respeito a um nível de reconhecimento que visa trazer para o âmbito da consideração social condições e atividades que, correntemente, não são consideradas relevantes: “todo o sujeito recebe a chance, sem graduações coletivas, de experimentar a si mesmo, em suas próprias realizações e capacidades, como valioso para a sociedade” (Honneth 2003a: 211).

No âmbito da estima social, Honneth pretende agregar e retirar da marginalidade atividades que, embora imprescindíveis, não são devidamente reconhecidas socialmente. Destaca-se aqui, por exemplo, o cuidado doméstico e outras atividades não remuneradas. Em “Redistribution as Recognition” (cf. 2003b: 153), Honneth afirma que, no âmbito da estima social, existem duas formas de os sujeitos exigirem reconhecimento de suas situações particulares. A primeira se refere à reivindicação de um mínimo

de bens essenciais a partir de direitos sociais; a outra, diz respeito à consideração de um tipo de realização frente a uma estrutura de valor hegemônico prevalecente. Honneth se serve do exemplo das atividades femininas para demonstrar que existe uma estrutura de valor que identifica certas ocupações como importantes enquanto desvaloriza outros tipos de atividades profissionais. Nesse caso, segundo ele, existe uma estrutura de gênero que valoriza ocupações ditas ou correntemente realizadas por homens frente às atividades frequentemente realizadas por mulheres.⁷ Honneth observa que somente um mecanismo cultural vinculado à desqualificação das mulheres pode explicar a lógica frente ao fato de que “as atividades femininas de tarefas domésticas e de cuidado das crianças não são conceitualmente registradas como ‘trabalho’” (Honneth 2003b: 153).

A luta feminista para valorizar socialmente o trabalho doméstico ‘feminino’ é até agora o exemplo mais claro de como, no âmbito capitalista do princípio da realização, a redistribuição social pode ser trazida principalmente para deslegitimar as avaliações prevalecentes de realização (Honneth 2003b: 153).

Honneth transfere para a argumentação no âmbito do gênero questões que norteiam a estrutura da sua investigação em geral. Pelo seu ponto de vista, amor, direito e estima social perfazem as esferas, as quais devidamente desenvolvidas, pro-

⁷ “Um exame da pesquisa relevante mostra rapidamente que a subvalorização de profissões predominantemente femininas não se deve ao conteúdo real do trabalho. Pelo contrário: toda atividade profissionalizada cai automaticamente na hierarquia do status social à medida que é praticado principalmente por mulheres, enquanto há um ganho de status quando se impõe a inversão de gênero, ou seja, quando é praticado por homens” (Honneth 2003b: 153).

movem um desenvolvimento pleno da identidade do indivíduo.⁸ Sob esse pressuposto, a investigação de Honneth se apoia, sobretudo, em que “atividades femininas” não são dotadas de valor social e, portanto, desprovidas de reconhecimento. Com efeito, a luta feminista em prol da visibilização do trabalho doméstico não se deu nos termos de mantê-lo enquanto uma estrutura estática. Mais do que prover reconhecimento, o intento, no sentido pragmático, é apontar o quão duras e pouco promissoras são as tarefas domésticas e buscar angariar políticas sociais do trabalho doméstico de modo a flexibilizar o compromisso da mulher com o lar e prover tempo para a dedicação a outras atividades. Do ponto de vista estrutural, buscou-se apontar que definir as atividades que cabem às mulheres a partir dos desígnios de uma suposta natureza (destreza, paciência, delicadeza) impede as mulheres de construir suas competências e habilidades. Esse é o ponto não considerado por Honneth, cuja negligência constitui o núcleo da crítica de Young.

3. A crítica de Young a Honneth

Young (2007: 193) acusa Honneth de não ir muito além de Rousseau e Hegel, no sentido de que sua investigação “não oferece uma concepção de reciprocidade no amor sexual para substituir a ideologia de complementaridade da concepção burguesa moderna do amor conjugal”. No cerne de sua teoria do reconhe-

⁸ “as condições da autorrealização individual são apenas asseguradas socialmente quando os sujeitos são capazes de experimentar o reconhecimento intersubjetivo não só da autonomia pessoal, mas também das suas necessidades específicas e suas capacidades particulares” (Honneth 2004b: 363).

cimento, especialmente na obra *Luta por reconhecimento*, Honneth acolhe acriticamente certos pressupostos característicos das reflexões de Rousseau e Hegel à medida que não há um questionamento, no interior da vida familiar, das relações de poder e estereótipos culturais nela inerente, mas uma reprodução do modelo hegeliano da família, cujas relações são baseadas no afeto e na complementariedade. O modelo hegeliano de família foi revisto, criticado e consorciado com o modelo do dever de Kant nos textos “Between Justice and Affection: The Family as a Field of Moral Disputes” e *O direito da liberdade*,⁹ contudo, a

⁹ Tais textos podem ser apreendidos enquanto uma continuidade da discussão crítica apontada por Young. No primeiro, Honneth revê o modelo familiar hegeliano concebido a partir do amor em vista do modelo kantiano, o qual é concebido a partir da justiça. Essa revisão de paradigma (do amor à justiça) vem atrelado justamente a demandas de reflexão acerca da família enquanto lócus de disputa, hierarquia e poder no qual as mulheres são as principais vítimas. Sob esse aspecto, Honneth (2004a: 154) faz a seguinte afirmação: “Se a orientação kantiana conduz a uma maior implementação de direitos legais, da qual se podem estabelecer condições igualitárias dentro das famílias, então a orientação hegeliana baseada na crítica contratual só pode manter a família em sua forma antiga e inabalável. Oculto nesse contraste político, existe a ideia de que somente mediante a extensão dos direitos legais dentro da família, a justiça pode ser implementada, enquanto as atitudes morais de amor e cuidado deixam apenas inalteradas as formas estabelecidas da divisão de trabalho específica do gênero. Em suma, são os princípios universais da justiça que permitem uma reforma da vida familiar atual, enquanto os laços afetivos parecem apenas adotar o papel conservador de fixar o que foi recebido da instituição”. Em *O direito de liberdade*, por sua vez, Honneth, igualmente, põe o modelo hegeliano do amor em xeque na medida em que reconhece nesse arquétipo espaço para a proliferação e manutenção de relações de poder. Ele observa, por exemplo, que “Nos últimos cinquenta anos, a família moderna, organizada em forma de papéis atribuídos, passou de uma associação social patriarcal, organizada em papéis, a uma relação social entre pares, na qual a demanda normativa de manifestar amor uns pelos outros, como pessoas em sentido pleno, está institucionalizada em todas as necessidades concretas” (Honneth 2015:307). É inegável que a crítica de Young foi fundamental para essa revisão e reordenamento teórico de Honneth. Isso, no entanto, não inviabiliza a sua crítica: embora o exame de Young não permaneça atual, sua proficuidade se identifica justamente numa análise crítica do livro *Luta por reconhecimento* (o qual se mantém como a obra mais afamada, lida e comentada de

questão da consideração acerca do trabalho da mulher (ou do trabalho, forçosamente, executados por mulheres) ainda carece de atenção.

A crítica de Young se divide em dois momentos: o primeiro busca apontar que Honneth não questionou o modelo ideológico de Rousseau e Hegel quanto às relações conjugais na medida em que definiu o amor nos termos de reconhecimento das necessidades do outro; o segundo destaca que a relação entre o trabalho doméstico não remunerado do cuidado ou amor e a esfera da estima social ainda não foi suficientemente problematizada. A crítica de Young pretende indicar, por um lado, que as teses de Honneth no que tange a esses pontos estão eivadas de percepções de família e relações amorosas concebidas a partir da tese da complementariedade de gênero presentes em Rousseau e Hegel. Os apontamentos de tais déficits na argumentação de Honneth destacam ainda (e em sentido amplo), o modo como a esfera do amor é discutida na investigação honnethiana. Young é categórica ao afirmar que ao tratar do reconhecimento na esfera do amor, Honneth não problematiza suficientemente as relações intrafamiliares:

parece que a esfera do amor possui uma dinâmica de reconhecimento diferente das outras duas esferas. Considerando que o progresso na luta pelo reconhecimento

Honneth), e, por outro, se reflete no reordenamento adotado por Honneth em textos posteriores tais como “Between Justice and Affection: The Family as a Field of Moral Disputes” e *O direito da liberdade*, obras nas quais os modelos e configurações familiares são pensados para além do paradigma do amor apoiados na admissão da família como uma esfera cuja identificação não se reduz ao afeto, por um lado, e, por outro, como um campo de poder e disputas, cujas tensões não podem ser equilibradas com a recorrência unicamente ao afeto.

nas esferas dos direitos ou da estima, envolve a extensão a mais agentes, o progresso moral na esfera do afeto diz respeito à expansão de uma compreensão de que as necessidades de pessoas individuais merecem atenção. Honneth parece assumir que o afeto no casamento burguês é realmente mútuo, e que a luta é sobre o seu conteúdo e qualidade. Ele parece não colocar a igualdade em questão na família nos mesmos termos apresentados nos domínios públicos de direitos e estima (Young 2007: 201).

A riqueza da teoria do reconhecimento de Honneth se assenta, sobretudo, na divisão das esferas do reconhecimento no âmbito do amor, do direito e da estima social, mas tal visualização é falha na medida em que é concedido mais espaço às esferas do direito e da estima do que àquela do amor. Mais do que uma crítica a alguma posição, Young aponta uma lacuna na formulação de Honneth, a qual pede por uma maior especificação sobre a questão do reconhecimento vinculado ao amor. Essas relações, segundo ela, são permeadas por certa assimetria que repercutem em tensão entre metas de reciprocidade e igualdade. A crítica de Young não se dirige propriamente a uma abordagem honnethiana que implique em opressão de gênero, mas, mais precisamente, a certo déficit teórico que não cumpre o propósito de uma alternativa para além da complementariedade de gênero.

3.1. Reconhecimento, amor e complementariedade de gênero

O amor, de acordo com Honneth, remete diretamente ao cuidado, uma vez que envolve reconhecer as necessidades dos

indivíduos em sua particularidade, ou seja, as necessidades específicas de um indivíduo são atendidas por outra pessoa. O reconhecimento operado nesses termos aparece de modo emblemático e pouco característico de relações simétricas uma vez que não necessariamente envolve igualdade e reciprocidade.

A partir dessa caracterização de Honneth, Young defende a tese do cuidado enquanto uma relação assimétrica que se perpetua socialmente (mesma assimetria presente na tese da complementariedade de gênero: alguém disposto a sanar as necessidades do outro). “Tradicionalmente, a teoria da complementariedade da diferença de gênero também se aplicou ao cuidado: os melhores prestadores de cuidados encontram sua satisfação em cuidar e não precisam ser cuidados” (Young 2007: 208). A infância representa anos de dependência de cuidados que não está ligada a um princípio de reciprocidade. Embora as crianças demonstrem dentro de sua espontaneidade certa gratidão e afeto, a relação é sempre assimétrica. Young argumenta que esse tipo de relação (cuidador adulto e receptor de cuidados criança) resulta como um tipificador social de doadores e receptores de cuidados. A maioria daqueles que precisam de cuidados não estão em uma posição para cuidar dos prestadores de cuidados, pelo menos no momento em que recebem cuidados, se beneficiando de modo não recíproco. É preciso destacar, ainda, que quem cuida é limitado em outras atividades, drenando seu tempo e energia para o outro, deixa de mobilizá-los em vista de seus próprios propósitos. Os princípios de reciprocidade e igualdade estão, pois, em tensão, com a assimetria própria do cuidado.

Young pretende destacar que, no âmbito do reconhecimento, as atividades de prestação de cuidado guardam seu entendimento ainda submetido ao ideal da complementariedade de gêneros. A estrutura da desigualdade de gênero repousa, portanto, em uma forma ideológica da construção das relações entre homem e mulher na vida matrimonial. Ela fundamenta a sua tese com as considerações de Rousseau (da qual Hegel foi herdeiro) de que o amor se define por uma complementariedade de gêneros: “O amor conjugal, como articulado por Rousseau e Hegel, envolve um reconhecimento *mútuo* desde que a mulher não faça nenhuma reivindicação de reconhecimento independente, quer na família ou na esfera de estima” (Young 2007: 202-203). O fato é que, embora esse modelo ideológico do amor conjugal que envolve complementariedade esteja sendo frequentemente questionado, vem irradiando ainda muitos traços culturais e emocionais. Isso, nos seguintes termos: por um lado, aqueles que são considerados os melhores cuidadores (mulheres) encontram a sua realização na própria atividade do cuidado, ou seja, como agente de cuidados e, por outro, o agente de cuidados perde a sua característica de vulnerabilidade (doa cuidado e não recebe) – “Se de fato todos necessitam de cuidados em alguns aspectos, algumas das vezes, precisam de reconhecimento como uma pessoa vulnerável” (Young 2007: 208).

Honneth não especificou o que o amor como reconhecimento pode significar de maneira a evitar esse problema com o ideal conjugal moderno. A caracterização do amor como um reconhecimento das necessidades do outro culminou no espelhamento próprio da tese da complementariedade de gênero, na

qual um agente oferece o que o outro precisa, sem que se questione a lógica de assimetria contida nessa relação. Isso não implica que as pessoas devam negar o cuidado, mas aponta que essa concepção de afeto se instituiu (como herança da tese da complementariedade de gênero) enquanto tipificador social das relações de gênero, no qual a mulher aparece como sujeito universal de cuidado.¹⁰ Isso é o que, enfim, entrava as possibilidades de reciprocidade, pois reconhecendo a mulher como destinada ou mais afeita ao cuidado, sua satisfação é suposta nesse próprio ato, o que implica, por um lado, lhe retirar caráter de vulnerabilidade e, por outro, não a compreender como um ser cujas aspirações possam não incluir ou se direcionar para além do cuidado.

3.2. Cuidado, complementariedade de gênero e estima social

Na relação entre cuidado e estima social, duas questões que compõem a crítica de Young são fundamentais: por um lado, em que termos se converte o trabalho de cuidado doméstico em uma atividade provida de reconhecimento sem descaracterizá-lo e, outro, a questão de divisão de tarefas a partir de gênero fica intacta quando se pensa em simplesmente conceder estima social aos afazeres de cuidado doméstico.

¹⁰ “Aumentar compromisso com a igualdade de gênero torna esta complementariedade teoricamente insustentável hoje. Na prática, no entanto, a sociedade continua confiando em um grau significativo no pressuposto implícito que há sempre alguém na família que vai cuidar dos seus membros quando os serviços sociais são insuficientes” (Young 2007: 209).

No que tange ao primeiro ponto, tanto Young (2007) quanto Beate Rössler (2007) argumentam que não se pode localizar o trabalho de cuidado doméstico no interior da esfera da estima como se fosse uma contribuição como qualquer outra. Isso poderia vir a descaracterizá-lo na sua própria essência: mesmo em se admitindo o valor social do trabalho doméstico de cuidado ele jamais será um ofício como outro qualquer uma vez que, dentre outras questões, envolvem afeto, são desprovidos de férias, não tem carga horária específica. Conforme Young, a sociedade moderna procurou, mediante formas públicas de honrar as esposas e mães com discursos e feriados especiais, os quais redundam (na recepção feminista) em modos degradantes de reconhecimento uma vez que isso não afeta a percepção do que é concebido como uma contribuição real. Young acredita que Honneth minimiza a complexidade da relação entre trabalho não remunerado e estima e prevê revisões e reflexões mais profundas na teoria do reconhecimento que pudessem conceder maior entendimento para essas questões.

Relativamente ao segundo ponto, o déficit da abordagem de Honneth está, mais precisamente, em trazer as atividades domésticas não remuneradas para o âmbito do reconhecimento na esfera da estima sem questionar a ordem patriarcal subjacente às atividades de cuidado.

Embora Honneth defenda o reconhecimento público de tarefas domésticas não remuneradas e serviços de cuidados, ele não reconhece a persistência funcional de uma divisão de trabalho de gênero que aloca o trabalho de cuidados principalmente para mulheres na família (Young 2007: 193).

Ao tratar sobre a divisão sexual do trabalho no interior da vida familiar, Honneth atenta mais ao fato de que essa repercute num obstáculo para a mulher alcançar o reconhecimento na esfera da estima social e dirige seus esforços no sentido de uma releitura do trabalho não assalariado. Young (2007: 201) observa que Honneth oferece uma explicação muito superficial para uma divisão sexual do trabalho, que persiste por muito tempo mesmo com a conquista das mulheres de direitos nos mais variados setores.

A teoria e a prática envolvidas na estima social transcendem a divisão sexual do trabalho bem como a crença no atributo natural das mulheres, estando fortemente arraigadas na funcionalidade de um sistema social que, embora exija muita energia e tempo na esfera do cuidado, guarda as suas recompensas na dinâmica das atividades do mercado.¹¹ Young destaca, ainda, que embora se possa assumir satisfação junto às atividades de cuidado, a divisão sexual do trabalho (que implica as mulheres enquanto primordiais agentes de cuidado) configura uma maior vulnerabilidade à pobreza bem como certa limitação do cuidador perante a execução de outras funções. Compartilhando a mesma verve reflexiva de Young, Beate Rössler (2007: 144) observa que

¹¹ “Uma teoria e uma prática mais específicas da estima, no entanto, ainda não aborda os problemas com a divisão do trabalho por gênero. Eu argumentei que esta divisão de gênero não resulta principalmente de crenças desatualizadas nos atributos naturais das mulheres. É, antes, funcional para um sistema social que exige que muito tempo, energia e inteligência sejam dedicados a cuidar ao mesmo tempo que a economia primária da sociedade as recompensas estão na atividade do mercado. A suposição sistemática de uma especialização no trabalho de atenção privada e a socialização de meninas e meninos de acordo com essa suposição, permite que a sociedade dependa de cuidadores sem perceber o quanto eles fazem” (Young 2007: 211).

O reconhecimento social do trabalho familiar parece ser somente parte do problema aqui. Uma interpretação mais apropriada de tais experiências seriam que essas mulheres esperam algo mais de suas vidas do que o trabalho familiar, algo que também pode fornecer mais reconhecimento social, mas, em particular, algo que uma pessoa pode descrever como gratificante.

Honneth, portanto, fala do reconhecimento relativo aos afazeres familiares nos termos de uma luta por reconhecimento social e financeiro que repercute, por um lado, no amudamento da questão da realização das mulheres e, por outro, mantém oculta a discussão acerca da divisão de tarefas de acordo com papéis de gênero. Beater Rössler, com efeito, admite que Honneth abordou parte da questão, uma vez que admite que o reconhecimento social do trabalho doméstico também compõe o perímetro de análise da questão:

a divisão do trabalho específica dos gêneros nas sociedades liberais é injusta porque o trabalho na família não é reconhecido como trabalho socialmente relevante e porque atribui mulheres (e homens) a áreas de trabalho específicas e, assim, impede eles desfrutarem da mesma liberdade para viver suas vidas (Rössler 2007: 156).

O caráter emancipatório presente no segundo momento da passagem de Rössler é fundamental quando se pensa que as mulheres são socializadas como agentes de cuidados e adequados à vida privada. O trabalho doméstico, tal como teve seu sentido socialmente construído, carrega uma conotação disciplinar de manutenção do comportamento feminino, tanto que poucas mulheres, independentemente de sua condição social, escapam de alguma atividade tipificada como doméstica. A questão é que

a adesão ao trabalho doméstico geralmente é explicada como fruto de uma escolha individual da mulher, sem que se mobilize as noções de socialização, ausência de preparo para o mundo do trabalho e dependência. Partindo da associação socialmente arraigada entre mulher e cuidado doméstico, Federica Gregoratto aborda o impacto dessa associação no próprio entendimento da mulher acerca de si mesma:

Proponho definir *mulher*, dentro da organização dicotômica de identidades de gênero, como o agente que *entende a si mesmo* como, *principalmente*, dedicado aos outros, isto é, como alguém cuja *principal atividade e responsabilidade* é a de cuidar das necessidades e desejos do outro enquanto deixa de lado suas próprias necessidades e desejos (Gregoratto 2015: 93).

Definindo-se como um agente que trata das necessidades dos outros, a mulher se põe numa relação de dependência frente aos outros e às suas necessidades. Sua própria definição e auto-compreensão encerra uma dependência de algo externo e, nesses termos, barra a possibilidade de realização para além disso. A questão de justiça de gênero emergente nesse contexto diz respeito, mais precisamente, ao fato de se eclipsar no feminino a figura do cuidado.

A maneira correta de resolver esses problemas é incentivar todos – mulheres e homens – a participar no trabalho de assistência, e simultaneamente possibilitar que todos aqueles envolvidos em atividades de cuidado tenham tempo e preparação para outras atividades socialmente valorizadas (Young 2008: 211).

Abolir a divisão de afazeres de gênero gera a permissão de que a mulher se defina e dirija os rumos de sua vida para *além da suposta essencialidade do seu vínculo com o cuidado*. Ao reconhecer no plano da estima o trabalho doméstico, Honneth, por um lado, não abre espaço para se pensar as raízes da associação entre mulher e cuidado e, por outro, oculta a possibilidade de pensar a estrutura da divisão de tarefas em termos distintos. Isso significa manter as mulheres no domínio do privado e caracteristicamente como sujeito de cuidado. Conceder estima ao trabalho doméstico mantém a divisão de papel de gênero intacta e é nesse sentido que Young acusa Honneth de não oferecer um passo além da tese da complementariedade de gênero. Enfim, e mais uma vez, não se trata somente de ampliar o domínio de atividades que contam como contribuição social; é, por suposto, necessário rever a prática que subjaz à divisão de tarefas por gênero. Ao invés de propor uma valorização social das atividades de cuidado que configurassem uma legítima estima, Young propõe um redirecionamento do entendimento do sujeito de tal prática, no qual tanto o seu gênero fosse transcendido, mas, igualmente, que a sua dedicação pudesse ser dosada de maneira a permitir a execução e preparação para outras funções.

Recebido em 03/07/2018, aprovado em 29/11/2018 e publicado em 28/02/2019

Referências

- GREGORATTO, F. “Pathology of Love as Gender Domination: Recognition and Gender Identities in Axel Honneth and Jessica Benjamin”. *Studies in Social and Political Thought* 25, p. 82-98, 2015.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. O. Vitorino. Lisboa: Guimarães, 1986.
- _____. *O sistema da vida ética*. Trad. A. Morão. Lisboa: Ed. 70, 1991.
- _____. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas: Lógica, filosofía da natureza e filosofía del espíritu*. Trad. E. Ovejero y Maury. Mexico: Juan Pablos, 1974.
- _____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. P. Meneses. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. L. Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003a.
- _____. “Redistribution as Recognition: a Response to Nancy Fraser”. Trad. J. Golb, J. Ingram. In: N. Fraser, A. Honneth. *Redistribution or Recognition: A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003b, p. 110-197.
- _____. “Between Justice and Affection: the Family as Field of Moral Disputes”. In: B. Rössler (ed.). *Privacies: Philosophical Evaluations*. Trans. J. M. M. Farrell. Stanford: Stanford University Press, 2004a, p. 142-162.
- _____. “Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade”. In: J. Souza, P. Mattos (orgs.). *Teoria Crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 79-94.

- _____. “Recognition and Justice. Outline of a Plural Theory of Justice”. Trad. A. Inkpin. *Acta Sociologica*. p. 351-364, 2004b.
- _____. *O direito da liberdade*. Trad. S. Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- OKIN, S. M. “Rousseau’s Natural Woman”. *The Journal of Politics* 41 (2), p. 393-416, 1979.
- RÖSSLER, B. “Work, Recognition, Emancipation”. In: B. van den Brink, D. Owen (eds.). *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 135-164.
- ROUSSEAU, J-J. *Oeuvres complètes*, IV: Emile (dir. B. Gagnebin, M. Raymond). Paris: Gallimard, 1969.
- WEISS, P. A. “Rousseau, Antifeminism, and Woman’s Nature”. *Political Theory* 15, p. 81-98, 1987.
- YOUNG, I. M. “Recognition of Love’s Labor: Considering Axel Honneth’s Feminism”. B. van den Brink, D. Owen (eds.). *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 189-212.

d::

resenha

ADORNO

A NEGATIVIDADE E AS NORMAS

Felipe Catalani¹

Resenha de *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly*, de Fabian Freyenhagen (New York: Cambridge University Press, 2013, 285p).

Fabian Freyenhagen pertence a uma geração de acadêmicos que está, já há algumas décadas, reinterpretando a tradição “continental” a partir de um ponto de vista colocado pela filosofia anglo-saxã. O público para o qual Freyenhagen busca explicar aspectos da filosofia moral adorniana é um público que se acostumou a estudar filosofia dessa perspectiva. No caso de seu livro, isso se manifesta tanto em sua forma de apresentação, bastante clara e, por vezes, excessivamente esquemática, como pelas questões colocadas. Para o leitor de Adorno que tem seu horizonte de problemas teóricos na tradição marxista e/ou no ensaísmo filosófico, a dicção do texto destoa do tema. A abordagem,

¹ Doutorando em Filosofia na Universidade de São Paulo. Contato: felipecatalani@gmail.com.

entretanto, não deixa de ser extremamente produtiva em seu exercício de “tradução”, pois ela é uma espécie de defesa de Adorno de um ponto de vista não adornoiano, o que ao menos impede que o texto seja uma mera glosa de seu objeto de estudo. O livro, inclusive, vem recebendo grande atenção no ambiente universitário europeu.²

O problema central a ser investigado por Freyenhagen é o problema da normatividade. O problema não é extemporâneo, pois ele se tornou uma preocupação central da filosofia contemporânea, em especial a partir da assim chamada guinada normativa da teoria crítica colocada por Jürgen Habermas. A posição do autor é bem clara: sem normatividade não há filosofia, não há pensamento (que se leve a sério). Assim, na medida em que Freyenhagen busca investigar a normatividade em Adorno, ele está ao mesmo tempo tentando salvá-lo do que seria considerado um “nihilismo” (moral, teórico etc.), que constituiria aquele grupo de teóricos com os quais a filosofia analítica (assim como os teóricos da ação comunicativa) tende a desconsiderar de princípio, pois não partilhariam nem das premissas básicas.³

² Recentemente, o *European Journal of Philosophy* (vol. 25, n. 3, 2017, p. 840-874) dedicou uma seção especial (*book symposium*) ao livro de Freyenhagen, com comentários de Amy Allen, Robin Celikates e Brian O’Connor, acrescido de uma resposta do próprio Freyenhagen. Ressalto ainda o comentário de Amaro Fleck sobre o livro, publicado na revista espanhola de teoria crítica *Constelaciones* (n. 5, dez. 2013).

³ Sabemos bem que, na verdade, tais rivalidades já foram mitigadas no encontro feliz entre o Neopragmatismo Americano, a “Ideologia Francesa da Transgressão” e o “cosmopolitismo ético da Teoria Alemã da Ação Comunicativa”, resultando em um belo jantar das prósperas democracias industrializadas do Atlântico Norte – é esse o clima analisado há vinte anos por Paulo Arantes em sua resenha do livro *A filosofia e o espetáculo da natureza*, de Richard Rorty (ARANTES, P. “A transformação da filosofia”, fonte: http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/5/01/caderno_especial/5.html). Esse tom ameno da filosofia universitária do hemisfério norte frente às coisas do mundo, que aparece

O que impulsionou a busca da teoria crítica por um fundamento normativo não foi outra coisa senão a crise da *crítica imanente* no novo estado das coisas, uma perda de normatividade da própria realidade. Tal esgotamento é percebido tanto por Adorno quanto por Habermas, por exemplo em sua análise da consciência tecnocrática em *Técnica e ciência como “ideologia”*. Se a crítica imanente visava colocar o objeto em contradição com seu próprio conceito (de forma que, ao forçar essa identidade, nem o objeto nem o conceito permaneceriam inalterados em sua *Aufhebung*),⁴ ou dito de outra forma, se ela cobrava naquilo que era criticado as promessas não realizadas (liberdade, felicidade, justiça etc.), é porque havia ali algo a ser salvo (conservado e superado). Podemos dizer que o horizonte normativo da crítica encontrava-se no próprio objeto. Entretanto, em dado momento, o cinismo bruto do capitalismo tardio passa a realizar-se sem prometer mais nada. A consciência tecnocrática não promete felicidade nem justiça, mas somente o bom funcionamento das coisas: cobrar dela o que ela promete não leva a outra coisa, a não ser a ela mesma.⁵ É nesse contexto que, segundo Haber-

explicitamente em Rorty, parece ser o mesmo de Freyenhagen.

⁴ “A crítica confrontava a sociedade burguesa, econômica assim como moralmente, com suas próprias normas” (ADORNO, T.W. *Minima moralia*. Trad. G. Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008, p. 81). A crise da ironia como crítica, segundo Adorno, indica justamente essa “desnormatização” da realidade e uma alteração do funcionamento ideológico: “Ela [a ironia] encontra o negativo na medida em que confronta o positivo com sua própria pretensão de positividade. O *medium* dela, a diferença entre ideologia e realidade, desapareceu. A primeira resigna-se a confirmar a realidade através de uma duplicação pura e simples desta” (idem: 184-5).

⁵ A ideia, segundo a qual ocorre uma “desnormatização moral” da realidade que passa a se reproduzir de forma cínica e sem prometer nada para além dela a não ser ela mesma (partilhada por Adorno e Habermas), é criticada por Rahel Jaeggi em *Kritik von Lebensformen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013). A autora defende que tal desnor-

mas, a crítica imanente perde força. Frente a isso, ele parte em busca de fundamentos éticos normativos e aterrissa no mundo da democracia e do direito, mudando o trajeto daquilo que se convencionou chamar de “teoria crítica”.

Não é esse o caminho de Adorno, mas a intuição de que a crítica imanente encontrava impasses lhe é comum. Freyenhagen bem percebeu isso como um problema relativo à normatividade moral:

Adorno aponta que confrontar a sociedade burguesa com suas normas morais pode simplesmente ter o efeito de que essas normas são abandonadas, e não que haverá uma transformação social para que elas sejam realizadas. [...] Não há mais discrepância entre o que o mundo social apresenta para ser realizado (seus ideais) e sua realidade atual. Sem tal discrepância, a crítica imanente não pode seguir adiante (Freyenhagen 2013: 14).

Neste trecho, o autor reproduz o argumento do aforismo 134 da *Minima moralia*, onde Adorno trata do fracasso da ironia enquanto forma de crítica que necessita da discrepância entre o objeto e sua norma: “Não há nenhuma fenda na rocha do existente onde o irônico possa se agarrar”.⁶ Freyenhagen, entretanto, vai um pouco rápido demais e dá a impressão de que a crítica imanente não cumpre mais nenhum papel na obra tardia de

matização seria impossível e que, sem normas, não há sociedade. Porém, parece existir nesse aspecto uma confusão entre normas de funcionamento e “aquilo que a realidade promete” (como algo que a transcenda e que não seja seu mero bom funcionamento), que é o que sustenta a crítica imanente em sentido “clássico”.

⁶ ADORNO, T.W. *Minima moralia: Reflexões a partir da vida danificada*. Trad. L. Bicca, rev. G. de Almeida. São Paulo: Ática, 1992, p. 185 (trad. modificada).

Adorno.⁷ De forma parecida, em seu extenso livro sobre a [crítica da] filosofia moral de Adorno, a dialética não ocupa nenhum lugar relevante em seu argumento. Curiosamente, a argumentação desemboca na tese do “aristotelianismo negativo” de Adorno, aproximando a ideia adorniana de normatividade à de Aristóteles – o filósofo da não-contradição por excelência.

Os textos de Adorno trabalhados por Freyenhagen, nos quais são trabalhados diretamente problemas da moral, são basicamente a *Dialética negativa*, a *Minima moralia* e os dois cursos nos quais Adorno se dedica à filosofia moral kantiana, a saber, *Problemas de filosofia moral* (1963) e *Doutrina da história e da liberdade* (1964/1965), além de um curso ainda não publicado sobre filosofia moral ministrado em 1958 ao qual Freyenhagen teve acesso no Adorno Archiv.

No esquema de Freyenhagen, o horror social é precisamente o que ele chama de mal efetivado, e o problema colocado é a ausência de normatividade possível que emane de alguma ideia de bem, pois o bem, assim como a liberdade (que, no limite, é idêntica ao bem), é algo que ainda não existe e portanto só pode ser concebida como negação do horror e da dominação.⁸ Daí a necessidade de encontrar um *potencial normativo no mal* (não por acaso, as figuras demoníacas da dialética): por isso, a ética da resistência de Adorno é mínima, pois não provém

⁷ Algo criticado também por Celikates em seu comentário “Critique and Resistance: Ethical, Socio-theoretical, Political? On Fabian Freyenhagen’s *Adorno’s Practical Philosophy*”. *European Journal of Philosophy* 25 (3), p. 846-853, 2017. Fonte: <https://doi.org/10.1111/ejop.12298> (consultado em 22/09/2017).

⁸ Ver discussão de Freyenhagen sobre negativismo epistêmico (e outras formas de negativismo) na introdução do livro.

nenhuma norma ou princípio relativo ao bem que possa guiar a ação prática a não ser uma negativa.

No limite, Freyenhagen parece querer desmentir a célebre frase de Adorno de que “não há vida correta na falsa”. O subtítulo de seu livro (“*living less wrongly*”) já dá notícias desta intenção. Por um lado, ele compreendeu bem o papel que tem o *exagero* no pensamento de Adorno. O vínculo entre verdade e exagero é explicitado, por exemplo, quando ele diz que, na psicanálise, somente seus exageros são verdadeiros (uma frase que é também em si exagerada). Também suas frases enfáticas (é impossível escrever poemas após Auschwitz, o conceito é a barriga que se tornou espírito etc.), próprias de seu estilo abrupto, têm essa dimensão excessiva, rápida demais, forçosa, mas que têm algo de iluminação repentina, de *Einsicht* no objeto, como uma verdade que se *flagra*. Entretanto, ao reconhecer esse caráter exagerado como algo puramente retórico, Freyenhagen parece querer mitigar o teor enfático das afirmações, retornando sempre a uma posição moderada. Sua conclusão é que é possível viver menos erradamente e seus exemplos são banais e óbvios, seja de pessoas: Nelson Mandela, Madre Teresa de Calcutá, entre outros ganhadores do prêmio Nobel da paz, assim como exemplos de ações: reciclar o lixo, prevenir o aquecimento global etc. (Freyenhagen 2013: 72 e 154). Depois de toda ginástica conceitual em torno da normatividade, Adorno não parece entrar em grandes contradições com o senso comum moral da classe média europeia e seu senso de moderação, com seu princípio de autocontenção, dando a ele somente um toque de negatividade.

O “nexo de culpa”, ao qual Adorno se refere em sua tese sobre a impossibilidade da vida correta, é a participação de todos no mal (isto é, na sociedade capitalista moderna), e não há uma forma de vida dada que não esteja impregnada por ele: “o que quer que façamos, estamos implicados no mal.” (Freyenhagen 2013: 66). Entretanto, a negatividade demoníaca que parte do mal (como momento indissociável do bem) é muito distinta da ideia de “viver menos erradamente”, que está muito mais próxima de algo gradual, ou até mesmo quantitativo (mais mal, menos mal). A proximidade do “*less wrong*” com o contentamento conformista do “menos pior” também merece nota.

O poema *Aos que vão nascer* de Brecht está impressionantemente próximo às considerações de Adorno sobre a moral (algo que Freyenhagen não ignora): “Realmente, vivo em tempos sombrios. / A palavra inocente é tola. Uma testa sem rugas / Indica insensibilidade. Aquele que ri / Apenas ainda não recebeu / A terrível notícia. // Que tempos são esses, em que / Falar de árvores é quase um crime / Pois implica silenciar sobre tantas barbaridades?”.⁹

A ingenuidade em relação à “terrível notícia” é obscena. Não há inocentes – não saber o que aconteceu beira o crime. Pensar e escrever como se o mundo estivesse em ordem é o que há de mais imoral na filosofia e na arte – fazer algo à altura dessa exigência é um dos motes mais fortes na escrita de Adorno. Neste sentido, parece faltar algo essencial no livro de Freyenhagen, um “sentimento do mundo”, uma consciência do

⁹ BRECHT, B. *Poemas (1913-1956)*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: 34, 2012, p. 212 (trad. modificada).

estado de coisas que se implica no objeto, uma exigência moral que se sedimenta na própria linguagem. Daí o descompasso entre matéria e forma deste livro.

Publicado em 01/11/2018.

d::

tradução

O QUE É TEORIA CRÍTICA ORTODOXA?¹

Fabian Freyenhagen*

*Tradução de Ivan Rodrigues***

RESUMO

Lukács formulou a famosa questão: “O que é marxismo ortodoxo?”. Sua resposta foi que certo método seria a quintessência do marxismo. E se levantarmos a questão ortodoxa em relação à Teoria Crítica? Nesse caso, a resposta, proponho, não é um método particular. Além disso, o que é crítico na Teoria Crítica tampouco é – contrariamente às opiniões prevalentes na literatura – um programa de fundamentação. Na verdade, somente sem tal programa, a Teoria Crítica pode ser adequada e apropriadamente crítica. A posição que defendo retorna a insights dos escritos de Horkheimer dos anos 1930 (e à obra de Adorno). Entretanto, essa posição também é ortodoxa noutro sentido: ela toma a convicção de um interesse partidário – o interesse em abolir a injustiça social, a miséria e a falta de liberdade – como o único critério geral da Teoria Crítica. Sua tarefa é contribuir para a luta contra os elementos negativos mencionados mediante o trabalho conceitual, a autorreflexão e a apropriação crítica de insights genuínos da teorização tradicional. Concluo com uma breve delineação das

¹ Gostaria de expressar meu agradecimento a todos aqueles que proporcionaram comentários e crítica a versões anteriores, especialmente a Timo Jütten e Jörg Schaub.

* Fabian Freyenhagen é professor na Universidade de Essex.

** Ivan Rodrigues é doutorando em Ética e Filosofia Política na UFSC.

implicações dessa posição para o modo de abordar a filosofia social (e especificamente a ideia de patologia social).

PALAVRAS-CHAVE

Teoria Crítica. Programa de fundamentação. Horkheimer. Adorno. Patologia social.

No ano de 1919, Georg Lukács formulou a questão “O que é marxismo ortodoxo?”. Já aí ressoa ironia – pois, se, com ortodoxia, queremos dizer crença estrita, então um “sorriso de piedade [é] a resposta adequada” (à pergunta “O que é marxismo ortodoxo?”). Mas, ao mesmo tempo, Lukács enfatiza que também podemos compreender e formular a questão acerca da ortodoxia de tal modo que ela convide ou até exija outro tipo de resposta. Se a compreendemos como uma questão acerca da quintessência, a resposta de Lukács é a seguinte: a quintessência do marxismo consistiria não nos resultados da investigação de Marx ou de uma “‘crença’ nesta ou naquela tese”, tampouco na “interpretação de um ‘livro sagrado’”. Em vez disso, referir-se-ia “a ortodoxia em questões de marxismo [...], antes, exclusivamente ao *método*” (Lukács 1968: 171; ênfase no original).

Neste ensaio, gostaria de reformular a pergunta de Lukács com referência à Teoria Crítica: *o que é Teoria Crítica ortodoxa?* Gostaria de recomendar uma abordagem de acordo com a qual a Teoria Crítica se deixa caracterizar como ortodoxa em tripla perspectiva.

Em primeiro lugar: se compreendermos ortodoxia no sentido de quintessência, então minha questão, para dizê-la com o

título de um conhecido ensaio de Nancy Fraser, será: “O que é crítico na Teoria Crítica?”. A crítica é, afinal, a quintessência da Teoria Crítica, como já se pode depreender de seu nome. Conforme a resposta hoje predominante à questão da quintessência, a Teoria Crítica só pode ser crítica se dispuser de um programa de fundamentação:² pois, só se os critérios da crítica puderem ser comprovados como geralmente compartilháveis, o teórico estará justificado a contar com eles. Minha posição é diametralmente oposta a esse ponto de vista: a Teoria Crítica, para ser crítica, não está obrigada a conter um programa de fundamentação – mais ainda, somente sem tal programa de fundamentação, a Teoria Crítica pode ser suficientemente crítica.

Em segundo lugar, falo em ortodoxia porque penso que deveríamos trazer de volta à vida *insights* da primeira geração da Escola de Frankfurt que, nas correntes atualmente dominantes, ou são completamente negligenciados, ou têm sua vasta significância ignorada. Por isso, quando preconizar, a seguir, uma reorientação da Teoria Crítica, recorrerei repetidamente aos escritos de Horkheimer dos anos 1930.

² Não detalharei aqui quaisquer condições necessárias e suficientes para o que se entende por “programa de fundamentação” – suponho, de todo modo, que isso seria um projeto impossível. Não é, porém, impossível oferecer uma definição indicativa. O que está perante meus olhos é o empreendimento que Christine Korsgaard tenta quando pergunta pelas fontes da normatividade e que Jürgen Habermas e outros exigem quando dirigem a Theodor W. Adorno e Max Horkheimer a crítica de que faltariam fundamentos normativos a sua teoria. Como sugiro no corpo principal do texto, há uma impressionante diversidade entre aqueles que se empenham em ou exigem um programa de fundamentação, os quais têm questões e abordagens, em parte, semelhantes e, em parte, muito diferentes. O que me interessa aqui é que é possível romper com o programa de fundamentação em toda sua diversidade; e que a Teoria Crítica deveria romper com ele.

Em terceiro lugar, será mostrado que a Teoria Crítica ortodoxa, em última análise, tem algo a ver com crença estrita – apesar de toda a ironia (e de toda a secularidade).

Mais uma observação de esclarecimento inicial: minha resposta a minha questão tem certos paralelos com a resposta de Lukács a sua questão, mas também há diferenças importantes. Uma diferença importante é que a Teoria Crítica ortodoxa *não* se refere – ao contrário do marxismo ortodoxo de Lukács – “exclusivamente ao *método*”. Entre outras coisas, a ideia de que método e substância deveriam ser separados completamente, de modo que uma teoria poderia definir-se exclusivamente por seu método, parece-me errônea – e especialmente errônea quando se trata da Teoria Crítica (bem como da teoria marxiana).

Gostaria de começar com dois elementos do ensaio programático de Max Horkheimer, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”.³ Com isso, uma problemática também deve ser exposta, pois se trata, em primeiro lugar, de tornar compreensível por que muitos se sentem atraídos por um programa de fundamentação – e até o consideram necessário para a Teoria Crítica.

O primeiro elemento que gostaria de tomar em consideração é a caracterização de Horkheimer daquilo que está *excluído* para uma Teoria Crítica. Excluída está a referência irrefletida aos critérios vigentes do melhoramento da sociedade: “As categorias do melhor, do útil, do adequado, do produtivo, do valioso, tal como vigem nesta ordem [isto é, na estrutura social dada], são

³ Horkheimer 1988c (citado doravante como TKT).

[para o teórico crítico], antes, muito suspeitas e, de modo nenhum, pressuposições extracientíficas [...]” (TKT: 180-181). Os critérios socialmente reconhecidos, portanto, não podem simplesmente determinar a diretriz normativa; de outro modo, a crítica permaneceria aprisionada dentro do quadro da sociedade existente, cujos estados ruins a crítica, porém, desafiou. Meramente assumir critérios socialmente reconhecidos mostra-se problemático especialmente quando os estados ruins existentes estão necessariamente conectados com a ordem social. Nesse sentido, uma teoria que é crítica não poderia ser produtiva, útil ou construtiva.⁴

O segundo elemento que gostaria de retomar de Horkheimer gira em torno do ancoramento histórico da Teoria Crítica. Uma das mais importantes questões do ensaio de Horkheimer consiste na historicização da teoria do conhecimento kantiana. Ele pensa o objeto cognoscível e o sujeito cognoscente como pré-formados não transcendentalmente, mas social e historicamente: “Os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados socialmente de duplo modo: mediante o caráter histórico do objeto percebido e o caráter histórico do órgão perceptivo” (TKT: 174).⁵ Daqui derivam várias consequências para a Teoria Crítica, dentre as quais gostaria de selecionar brevemente uma. Horkheimer escreve: “Ninguém pode tornar-se um sujeito diferente do sujeito do momento histórico”; e ele se volta “contra a assunção de um sujeito absoluto, supra-histórico, ou contra a

⁴ Ver também TKT: 216.

⁵ Ele prossegue: “Ambos são formados não apenas naturalmente, mas também mediante a atividade humana; o indivíduo, contudo, experimenta-se na percepção como receptivo e passivo”. Ver também Horkheimer 1988b: 218.

permutabilidade dos sujeitos, como se fosse possível mover-se para fora do momento presente e seriamente se mover para dentro de qualquer outro momento” (TKT: 213-214).⁶

Tomados em conjunto, ambos os elementos que esbocei podem levar erroneamente a pensar que a Teoria Crítica, na realidade, é impossível – e isso de acordo com sua própria compreensão: pois como pode uma teoria ser crítica se ela não pode recorrer aos critérios do melhoramento reconhecidos socialmente, sequer a sujeitos ou modos de reação supra-históricos?⁷

De acordo com a visão presentemente dominante da história da Escola de Frankfurt, inicia-se, precisamente por causa dessa problemática, um processo de aprendizagem nessa tradição teórica. Uma segunda geração, capitaneada por Jürgen Habermas, reconheceu a problemática apontada e tocou a retirada do beco sem saída:

“Quem persiste em um paradoxo em um lugar que a filosofia, certa vez, manteve ocupado com suas fundações últimas não apenas assume uma posição desconfortável; ele só pode manter a posição se, pelo menos, pode tornar plausível que não existe *qualquer saída*. Também o recuo de uma posição aporética deve estar vedado; caso contrário, há um caminho, a saber, de volta. Penso, porém, que esse é o caso” (Habermas 1985: 155).⁸

⁶ No “Adendo” a “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, aquele texto tendo aparecido no volume seguinte ao deste, Horkheimer aguça ainda mais o argumento quando escreve que a “forma de classe” de toda atividade “grava seu selo sobre toda forma de reação humana, inclusive a teoria” (Horkheimer 1988b: 218).

⁷ Em especial, de qual ponto de vista ela fala quando compreende o mundo dado como, ao mesmo tempo, “facticidade ruim” e “falsa totalidade” (para falar, respectivamente, com Marcuse em 1937 e com o Adorno dos anos 1940)?

Desde então, é considerado assente que um programa de fundamentação seria essencial para a Teoria Crítica.

Esse programa foi, então, realizado de modos diferentes, e aqui há diferenças pequenas, mas importantes – alguns se orientam, na implementação da virada habermasiana, a Kant; outros, a Hegel. Apesar de toda a diversidade, há aí uma constante: os respectivos programas de fundamentação devem fornecer a demonstração da correção moral dos padrões críticos. Como isso deve ser levado a efeito permanece controverso. Alguns o tentam recorrendo a algo que não é diretamente moral (como as pressuposições do agir comunicativo); outros, com a ajuda de uma filosofia da história que deve possibilitar-nos falar de processos históricos de aprendizagem; e outros ainda, com referência a um fundamento diretamente moral, tal como o direito básico à justificação.

Minha abordagem se distingue das acima delineadas na medida em que gostaria de propor uma segunda reviravolta, a qual, entretanto, não consiste em uma restauração de cada tese ou afirmação da primeira geração da Escola de Frankfurt (isso seria, para falar com Lukács, teoria ortodoxa em sentido falso –

⁸ Aqui pode ser objetado que Habermas, no texto citado, tem em vista outra problemática. Habermas critica a crítica da razão de Adorno e Horkheimer como uma crítica que impossibilita a si mesma, e o caminho de volta inclui, então, (em obras posteriores de Habermas) colocar ao lado da razão instrumental uma segunda razão e, dessa forma, possibilitar uma crítica à razão instrumental. Não contesto que, no texto citado, Habermas trata da crítica da razão de Adorno e Horkheimer, mas me parece que está em questão aí apenas uma forma diferente da mesma problemática filosófica que demarco no corpo principal do texto. Reformulada como crítica da razão, a problemática passa a ser que Adorno e Horkheimer não podem simplesmente se apoiar sobre a razão (segundo sua análise) historicamente predominante, tampouco podem recorrer a uma razão trans-histórica.

no sentido de que dela apenas podemos sorrir com piedade). Trata-se de defender a “posição desconfortável” na qual Adorno e Horkheimer situam a Teoria Crítica como sendo “sustentável” – sobretudo, *filosoficamente* sustentável. A seguir, esboçarei concisamente algo dessa defesa e indicarei como podemos ir adiante na Teoria Crítica.

O primeiro passo consiste em levar novamente a sério que a Teoria Crítica – tal como, em 1937, Horkheimer diz – começa com a “necessidade do presente” (TKT: 190). Também essa necessidade não é assumida simplesmente de modo irrefletido, mas a ênfase principal reside nas experiências negativas dos seres humanos ao longo de diferentes eixos (não apenas do da injustiça). Miséria, falta de liberdade e injustiça exigem sua abolição⁹ – e a Teoria Crítica tenta contribuir para isso. Teóricos críticos são partidários na luta pela superação da injustiça social, das relações escravizadoras, nas quais a miséria predomina – eles não têm qualquer ambição de serem cientistas neutros que se preocupam meramente com o registro e a sistematização de fatos¹⁰ e que separam categoricamente o pensar e o agir (sobretudo, o pensar científico e o agir político). Eles também não querem dizer que simplesmente podemos, a partir da desconsideração das relações estabelecidas, construir teorias normativas, as quais, então, com a ajuda das ciências sociais, deveriam ser só aplicadas a tais relações.¹¹ Não; trata-se de investigar criticamente um mundo partidarizado, guiando-se por um

⁹ “A dor diz: passe” (Adorno 1966: 203).

¹⁰ Cf. Marcuse 1965: 111.

¹¹ Aqui faço alusão a abordagens teórico-ideais na filosofia política contemporânea, em especial àquelas que se localizam no quadro da teoria rawlsiana.

interesse na emancipação do ser humano de relações escravizadoras. Em tal mundo partidarizado, essa tomada de partido aparecerá, então, como “partidária e injusta” (TKT: 192), o que novamente conduz a que pareça necessária uma fundamentação independente, universal. Isso é, porém, de acordo com o primeiro passo de minha resposta, precipitado: pois quem argumenta assim pressupõe que pode existir um lugar neutro ou um modo neutro da fundamentação. No entanto, é precisamente essa pressuposição que, juntamente com Horkheimer, quero colocar em dúvida: “Não há qualquer teoria da sociedade, mesmo que seja a do sociólogo generalizador, que não inclua interesses políticos, sobre cuja verdade se deveria decidir não em uma reflexão aparentemente neutra, mas novamente agindo e pensando, precisamente na atividade histórica concreta” (TKT: 196).¹²

Gostaria de seguir Horkheimer no sentido de que não há e sequer pode haver qualquer ponto de vista neutro – e, na medida em que programas de fundamentação pressupõem tal ponto de vista, eles estão, por isso, desqualificados. Nenhuma teoria pode ser realmente neutra. Qualquer tentativa de ser neutro em face do mundo partidarizado, em última análise, favorece o *status quo*. Intencionalmente ou não, tais tentativas são, em última análise, guiadas pelos interesses dominantes.

Horkheimer coloca em jogo ainda outra consideração que é essencial para minha argumentação. Em direta conexão com a citação acima, ele prossegue: “Que o intelectual se apresente como se fosse necessário que ele, em primeiro lugar, fornecesse

¹² Cf. Horkheimer 1988a: 149.

um difícil trabalho mental para escolher entre objetivos e caminhos revolucionários, liberalistas e fascistas é absolutamente desconcertante. [...] A vanguarda necessita de prudência na luta política, não do ensinamento acadêmico sobre seu assim chamado ponto de vista” (TKT: 196-197).

O segundo passo, consiste, portanto, na tese de que pelo menos determinados juízos de valor não necessitam do trabalho mental dos intelectuais (não necessitam da teoria) – acerca de muitos males, o ensinamento acadêmico é desnecessário e até fora de lugar.

Um modo de ver semelhante se encontra também em Adorno, em uma conferência de 1962, na seguinte observação casual sobre “falta de liberdade e opressão”: essas seriam “o mal que necessita tão pouco de uma prova filosófica de que ele é o mal quanto de que ele existe” (Adorno 2003b: 465). Quatro anos depois, na *Dialética negativa*, Adorno dá, entretanto, mais um passo adiante quando escreve que o novo imperativo categórico – isto é, o imperativo de configurar nosso pensar e nosso agir de tal forma que Auschwitz não se repita, de tal forma que nada parecido aconteça – “[é] tão refratário a sua fundamentação quanto, outrora, o caráter de dado do imperativo kantiano”; além disso: “Tratá-lo discursivamente seria sacrilégio” (Adorno 1966: 358).

Vejo aqui uma crítica ao programa de fundamentação,¹³ da qual partilho. A Teoria Crítica que parte da necessidade do presente e é guiada por interesses não tem a tarefa, segundo Hork-

¹³ Ver também Horkheimer 1988a: 133-134, 146.

heimer e Adorno, de fundamentar os males enquanto tais e deduzir discursivamente o interesse na emancipação. Não; se se deve dar credibilidade a Adorno, então isso seria um projeto *não só desnecessário, mas profundamente problemático* (“um sacrilégio”).

Como podemos compreender essa tese e, assim, também começar a defendê-la? Em primeiro lugar, gostaria de, mais uma vez, recorrer à ideia de que somos historicamente situados e não podemos assumir a posição de um sujeito supra-histórico. Se isso é verdadeiro, exclui certas estratégias de fundamentação. Por exemplo, essa consideração tem consequências negativas para a estratégia de fundamentação com base em uma filosofia da história de Axel Honneth. Em *O direito da liberdade*, Honneth insiste contra Michael Walzer e outros em que uma Teoria Crítica não só deveria ser ancorada na realidade social, mas também careceria de uma prova da razoabilidade moral de seus padrões (Honneth 2011: 16). Ao mesmo tempo, ele critica Rainer Forst (e outros) – com razão, segundo penso – porque uma justificação independente de relações sociais e históricas seria “completamente vazia” (ibid.: 39, nota 6). Em vez disso, Honneth quer recorrer a uma versão pós-metafísica da filosofia da história kantiana e hegeliana. Um problema central nisso é que os critérios para o processo histórico de aprendizagem que alegadamente se encontra em marcha ou são, eles mesmos, históricos (e, enquanto tais, não são apropriados para fundamentar as circunstâncias e as representações valorativas históricas independentemente delas próprias), ou são precisamente – como Honneth critica em Forst – “completamente vazios”. Por isso, também não

é claro por que Honneth, noutras obras, pensa poder defender a opinião de que “inclusão social” e “individualização” valeriam como critérios do progresso – pois o dilema que delineei há pouco persiste tanto para o “direito de justificação” quanto para os critérios de “inclusão social” e “individualização”.

Isso me conduz a uma consideração que me parece igualmente importante. Não só a neutralidade é impossível, mas também “há determinado interesse em que” decisivas “tendências sejam experimentadas e percebidas” (TKT: 187).¹⁴ Noutras palavras: só temos acesso à verdade quando somos guiados por determinado interesse – o “interesse na superação da injustiça social” (TKT: 216). Esse acesso não é partidário ou neutro com relação a interesses, senão que sucede mediante um sujeito com tal interesse – apenas assim, podemos perceber a verdade enquanto tal. Disso decorre que *não pode haver* qualquer fundamentação do interesse orientador da Teoria Crítica, pois todo acesso à verdade (e, paralelamente, todo acesso a critérios de correção e a estratégias de fundamentação) já pressupõe aquele interesse. Talvez também se deva compreender assim o “sacrilégio” do qual Adorno fala: pensar que o interesse emancipatório deva ser fundamentado significaria que ainda haveria algo mais importante, que é fornecido antes de mais nada por essa fundamentação. Injustiça, falta de liberdade e opressão seriam consideradas metaeticamente como não falando por si mesmas. Isso, por sua vez, significaria que as abolir não valeria como o mais importante. Mais ainda, isso significaria que injustiça, falta de liberdade e opressão poderiam – pelo menos em princípio – ser

¹⁴ Ver também TKT: 196 e Horkheimer 1988a: 131.

consideradas justificadas, a saber, se o que é mais importante e deve fundamentá-las fosse arranjado de determinado modo. (Responder a isso dizendo que o que é mais importante não seria ou mesmo não poderia ser arranjado desse modo não faz jus à situação problemática – pois ou a fundamentação é, então, supérflua, ou se negligencia que deixar em aberto a possibilidade de que falta de liberdade e opressão não sejam qualquer mal já é problemático – de modo semelhante ao fato de que todas as afirmações solenes dos defensores do utilitarismo de que, na realidade, uma vez que ele obtivesse supremacia, jamais se chegaria a enforcar inocentes não são suficientes para defendê-lo. Também se pode estar errado quando se dão falsas razões para algo em si correto.)

Aqui se deve observar brevemente que uma recusa do programa de fundamentação não contém uma recusa da argumentação, da filosofia, da razão ou da normatividade. Em vez disso, significa apenas proceder de outro modo na filosofia, um modo outro da argumentação, uma compreensão outra da razão. Especialmente essenciais a essa abordagem são as estratégias da visibilização. Alguns dos males serão facilmente visíveis, mas, especialmente quanto à pré-formação dos órgãos perceptivos e dos objetos percebidos, é necessário contribuir, por meio da teoria, para a experienciabilidade e a visibilidade dos estados ruins mais complexos – decifrá-los para nós. Um importante aspecto disso é a luta contra aqueles constructos teóricos que – de modo intencional ou não por parte de seus defensores – ocultam ou encobrem a visibilidade dos estados ruins sociais. O que a Teoria

Crítica torna visível como mal não deve, então, ser fundamentado como tal.

Quanto à crítica ao programa de fundamentação, falar de ortodoxia – de crença estrita – não está, assim, totalmente fora de lugar, apesar de toda a ironia com a qual ela foi introduzida por Lukács (e por mim); e, também no tocante a esse ponto, penso estar em acordo com Horkheimer, que explica: “Critérios gerais para a Teoria Crítica como um todo, não há; [...] A Teoria Crítica, em toda a plausibilidade de passos singulares e na concordância de seus elementos com as teorias tradicionais mais avançadas, não tem qualquer instância específica para si, a não ser o interesse, a ela mesma conectado, na superação da injustiça social” (TKT: 216). Aqui, de certa perspectiva, teríamos alcançado um bom ponto de conclusão; de outra perspectiva, entretanto, não é o caso; e, na verdade, estamos apenas no começo. Concluo com duas observações.

Primeiro, gostaria de pronunciar-me brevemente sobre uma objeção: como pode a Teoria Crítica, tal como a delineei, escapar à acusação de dogmatismo e irracionalismo? Habermas não tem razão quanto a que aqui se trataria de uma posição desconfortável e até aporética, recuar da qual seria o melhor a fazer?

Admito de bom grado que a abordagem que esbocei soa, *de certa perspectiva*, não filosófica e problemática: se a filosofia é compreendida de tal modo que, nela, o que estaria em questão seria programas de fundamentação e verdades universais, então a linha de tradição da Teoria Crítica em favor da qual tomei partido é não filosófica ou até antifilosófica. Se, além disso, tem-se a

convicção de que um programa de fundamentação é tanto possível quanto necessário e de que verdades universais tanto existem quanto nos são acessíveis, então minha abordagem deve inevitavelmente aparecer como problemática.

A isso, gostaria de responder como segue: se nossa situação é tal que programas de fundamentação e o agarrar-se à validade universal são ambições conduzidas na direção errada – e o que escrevi neste ensaio sobre isso não pôde, certamente, tratar desse tema demasiado complexo de modo minimamente definitivo –, se tais são, porém, ambições conduzidas na direção errada, então é mais refletido e mais filosófico tornar-se ciente disso e eleger outras estratégias para trabalhar contra o irracionalismo e o dogmatismo: estratégias da autorreflexão, do distanciamento (por meio, entre outros, de estudos genealógicos) e até da autoironia, de inclusão de e referência a vozes que foram e são excluídas – como, por exemplo, nos trabalhos de Nancy Fraser, Amy Allen e outros. O que estaria em questão, então, seria tornar desconfortáveis a sociedade *e a si próprio* – também isso pertence à quintessência da Teoria Crítica.

Tais estratégias podem estar abertas também àqueles que se dedicam a programas de fundamentação, mas é uma ilusão crer que podem (por meio do programa de fundamentação) oferecer mais. Ao contrário: há o perigo de que, mediante o foco no programa de fundamentação, as estratégias da autorreflexão e do autodistanciamento sejam negligenciadas ou até distorcidas. Isso pode acontecer quando tudo é espremido dentro de um esquema abstrato, ou quando um programa específico de fundamentação estreita a visão. Tome-se, por exemplo, a abordagem de Honneth

em *O direito da liberdade*: ele se limita, nessa obra (e não por acaso), a reconstruir normativamente as práticas imprescindíveis à reprodução da ordem social presente¹⁵. Perde-se, com isso, a reconstrução normativa das práticas subversivas que poderiam desestabilizar os valores e as instituições dominantes e que, assim, são talvez de muito maior significado para nossa autorreflexão e nossa emancipação.

Admito de bom grado que as estratégias de autorreflexão não oferecem qualquer garantia – mas, se o programa de fundamentação realmente se conduz na direção errada, então nada e ninguém podem oferecer garantias; a “posição desconfortável” (da qual Habermas fala com referência a Adorno e Horkheimer) demonstra-se, na realidade, como sem saída. Elaborar uma filosofia social crítica que não seja dogmática no sentido ruim e que não se dedique a um programa de fundamentação é uma das mais importantes tarefas filosóficas – e uma à qual deveríamos dedicar-nos.

A filosofia social não se limita, certamente, à autorreflexão crítica (e à crítica do programa de fundamentação aí incluída). Concentrei-me aqui somente em esboçar como penso que a tradição da Escola de Frankfurt deve ser levada adiante.

Já em Horkheimer, há informação sobre outros papéis da filosofia social crítica, tais como o de crítica das ciências sociais, todos dos quais considero significativos. Assim ele explica (em “Nachtrag”):

¹⁵ Cf. Schaub 2015.

“Diferentemente do funcionamento da ciência moderna especializada, contudo, a Teoria Crítica da Sociedade permaneceu filosófica também como crítica da economia: seu conteúdo é formado pela inversão dos conceitos que dominam a economia em seu contrário, pela inversão da troca justa no aprofundamento da injustiça social, da livre economia na dominação do monopólio, da manutenção da vida da sociedade na pauperização dos povos” (Horkheimer 1988b: 220).

Implicitamente, a filosofia é aqui equiparada a determinado modo de trabalho conceitual – à análise crítica de processos econômicos (ou, mais amplamente, sociais) que se invertem em seu contrário. Tal análise é filosófica na medida em que esses processos são determinados por conceitos, e trabalhar conceitos – por exemplo, a reconstrução e a crítica de permutações conceituais – é o *métier* da filosofia.¹⁶

A conceptualização, sugerida por Honneth, de desenvolvimentos sociais falhos como “patologias sociais” representa um bom exemplo de tal trabalho conceitual crítico. Apenas deveríamos levar adiante esse programa de pesquisa de patologias sociais sob uma forma modificada, isto é, sob uma forma que seja compatível com a segunda reviravolta que propus. Tal programa de pesquisa deveria, em primeiro lugar, tomar como seu ponto

¹⁶ Deveria ser desnecessário esclarecer que aqui não se trata de um trabalho conceitual no sentido da análise conceitual da filosofia anglo-saxã, tampouco de idealismo. O que está em questão é, antes, a tese de que os processos sociais não podem ser facilmente separados de determinados conceitos nucleares que os caracterizam. Esses conceitos não são simplesmente atribuídos às práticas pelo pensamento, senão que são, em certo sentido, “produzidos” por esses processos – eles são “abstrações reais” (para falar com Sohn-Rethel). A inversão de conceitos, portanto, não é exterior à inversão das práticas, mas também não é a causa última (isso seria um mau idealismo); e o trabalho conceitual não é pura análise conceitual, mas sempre se conecta com a análise da sociedade e diagnósticos de tempo.

de partida a necessidade dominante na sociedade hodierna e os mecanismos que a ocultam.

Em segundo lugar, uma tarefa da Teoria Crítica consistiria, então, em clarificar até que ponto essa necessidade se relaciona com a estrutura social – e mostrar que estar doente é, de certo modo, normal em vista das circunstâncias nas quais vivemos.¹⁷ Nisso, não deve ser excluído de antemão (especialmente não por meio de medidas metodológicas preparatórias) que poderia ser necessário superar a estrutura social e até nossa representação da liberdade social. Não excluir isso não conduz a qualquer revolucionarismo ativista do tipo que Adorno recusou, senão que implica manter a possibilidade de que uma transformação do todo social seja necessária. Essa opção não deve ser simplesmente excluída, mesmo que momentaneamente não haja quaisquer atores sociais que pudessem realizar essa transformação.¹⁸

Em terceiro lugar, tal programa de pesquisa deveria evitar um monismo frequentemente sugerido por programas de fundamentação – pois nem todos os fenômenos se deixam compreender e criticar adequadamente por meio, por exemplo, do prisma do agir comunicativo ou do reconhecimento.¹⁹ A tortura pode impossibilitar o agir comunicativo, bem como pode não visar ao entendimento recíproco; ela pode conter uma desconsideração do reconhecimento e dificultar o reconhecimento de si próprio; mas pensar que a tortura seria falsa e condenável somente por

¹⁷ Cf. Adorno 2003a: n. 36 (“Die Gesundheit zum Tode”).

¹⁸ Nesses parágrafos, refiro-me à crítica a *O direito da liberdade*, de Honneth, contida na revista *Critical Horizons* 16 (2), de 2015, assim como à réplica de Honneth (“Rejoinder”) no mesmo volume.

¹⁹ Ver também, com relação a Habermas, Stahl 2013.

isso me parece uma má compreensão de algo essencial. A tortura é errada também porque a ela pertencem dores graves e desnecessárias. Só isso já é motivo bastante para condená-la. E, sobretudo, é presumível que o mais apropriado seja compreender a tortura como paradigma do ruim e condenar outros fenômenos por partilharem elementos com a tortura.

Em quarto lugar, o pluralismo deveria ser trazido à baila também em um segundo eixo, isto é, no tocante à conceptualização das patologias sociais – alguns fenômenos podem ser melhor descritos mediante a compreensão da sociedade ou de um de seus subsistemas centrais como estando “doente” (como, por exemplo, as instituições da democracia representativa, cuja disfuncionalidade pode ser captada no movimento *Occupy*, assim como nas agitações em Paris, Londres e Ferguson); outros fenômenos podem ser melhor descritos quando se compreende a sociedade como tornando os indivíduos doentes (como, por exemplo, a crescente proporção de depressões desde os anos 1970, ou as proporções mais altas de suicídio e mortalidade infantil em países onde a austeridade foi eleita ou forçada como resposta à crise financeira de 2008).²⁰

Por último, não deveríamos assustar-nos e recuar diante de julgamentos éticos – a objeção rawlsiana de que isso decorreria do pluralismo de visões de mundo aplica-se tanto a valores morais (e à pergunta acerca do que efetivamente pode valer como “moral”) quanto a valores éticos; e, se quisermos compro-

²⁰ Aqui, de novo, aludo criticamente aos trabalhos mais recentes de Honneth, especialmente “Die Krankheiten der Gesellschaft: Annäherung an einen nahezu unmöglichen Begriff” (Honneth 2014).

meter-nos com a ideia de que critérios normativos devem ser geralmente compartilháveis, então a negatividade de dores físicas, ou de fenômenos psicopatológicos como depressões, ou da tragédia da morte prematura de crianças, teria chances largamente mais altas de alcançar isso do que as ideias determinadas de liberdade e igualdade que são propagandeadas por Rawls e outros.

Esbocei aqui, apenas parcamente, elementos de um programa de pesquisa. O que os relaciona e une em uma constelação não é qualquer sistema dedutivo, qualquer programa de fundamentação, tampouco qualquer monismo normativo, mas o interesse na superação da injustiça social e da miséria.

O que, pois, é Teoria Crítica ortodoxa? É não abdicar desse interesse como única instância da Teoria Crítica; é o empenho, orientado por esse interesse, em contribuir, por meio do trabalho conceitual, da autorreflexão e da referência crítica às ciências sociais e humanas, para a luta contra a miséria, a injustiça e a falta de liberdade.²¹

Publicado em 15/11/2018

Original: FREYENHAGEN, Fabian. “Was ist orthodoxe Kritische Theorie?”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65 (3), p. 456-469, 2017. Tradução para o português com a autoriza-

²¹ Cf. Horkheimer 1988a: 131: “o lado teórico dos esforços para abolir a miséria existente”.

ção expressa do autor e da editora De Gruyter, titular dos direitos autorais. Recebido em 14/05/2018 e aprovado em 09/07/2018.

***Agradecimentos:** O tradutor é grato ao autor por sua estreita cooperação na transposição para o português de alguns vocábulos alemães ímpares e teoricamente decisivos; e é grato a Mariana Teixeira por sua minuciosa e enriquecedora revisão.*

Referências

ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. In: *Gesammelte Schriften*, v. 4 (org. R. Tiedemann). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003a [1951].

_____. “Wozu noch Philosophie”. In: *Gesammelte Schriften*, v. 10.2 (org. R. Tiedemann). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003b [1963], p. 459-473.

_____. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.

HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

HONNETH, Axel. “Die Krankheiten der Gesellschaft: Annäherung an einen nahezu unmöglichen Begriff”. *WestEnd* 11 (1), p. 45-60, 2014.

_____. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp, 2011.

HORKHEIMER, Max. “Materialismus und Moral”. In: *Gesammelte Schriften*, v. 3 (org. A. Schmidt). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988a [1933], p. 111-149.

_____. “Nachtrag”. In: *Gesammelte Schriften*, v. 4 (org. A. Schmidt). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988b [1937], p. 217-225.

_____. “Traditionelle und kritische Theorie”. In: *Gesammelte Schriften*, v. 4 (org. A. Schmidt). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988c [1937], p. 162-216.

LUKÁCS, Georg. *Geschichte und Klassenbewußtsein*. In: *Werke*, v. 2: *Frühschriften II*. Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1968 [1923].

MARCUSE, Herbert. “Philosophie und Kritische Theorie”. In: *Kultur und Gesellschaft 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965 [1937], p. 102-127.

SCHAUB, Jörg. “Misedevelopments, pathologies, and normative revolutions: Normative reconstruction as method of Critical Theory”. *Critical Horizons* 16 (2), p. 107-130, 2015

STAHL, Titus. “Habermas and the project of immanent critique”. *Constellations* 20 (4), p. 533-552, 2013.