



## A Crise da *Bildung* segundo Weber e Simmel

Kaio Felipe de Oliveira Santos

Doutorando em Sociologia pela UERJ

**Resumo:** O propósito deste artigo é descrever e analisar como dois sociólogos pioneiros, Max Weber (1864-1920) e Georg Simmel (1858-1918), lidaram com a crise do ideal da *Bildung*, isto é, da formação tanto do indivíduo quanto da cultura. Para isso recorrerei aos escritos em que tratam mais diretamente da crise tanto da ciência quanto da cultura moderna. No caso de Weber, trabalharei com alguns conceitos centrais de sua obra sociológica: ascese intramundana, politeísmo de valores, desencantamento do mundo, racionalização, especialização e vocação. Quanto a Simmel, o ponto central de sua abordagem é a questão cultural, seja ela subjetiva, objetiva ou a tragédia da mesma na modernidade. Por fim, compararei os diagnósticos e posições de ambos os autores, rastreadei a forte influência de Nietzsche sobre ambos e apresentarei minhas conclusões sobre o tema.

**Palavras-chave:** *Bildung*; Max Weber; Georg Simmel; teoria sociológica; teoria social.

**Abstract:** The purpose of this paper is to describe and analyze how two pioneering sociologists, Max Weber (1864-1920) and Georg Simmel (1858-1918), dealt with the crisis of the ideal of *Bildung*, i.e., the formation of both the individual and the culture. For this I shall turn to the writings that deal more directly with the crisis on both science and modern culture. In Weber's case, I'll work with five central concepts of his sociological work: inner-worldly asceticism, polytheism of values, disenchantment of the world, rationalization, specialization and vocation. As for Simmel, the central point of his approach is the culture, be it subjective, objective or the tragedy of the same in modernity. Finally I'll compare the diagnostic and positions of both authors, follow the strong influence of Nietzsche on both and present my conclusions on this theme.

**Keywords:** *Bildung*; Max Weber; Georg Simmel; sociological theory; social theory.

### Introdução

A *Bildung* é um conceito central para o pensamento social e filosófico alemão. A palavra, cuja raiz etimológica é *Bild* (“imagem”), tem suas origens na mística da Idade Média e do Barroco, mas foram as seitas surgidas com a Reforma que reiteraram a dimensão espiritualizada do conceito de *Bildung*, com destaque para o Pietismo, a vertente decididamente mais extramundana do protestantismo alemão; para os pietistas, a *Bildung* é o processo de construção do caráter do homem. É, contudo, a partir da secularização deste ideal no fim do século XVIII, através de pensadores como



Goethe, Herder e Humboldt, que a *Bildung* se estabeleceu como a idéia de uma formação universal, estreitamente ligada ao conceito de cultura (*Kultur*) e designando, antes de tudo, a maneira especificamente humana de aperfeiçoar as aptidões e faculdades. (cf. GADAMER, 2008, p. 45)

Traduzível por “formação”, “cultura pessoal” ou “auto-cultivo”, a *Bildung* é um processo de desenvolvimento da personalidade. O resultado da formação não se produz na forma de uma finalidade técnica, mas nasce do processo interior de formulação, permanecendo assim em constante evolução e aperfeiçoamento. Este, aliás, não se resume ao “apelo à Razão” pregado pelo Iluminismo, tampouco à valorização da sensibilidade que é cara ao Romantismo, mas combina aspectos de ambos. *Bildung* designa a ambição por elevação espiritual, refinamento emocional e aperfeiçoamento moral do indivíduo; em outras palavras, visa a uma formação universal e, ao mesmo tempo, a uma disciplina do *self*. Não por acaso, virou até nome de gênero literário: *Bildungsroman*, o romance de formação, cuja obra mais famosa é *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister* (1796), de Goethe.

Segundo Pedro Caldas, a associação da ciência com este ideal da formação universal pode ser rastreada na tragédia *Fausto*, também de Goethe:

Desde Goethe, a figura do cientista tem em Fausto um representante perfeito, pois, em sua riqueza, o drama de Fausto é também o drama do conhecimento. (...) Dificilmente poderíamos (...) descartar a figura fáustica da discussão em torno do sentido da formação (*Bildung*) do homem. Na verdade, é Fausto quem aponta o norte e dá os termos e parâmetros, pois nele há a ambição de uma totalidade que deseja ser respaldada no mundo, e, mais do que respaldada, construída a partir desse mesmo mundo. (CALDAS, 2006, p. 115).

Portanto, não é o que se conhece, mas como se conhece: a *Bildung* é a própria forma, moldura do pensamento. A formação é um processo em que há a presença constante de uma angústia de aperfeiçoamento e mudança, na medida em que é um inconclusivo fim em si mesmo. A *Bildung* só se consoma quando há o sacrifício da especialidade perante a universalidade, “em que o homem se torna livre perante seu ser objetivo, perante seu produto final.” (*Ibidem*, p. 118) Jessé Souza chega a afirmar que



este conceito representa “o caminho especificamente alemão de assimilar culturalmente a herança individualista ocidental.” (SOUZA, 2000, p. 52)

E por que se fala em uma crise deste ideal, mais especificamente a partir do fim do século XIX? Dentre os fatores podem ser citados os processos de racionalização e especialização, a fragmentação social e, num sentido mais filosófico, pensadores como Friedrich Nietzsche alegaram que a *Bildung* se tornara “mera casca de erudição, e, assim, seu ideal de autonomia perde-se na idéia de vaga justiça, que tudo considera interessante. O que fora drama fáustico passa a ser aborrecida ocupação” (CALDAS, 2006, p. 119).

O *Zeitgeist* da intelectualidade europeia da época parece ter acompanhado esse diagnóstico nietzschiano. Segundo Franco Volpi, o ponto alto do niilismo foi alcançado quando as influências do pensamento nietzschiano se juntaram aos resultados relativistas do historicismo. Isso ocorreu, sobretudo, na chamada “filosofia da vida” e nas muitas críticas à civilização que marcaram a reflexão europeia das primeiras décadas do século XX. Partindo da hipótese nietzschiana de um antagonismo radical e irreduzível entre o dionisíaco e o apolíneo, ou seja, entre a vida e o espírito, a natureza e a cultura, “deu-se expressão filosófica, literária e artística a uma generalizada desconfiança acerca das pretensões de síntese e a um correspondente apelo a outra dimensão da ‘vida’.” (VOLPI, 1999, p. 68)

Em outras palavras, de alguma forma o ideal da *Bildung* perdeu amplitude e passou a ser visto como meramente contemplativo, sem a força moral que possuía anteriormente. À sua queda se sucedeu a ascensão de filosofias vitalistas (desde o esteticismo até o nacional-socialismo) que teriam conseqüências desastrosas para a Humanidade.

Como a Sociologia, ciência humana que estava se consolidando justamente naquela época, lidou com a questão da *Bildung*? O propósito deste artigo é justamente descrever e analisar os diagnósticos de dois sociólogos pioneiros, Max Weber (1864-1920) e Georg Simmel (1858-1918), buscando entender com ambos lidaram com este problema. Para isso vou recorrer aos escritos em que tratam mais diretamente da crise tanto da ciência quanto da cultura moderna. No caso de Weber, *A Ciência como Vocação* e *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*; a partir dessas obras



serão destacados alguns conceitos centrais da sociologia weberiana: ascese intramundana, politeísmo de valores, desencantamento do mundo, racionalização, especialização e vocação. Quanto a Simmel, respeitando o caráter fragmentário deste autor, recorrerei a passagens de *A Essência da Cultura*, *O Conceito e a Tragédia da Cultura* e *As Grandes Cidades e a Vida do Espírito*. Como veremos a palavra-chave da abordagem simmeliana é cultura. Por fim, compararei os diagnósticos e posições de ambos os autores, rastreadei a forte influência de Nietzsche sobre ambos e apresentarei minhas conclusões sobre o tema.

## O Mundo Desencantado de Weber

Ao longo sua análise sobre os efeitos e conseqüências não-premeditadas da teologia protestante, Max Weber desenvolveu o conceito de *ascese intramundana*, atitude existencial na qual o crente sente-se como instrumento de Deus, e a partir da rejeição do mundo (afinal este está corrompido pelo pecado original e, em sua imperfeição, não faz jus à perfeição emanada pelo Deus transcendente), procura adaptá-lo e conquistá-lo para, na medida do possível, permeá-lo pela glória divina. Com isso há uma ruptura com o habitus da vida “natural” e uma busca pelo aperfeiçoamento da personalidade, o que acarreta no rigor da conduta em todos os domínios da vida.

O que Weber descreve em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1904) sobre essa forma de ascese nos ajuda a delinear o contexto social e religioso do qual emerge a *Bildung*: o protestantismo alemão, mais particularmente o Pietismo, cultivou simultaneamente o lado sistemático e sentimental da religiosidade. Se por um lado os pietistas enfatizaram a disciplina do *self*, houve também (e ao contrário, por exemplo, do Calvinismo) elementos anti-rationais, por meio da idéia de experimentar sentimentalmente a felicidade no presente. (cf. WEBER, 2004, p. 123-124)

Quatorze anos depois, em 1918, Max Weber fez a sua famosa conferência: *A Ciência como Vocação*, a qual trata das conseqüências para as ciências das mudanças sociais e ideológicas que afetavam a Alemanha, assim como a desilusão crescente com a *Wissenschaft* [Ciência] como uma fonte de *Bildung* e direção de vida. (cf. GOLDMAN, 1992, p. 39) Insatisfeito com os rumos que tomava o mundo acadêmico (por exemplo,



com a utilização política da cátedra), Weber fez o elogio separado da Ciência e da Política (no caso, *A Política como Vocação*, palestra de 1919, igualmente histórica); haveria uma chance de infundir o espírito em ambas, numa espécie de “contra-conquista”. A partir da idéia de politeísmo dos valores, o autor oferece um diagnóstico para a modernidade diferente daquele que apresentara em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*: se nesta obra o autor se limitara a definir o mundo do capitalismo secularizado como uma “crosta de aço”, o cenário que emerge em *A Ciência como Vocação* é o de um pluralismo agonístico, quase niilista.

Quando se refere ao *politeísmo de valores*, Weber procura expressar o fato de que os universos sociais e culturais se autonomizam e evoluem segundo as suas próprias leis internas. Aliás, é isto que caracteriza a entrada na modernidade cultural: “a racionalização e o refinamento consciente das relações que os homens entretinham com as diferentes ordens de bens possuíveis, materiais, espirituais, profanos e religiosos, lograram colocar em evidência a autonomia interna das esferas particulares.” (WEBER *apud* VANDENBERGHE, 2012, p. 316). A consequência desse politeísmo de valores é a rivalidade axiológica, isto é, a tensão recíproca entre essas esferas. Segundo Weber, isso levaria a uma aporia, pois com tal conflito de valores, estes ficariam cada vez mais separados entre si, como se diferentes deuses se combatessem. (cf. WEBER, 2013, p. 420)

Essa tensão entre valores se agrava com o fenômeno da *racionalização*, que sob a forma da ciência moderna desempenhou um papel decisivo em minar o ideal da *Bildung*. A racionalização é caracterizada pela objetividade, a impessoalidade, a indiferença ética e a disciplina. (cf. VANDENBERGHE, 2012, p. 267) Ou seja, as estruturas sociais da sociedade moderna são marcadas por uma crescente previsibilidade e calculabilidade das ações. Na opinião de Weber, a racionalização ocidental, ligada como foi com o desenvolvimento da ciência, tinha criado as crises tanto da cultura ocidental em geral quanto da cultura alemã em particular. (cf. GOLDMAN, 1992: 53) Se a neutralidade descritiva do diagnóstico weberiano encobria, até certo ponto, uma atitude favorável à nova situação, favorável, pois, ao progresso da ciência e da razão, Weber deixava transparecer também a consciência do áspero destino que a modernidade



acarretava. Esta “paga suas conquistas com a incapacidade de fundamentar pela razão os valores supremos e as opções vitais.” (VOLPI, 1999, p. 75)

A seguinte passagem de *A Ciência como Vocação* apresenta de forma sucinta o conceito de *desencantamento do mundo*:

  o destino de nosso tempo, com a racionaliza o que lhe são próprias, e sobretudo com o desencantamento do mundo, que justamente os valores fundamentais e mais sublimes tenham se retirado do espaço público, dirigindo-se ou ao reino trasmundano da vida mística ou   fraternidade de rela oes imediatas dos indivíduos entre si. (WEBER, 2013, p. 430)

Houve épocas em que as divindades deram um sentido ao mundo, em que elas respondiam às questões últimas da vida; mas, não   mais isto o que acontece: “os deuses se calam, o mundo está desencantado.” (cf. VANDENBERGHE, 2012, p. 330) A conseq encia moral desse desencantamento   uma cultura destituída de apego a qualquer princípio  tico transcendente. Por meio da seculariza o, o mistério   substituído pelo controle, e há aquilo que Nietzsche chamaria de “a morte de Deus”. Com isso voltamos a ter de lidar com o polite simo dos valores, com o “entrechoque perene de instâncias e op oes de vida conflitantes, cujo antagonismo escapa a uma explica o racional. A isostenia dos valores conduz   desvaloriza o e por fim   indiferença dos valores.” (VOLPI, 1999, p. 75)

Weber, contudo, acredita que não   a ciência que vai lidar com as grandes questões em jogo, pois os valores não podem ser superados pela argumenta o científica. Eis o fado de nossa civiliza o: no mundo dos valores, o lençol foi levantado, os dissensos apareceram e foram exacerbados. O próprio significado da ciência no contexto da vida humana - e qual o seu valor - entrou em xeque. Por mais operante e hegem nica que a ciência se demonstre, também ela participa da dimensão perspectivista da vida. A propósito, Weber, já no último capítulo de *A  tica Protestante...*, se apropria da crítica nietzschiana aos “ ltimos homens”, aqueles que inventaram a felicidade como finalidade da ciência, imbuídos de um otimismo ing nuo quanto   técnica do domínio da vida fundamentado na ciência.

Weber, contudo, faz esta apropria o do diagnóstico nietzschiano com o propósito de “romper com a derradeira tentativa de conferir   ciência uma significa o absoluta, sendo ela enquanto esfera cultural - ou seja, com referência a valores - também



uma perspectiva.” (NOBRE, 2003, p. 63) Em outras palavras, o que o autor de *A Ciência como Vocação* quer evitar são os “profetas de cátedra”, o “diletantismo acadêmico”, isto é, professores que emitem excessivamente suas opiniões pessoais sobre os assuntos tratados em suas aulas; ao invés de ajudar os alunos, estes acadêmicos deturpam o aprendizado dos mesmos.

É em contraposição a estes “profetas de cátedra” - e à crise da ciência como um todo - que entra a idéia de *especialização*. Ao invés da *Bildung* convencional, caracterizada pela experiência interior que vem a público para ser aperfeiçoada, o especialista escolhe uma linha de pesquisa rigorosa e se concentra nela. Porém, o acaso é importante para que se exerça essa vocação; a especialização não é suficiente para a inspiração. Há nisso um argumento trágico de Weber, que soa como uma ode à “predestinação”. Ele formula uma crítica realista - e não pessimista - à idéia da ciência com carga salvadora. Segundo o autor, há limites no conhecimento produzido pela ciência, pois mesmo uma conclusão científica de certo modo adianta apenas parcial ou momentaneamente. Ou seja, produz-se algo para ser superado.

Se por um lado a especialização é um traço da modernidade avançada e a ciência se torna cada vez mais especializada e subdividida em áreas, esta especialização se torna criativa e bem-sucedida “desde que feita com paixão, ou seja, marcada pela preferência incondicional e muitas vezes obscura por um assunto ou tema” (CALDAS, 2006, p. 120). É nesse sentido que se pode falar em *vocação*, ou seja, em adesão a um ideal convertido em dever, colocando o *self* a serviço de algo externo a ele. Somente aquele que se coloca pura e simplesmente a serviço de sua causa possui “personalidade”, no mundo da ciência. Pela dedicação às suas tarefas, o cientista é capaz de elevar a dignidade do assunto. Nas palavras do próprio autor:

Sem essa estranha inebriação, ridicularizada por aqueles que estão fora do meio científico, sem essa paixão, sem essa idéia de que “milênios precisaram passar antes que você começasse sua vida, e outros milênios aguardam em silêncio” para saber se você virá a acertar nessa conjectura. Se o sujeito *não* tem vocação para a ciência, que faça algo diferente. Porque para o homem como homem nada tem valor fora daquilo que ele não *seja capaz* de fazer com *paixão*. (WEBER, 2013, p. 401).



Weber também ressalta que essa dedicação engloba até operações triviais, desaconselhando assim que os mais “pretensiosos” (o que inclui os profetas de cátedra) sigam a carreira, pois estes não se interessariam por esmiuçar cada detalhe e se especializar em determinada área de interesse para produzir algo a partir da mesma. Weber alerta que os “sacrifícios do intelecto” são indispensáveis, e que a própria consolidação da ciência exigiu que eles existissem. Cabe aos professores apenas mostrar aos alunos a necessidade da escolha, mas não ir além, caso não queiram se transformar em demagogos. (cf. *Ibidem*, p. 424)

Sendo assim, para que serve a vocação científica? Ela contribui para a clareza, isto é, o entendimento do significado dos valores que se combatem: “Vocês servem (...) a este Deus e *ofendem aquele outro* quando decidem por tal tomada de posição” (*Ibidem*, p. 425). Cabe ao cientista infundir sentido ao mundo, tentar esclarecer e informar as decisões. Desta forma Weber apelava “ao senso de responsabilidade do intelectual e do cientista e convidava a viver virilmente, sem profetas nem salvadores, o destino do relativismo e do niilismo de nossa época, seguindo, na labuta diária, o ‘demônio’ que tece as teias da própria existência.” (VOLPI, 1999, p. 76)

Em outras palavras, Max Weber não quer abandonar a noção de *Bildung*, mas alargá-la, de tal forma que possa servir à Humanidade de uma forma não estritamente ascética. Eis por que ele reitera a importância da “personalidade” mesmo na carreira científica. Cabe ao cientista ser capaz de agir com distanciamento e profundidade em relação às pessoas e às coisas. Sendo assim, o problema ético da conduta se desloca da ação para a personalidade, do *procedimento* técnico-racional para a *postura* consciente (cf. NOBRE, 2003, p. 77). Além disso, a ciência é a mais capaz de enfrentar os desafios colocados pela Modernidade. A adesão weberiana à ciência empírica passa pela valorização da mesma como configuração histórica mais universalista e mais crítica que o pensamento humano delineou diante dos fatos existenciais. A ciência “representa o procedimento mental mais elaborado de negação dos valores superiores, operando um desencantamento mais conseqüente e capaz de ‘forçar o indivíduo’ - via raciocínio causal e evidências empíricas - ‘a prestar a si mesmo contas do significado último da sua própria conduta’.” (*Ibidem*, p. 78)



## A Tragédia da Cultura segundo Simmel

Georg Simmel possui um pensamento marcado pela plasticidade; este sociólogo (e filósofo) se move pelas mais diversas direções, e defende o fragmento de toda pretensão de sistema. Não por acaso, é um autor interdisciplinar, que navega pelas mais diversas áreas – desde a estética até a economia –, de acordo com aquilo que julgue necessário para entender seu objeto de estudo. Aliás, sua própria definição do que caracteriza a modernidade demonstra essa flexibilidade: para Simmel, ela consiste numa libertação do que é fixo e sólido, sendo marcada pela mobilidade do espírito; o moderno é contingente, é um livre jogo que se desenrola infinitamente (cf. WAIZBORT, 2000, p. 23-25)

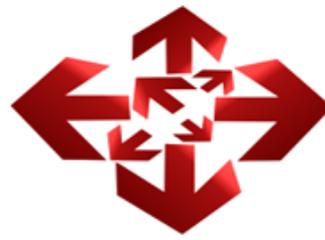
Mesmo assim, é possível dizer que a questão fundamental para a sociologia de Simmel é a relação entre cultura subjetiva e cultura objetiva. Porém, o que este autor entende por *cultura*? Simmel define-a a partir das manifestações intensificadas de vitalidade natural e potencial, cujo nível de plenitude, desenvolvimento e diferenciação vai além do que seria alcançado pela sua natureza simples; em outras palavras, são as formas intelectualizadas da vida. Cultura “é o caminho da unidade fechada, através da multiplicidade desdobrada, para a unidade aberta”. (SIMMEL, 2014, p. 146)<sup>1</sup>

A cultura, portanto, não é somente a objetivação da alma nas formas (“o sujeito se objetiva”), mas também, inversamente, a formação da alma através da assimilação das formas objetivadas (“o objetivo se subjetiva”). Essa interação é teleológica, “pois o sujeito, apropriando-se dos conteúdos culturais, faz um desvio pela cultura objetiva unicamente para cultivar sua alma, para aperfeiçoar seu ser em sintonia com suas próprias aspirações, em suma, para realizar-se realizando seu próprio potencial.” (VANDENBERGHE, 2005, p. 170)

A cultura é portanto associada ao cultivo, isto é, a intervenção de certo tipo de intelecto, gerando uma transformação: “Cultivo pressupõe que, antes de seu surgimento, exista algo que se encontre num estado não cultivado – precisamente o ‘natural’” (SIMMEL, 2013a, p. 79). O potencial estrutural natural só é realizado pelo cultivo, que

---

<sup>1</sup> Tradução alternativa: “cultura é o caminho de uma unidade fechada, passando pela multiplicidade que se desdobra rumo a uma unidade desdobrada.” (SIMMEL *apud* WAIZBORT, 2000: 120)



permite a consumação das tendências essenciais e fundamentais da natureza do objeto, i.e., que o potencial “adormecido” se torne algo palpável. O ser humano só será cultivado “se os conteúdos advindos do supra-individual pareçam desenvolver na alma, como através de uma harmonia prefigurada, apenas aquilo que constitui nela mesma o instinto mais próprio e a virtualidade mais íntima de sua realização objetiva.” (*Idem*, 2014, p. 147)

Ou seja, o cultivo só existe se o homem incorpora em seu desenvolvimento algo que é externo a ele - um desafio, algo diferente, que lhe é estranho. A cultura objetiva serve para desestabilizar o que há de mais íntimo em cada um; isso se dá, por exemplo, pela educação do tato moral. Para Simmel essa versão mais cultivada de si mesmo é um processo puramente imanente, afinal só nos homens se encontra a possibilidade de aperfeiçoamento. Na ótica deste autor, “talvez um ser humano só possa ser considerado cultivado se a passagem pela cultura objetiva lhe tiver permitido educar sua alma a um ponto tal de perfeição que ele jamais poderia ter atingido se tivesse sido abandonado a si próprio.” (VANDENBERGHE, 2005, p. 171) É nesse ponto que entra a *Bildung*, a idéia de formação, pois as experiências clássicas e românticas se unem na manutenção da cultura subjetiva e objetiva.

Nesse sentido, Simmel afirma que, na ordem social que prevalecia na Europa até meados do século XVIII, a subjetividade e a objetividade ainda eram articuladas – aliás, eis o signo da tradição européia. Havia no “Antigo Regime” uma articulação entre objetivo e subjetivo, que eram solidários um com o outro. Por exemplo, a nobreza se distinguia por sempre manter o seu valor, tanto no tempo quanto no espaço. Ela possuía um tipo peculiar de experiência subjetiva, e não era penetrada pelo mundo exterior, bastando a si mesma, numa altivez que Simmel comparou à de uma ilha, de uma obra de arte.

As transformações sociais que começaram no século XVIII, contudo, ganham dramaticidade, velocidade e se radicalizam entre o final do século XIX e início do XX. Tal mudança crucial consistiu, segundo Simmel, na ruptura entre objetividade e subjetividade. Veio à tona uma defasagem entre o cultivo dos objetos (que se aperfeiçoou de forma acelerada) e dos sujeitos (que não aumentou proporcionalmente). Ou seja, ocorreu uma separação crescente entre a produção cultural objetiva e o nível



cultural do indivíduo. Com isso, surgiram homens menos capazes de ganhar da perfeição dos objetos uma perfeição da vida subjetiva:

...o reino dos produtos culturais não cessar de crescer e cresce, como pressão de uma necessidade lógica interna, (...) muitas vezes quase sem relação com a vontade de seus produtores e como que intocado pela questão de por quantos sujeitos e em que medida de profundidade e acabamento será acolhido e levado a seu significado cultural. (SIMMEL, 2014, p. 158)

O maior problema da “vida moderna” está circunscrito no conflito entre indivíduo e sociedade, entre cultura interior e cultura exterior; esta é “uma configuração histórica do processo civilizatório, de diferenciação social, de identidade do eu.” (WAIZBORT, 2000, p. 316) Em *As Grandes Cidades e a Vida do Espírito* (1903), Georg Simmel alega que a divisão do trabalho chegou a tal ponto que a cultura objetiva, que estava a serviço da subjetiva, tornou-se um vínculo inviabilizado. Surgiu um mundo totalmente governado pela busca de dinheiro. A conexão se rompeu, e a objetividade ganhou força muito maior. Este mundo da metrópole é baseado na pontualidade, na calculabilidade e na exatidão.

O mundo anterior (isto é, aquele em que havia conexão entre cultura objetiva e cultura subjetiva) começou a ser quebrado: a objetividade não consegue mais ser colocada a serviço da subjetividade. A 2ª Revolução Industrial fez com que estes vínculos se perdessem. Houve uma fragmentação, e aquilo que era cultura objetiva virou mercadoria, ganhou completa independência: “O ‘caráter de fetiche’ que Marx atribui aos objetos econômicos na época da produção de mercadorias é apenas um caso particularmente modificado desse destino geral dos conteúdos culturais.” (SIMMEL, 2014, p. 158)

A *tragédia da cultura* consiste no fato de que o ser humano se torna o simples portador da pressão com a qual a lógica imanente das formações culturais das coisas domina os desenvolvimentos, sem reconduzi-los à evolução cultural do homem. É um destino trágico porque “as forças de destruição dirigidas contra um ser tenham origem nas camadas profundas desse mesmo ser”. (*Ibidem*, p. 160)

Simmel afirma que a saída da tragédia da cultura não se dá pela exacerbação da subjetividade, pois a insistência dura da personalidade no seu próprio modo de existência (sendo a vida de Nietzsche o maior exemplo dessa postura) proporciona um



tipo peculiar de desenvolvimento, mas que não é cultivado. Ou seja, possuem intensidade e força, mas são autofágicos, acabam se implodindo.

Não por acaso, para Simmel alguns dos problemas mais profundos da vida moderna provêm da pretensão do indivíduo de resguardar a autonomia e a peculiaridade da sua existência frente às superioridades da sociedade, da herança histórica, da cultura exterior e da técnica da vida. A vida do espírito passa a ser caracterizada pela impotência, o estiramento dos nervos e a perda da vivacidade e da disposição para lidar com o mundo. (cf. *Idem*, 2013b, p. 311) Eis um desfecho melancólico da *Bildung*; ao contrário de Weber, Simmel não percebe nenhuma saída global, presumindo que não se pode alterar esse mundo. No máximo seria possível encontrar certos espaços e momentos em que a sociabilidade poderia escapar ao efeito deletério; porém, mesmo estas são “aventuras”, experiências frágeis e efêmeras.

Talvez seja nesse sentido que Georg Simmel enfatize o intelectualismo como a primeira camada psíquica que torna possível a convivência do homem com esse novo mundo. O tipo metropolitano de homem desenvolve seu intelecto de tal forma a protegê-lo de sua ambientação externa, impedindo o desenraizamento. Em meio à economia monetária e ao domínio da vida intelectual, predominam a impessoalidade e o “pensamento cultivado”, em contraste com uma abordagem mais sentimental e sensível. Há, contudo, um efeito colateral: o intelectualismo pode agir sobre a cultura objetiva com uma atitude cada vez mais *blasé*, indiferente. A essência desse caráter *blasé* é o “embotamento em relação à distinção das coisas” (*Ibidem*, p. 317), assim como a perda da vivacidade e disposição de lidar com o mundo; desta forma, o preço da autoconservação é a desvalorização de todo o mundo objetivo e, por consequência, a depreciação da própria personalidade.

Esse fatalismo de Simmel, contudo, apresenta certas limitações analíticas. Se por um lado este autor compreendeu bem que na modernidade todas as formas socioculturais se autonomizam e seguem sua própria lógica, o que coloca seriamente em questão o determinismo societário de Durkheim ou o econômico de Marx, “não é menos verdade que, enraizando as patologias sociais nas profundezas irracionais da vida, o diagnóstico da modernidade de Simmel perde uma boa parte de sua força crítica.” (VANDENBERGHE, 2005, p. 200) Sua filosofia da vida, marcada pelo



*Kulturpessimismus*, o levou a diagnósticos excessivamente niilistas e pessimistas. Na medida em que Simmel caiu sob o encanto do *amor fati* nietzschiano, distanciando-se, à medida que progredia, de uma teoria propriamente crítica da sociedade, “pode-se concluir, portanto, que ele se deteve no meio do caminho da via crítica.” (*Ibidem*, p. 200).

## Uma Breve Comparação entre Weber e Simmel

A diferença central de Max Weber e Georg Simmel reside, acima de tudo, na filosofia existencial que cada um deles adota. Enquanto o primeiro acredita fervorosamente na razão como guia da existência humana, a visão de mundo simmeliana é trágica, assim como o diagnóstico que faz de seu tempo é melancólico. Seu pessimismo provém de uma atração decadente pelo fatalismo teutônico de Schopenhauer e Nietzsche. (cf. VANDENBERGHE, 2005, p. 15) Weber também é nietzschiano, mas se apropriou do lado mais “propositivo” do filósofo alemão, pois acredita que é preciso enfrentar a depreciação histórica dos valores superiores; além disso, enfatiza a importância do posicionamento, do comprometimento incondicional e subjetivo do homem com o destino. A ética em Weber está longe de ser mera resignação, por mais que se encontre centrada na atenção para com as conseqüências da ação e dessa forma adquira um inegável sentido de integração. (cf. NOBRE, 2003, p. 78)

De um lado temos Simmel, bastante ancorado num vitalismo que vê o conflito entre a “vida” e as “formas culturais” como um impasse, algo insolúvel. A convicção básica a que este autor chegou foi que a pluralidade dos mundos e das esferas que o estudo da história do espírito humano revela - o mito, a arte, a religião, a ciência, a técnica - não se aglutinam nem se conciliam; ou seja, seu pluralismo de valores é menos agonístico que o da análise weberiana, pois cada uma dessas áreas parece afirmar-se em sua própria autonomia e validade. “A vida está em permanente contraste com as formas culturais que ela mesma produz, pois estas últimas tendem a se cristalizar.” (VOLPI, 1999, p. 69)



No diagnóstico simmeliano da crise da *Bildung*, portanto, não há redenção. Diante da vida da alma que vibra sem cessar, em ilimitado desenvolvimento, “está seu produto sólido, idealmente inamovível, com a perturbadora capacidade retroativa de fixar, ou melhor, de enrijecer essa vitalidade. Muitas vezes, é como se o dinamismo criador da alma morresse em seu produto.” (SIMMEL *apud* VOLPI, 1999, p. 69)

Por sua vez, Weber mantém a confiança de que é possível preservar *Bildung* ao fazê-la sóbria, “mantendo nela o que lhe parece essencial, depurando tudo o que, se um dia já foi músculo envelheceu e virou peso morto.” (CALDAS, 2006, p. 119) Preserva-se o drama faústico do conhecimento, mas a tarefa da ciência se restringe a contribuir para a clareza: “Se alguém assume esta ou aquela posição, então é preciso recorrer, segundo as experiências da ciência, a estes ou aqueles *meios* para colocá-las em prática.” (WEBER, 2013, p. 424)

Weber também acredita que é na insubordinação a todo princípio heterônomo que a razão se mantém lúcida, governando-se e modelando-se por si mesma. O exercício da razão é a virtude de uma ascese intramundana que conhece e aceita o caráter criado deste mundo, mas renuncia a qualquer valor transcendental e considera a finitude a única dimensão temporal em que se mesclam o êxito ou o fracasso da vida. (cf. VOLPI, 1999, p. 76)

A influência nietzschiana que ambos compartilham permite, entretanto, apontar uma interessante continuidade entre Weber e Simmel: a crença (alguns diriam “elitista”) de que são poucos os homens realmente capazes de enfrentar essa crise da *Bildung*. Em outras palavras, para ambos, são raros os indivíduos que conseguirão, em suas vidas, reequilibrar cultura objetiva e subjetiva e assim alcançar o pleno cultivo de si mesmos:

Inspirando-se em Nietzsche – e inspirando diretamente a formulação da ‘ética da responsabilidade’ de Weber -, Simmel considera que somente os ‘virtuosos da ética’, somente os ‘super-homens’ têm a consciência e a coragem de se realizarem a cada instante e a cada ato. Os outros, os ‘últimos dos homens’, para falar como Nietzsche, não procuram se tornar nada além do que são, seguindo a linha ideal de seu ser, mas se tornar como os outros. (...) Segundo Simmel, o homem não se realiza sem uma escolha consciente, sem a decisão de se tornar o que é, de se tornar o que pode ser e o que deve ser. (VANDENBERGHE, 2005, p. 194).



Ao mesmo tempo, Simmel adota uma postura esteticista (no sentido de colocar a beleza acima de qualquer consideração moral), e não vê na política uma arena na qual possam ser infundidos valores que inspirem uma vida mais plena. Conforme vimos na crítica feita por Vandenberghe, a teoria simmeliana tende a apresentar “a reificação das estruturas sociais e a alienação do homem como se resultassem de uma fatalidade universal” (*Idem*, 2012, p. 250), e ao enraizar a tragédia da cultura nas “profundezas irracionais da vida” (algo bem nietzschiano, diga-se de passagem), seu diagnóstico da modernidade perde boa parte de sua agudeza crítica. (cf. *Ibidem*, p. 250-251)

Weber, ao contrário, a despeito (ou justamente por ser) o maior descobridor dos fenômenos da secularização, pode ser visto como um profeta secularizado: “Um profeta sem Deus, naturalmente, como cumpre a um *homo religiosus* de uma época ateísta.” (CARPEAUX, 1999, p. 243) Em que pese a ironia de Max Weber tanto ter criticado os “profetas de cátedra” e ao mesmo tempo povoar *A Ciência como Vocação* de uma verve moralizante, cabe ressaltar que ainda assim separa o que cabe à política e o que diz respeito à ciência. Sua aposta na razão como guia da existência respeita os limites entre os dois campos.

## Conclusão

Iniciei este artigo definindo a *Bildung* como formação, um processo de auto-perfeioamento que passa pelo cultivo das potencialidades e aptidões. Não é demasiado reiterar que esta ênfase no cultivo de si mesmo, mesmo secularizada, guarda a mesma sacralidade que o pietismo havia-lhe emprestado; ou seja, é a tradução laica da enorme influência da reforma protestante na Alemanha. (cf. SOUZA, 2000, p. 51-52) Ao longo do século XIX e início do XX, contudo, há uma crise deste ideal da *Bildung*, na medida em que as transformações sociais, econômicas e culturais que caracterizam a modernidade trouxeram problemas que estudamos por meio das sociologias de Max Weber (em especial, o politeísmo de valores e o desencantamento do mundo) e Georg Simmel (ênfase na tragédia da cultura); sendo assim, foi possível detectar sintonias e dissonâncias nos diagnósticos de ambos.



Para Weber a ciência não pode resolver a questão (aliás, insolúvel) dos fins; no máximo pode determinar os meios, prever as conseqüências secundárias, esclarecer a significação dos fins e demonstrar a sua contradição interna. (cf. VANDENBERGHE, 2012, p. 331) Já Simmel enxergou bem – e nesse ponto se aproxima do politeísmo de valores apontado por Weber - que na modernidade há um processo de autonomização das formas sócio-culturais, e que isso acarreta em uma hipertrofia da cultura objetiva; porém, ao enraizar essa reificação nas “profundezas irracionais da vida”, seu diagnóstico cai no fatalismo.

Em suma, podemos dizer que, para Max Weber, a condição de possibilidade da *Bildung* reside no equilíbrio entre a experiência e a consciência sempre fugaz da própria experiência; ou seja, na tomada de posição perante o mundo (cf. CALDAS, 2006, p. 126-127) – o que, no caso da ciência, seria aceitar a tendência à especialização e aproveitar ao máximo o que a pesquisa científica pode contribuir para esclarecer os valores que nos guiam. Ou seja, Weber quer retirar da *Bildung* o viés meramente contemplativo, introspectivo e lhe dar um caráter mais ativo. Por sua vez, Simmel tem um diagnóstico mais amargo da “tragédia da cultura”, e parece sugerir uma postura esteticista como válvula de escape para a angustiante vida moderna. Importa-lhe manter a subjetividade pelo recurso à objetividade, na medida em que isso for possível, sempre evitando o excesso de uma sobre a outra.

## Referências Bibliográficas

CALDAS, Pedro. O que restou da *Bildung*. In: *Revista da SBHC*, vol. 4, nº 2. Rio de Janeiro, 2006.

CARPEAUX, Otto Maria. Max Weber e a Catástrofe. In: *Ensaio Reunidos: 1942-1978*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2008.

GOLDMAN, Harvey. *Politics, Death, and the Devil: self and power in Max Weber and Thomas Mann*. Berkeley: University of California Press, 1992.



HERMAN, Arthur. *A Idéia de Decadência na História Ocidental*. Trad. Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 1999.

NOBRE, Renarde Freire. Weber, Nietzsche e as Respostas Éticas à Crítica da Modernidade. IN: *Trans/Form/Ação*, vol. 26, nº 1. São Paulo, 2003.

SIMMEL, Georg. A essência da cultura. In: *O conflito na cultura moderna e outros escritos*. Org. Arthur Bueno; trad. Laura Rivas Gagliardi. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2013a.

\_\_\_\_\_ As grandes cidades e a vida do espírito. Trad. Leopoldo Waizbort. In: *Essencial Sociologia*. Org. André Botelho. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2013b.

\_\_\_\_\_ O conceito e a tragédia da cultura. Trad. Antonio Carlos Santos. Em: *Revista Crítica Cultural*. Volume 9, nº 1. Palhoça: Universidade do Sul de Santa Catarina, Janeiro-Junho/2014.

SOUZA, Jessé. Acerca do lugar da moralidade na política: Weber, Habermas e a singularidade cultural alemã. In: *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

VANDENBERGHE, Frédéric. *As sociologias de Georg Simmel*. Bauru: Edusc, 2005.

\_\_\_\_\_ *Uma História Filosófica da Sociologia Alemã: alienação e reificação. Volume 1: Marx, Simmel, Weber e Lukács*. Trad. Daniel P. P. Costa. São Paulo: Annablume, 2012.

VOLPI, Franco. *O Niilismo*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.

WAIZBORT, Leopoldo. *As Aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Editora 34, 2000.

WEBER, Max. A Ciência como Vocação. Trad. Marcelo Rondinelli. In: *Essencial Sociologia*. Org. André Botelho. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_ *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. Trad. Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.