

WEBER, SIMMEL E A MORTE SEM SENTIDO

Cláudia Maria Guedes Joaquim¹

“Ando muito completo de vazios.
Meu órgão de morrer me predomina.
Estou sem eternidades.”
(Manoel de Barros, 1997)

Resumo

Dentro dos aspectos da condição humana, a morte apresenta um papel fundamental. Os acontecimentos da modernidade e sua formação do homem moderno indicam uma mudança na sua relação com a morte, uma relação que se apresenta mais problemática e carente de significado. Duas características fundamentais da modernidade apontadas por dois clássicos da teoria social, Weber e Simmel, apresentam pistas para se pensar a nova (in) compreensão sobre a morte: os processos de racionalização e de individualização. A obra destes autores não necessariamente circunda o tema da morte; no entanto, seus diagnósticos da modernidade acabam por, conseqüentemente, apontar para a falta de sentido da morte do homem moderno. Por fim, escritos poucos conhecidos de Simmel, do final de sua vida, demonstram sua tentativa de buscar o significado perdido.

Palavras-chave: Weber, Simmel, racionalização, individualização, morte.

Abstract

Death shows a special paper inside human condition's aspects. Modernity happenings and modern man formation appoint to a change in his relation with death, a more problematic and devoid of meaning relation. Two basic modernity characteristics pointed by two social theory's classics, Weber and Simmel, show signs to think the new (in) comprehension about death: rationalization and individualization processes. These authors work don't necessarily surrounds this theme; however, their modernity diagnostic finish appointing to the death without a sense to the modern man, consequently. Finally, in the end of his life, Simmel wrote about a try to search the lost meaning.

Keywords: Weber, Simmel, rationalization, individualization, death.

A morte é o destino certo de toda criatura viva, mas a colocamos dentro de um dos aspectos da condição humana, pois o único ente que, ao pensá-la, percebe-a como

¹ Formada em Ciências Sociais pela UFSC, mestranda do Programa de Pós-graduação em Sociologia Política na UFSC, bolsista CAPES. Tema de pesquisa: Morte, modernidade, técnica e condição humana.

um *problema* é o homem. Pois, como disse Norbert Elias, em seu breve ensaio sobre a morte: “na verdade não é a morte, mas o conhecimento da morte que cria problemas para os seres humanos” (2001, p.11).

Segundo Héctor Leis (2003-a) a modernidade intensifica certa tensão com determinados aspectos da condição humana, como aconteceu com a sexualidade – problematizada por Foucault – e, hoje, com a morte. Contudo, o problema da sexualidade encontrou uma saída com o surgimento da “ciência da sexualidade”. “Mas a saída da arte de morrer”, afirma Leis, “não foi substituída por nada, apenas pelo silêncio” (p.343). O que a medicina faz está longe de ser chamado de “ciência da morte”, uma vez que seu objetivo é evitá-la, encontrando a cura para todas as suas causas (*Ibid.*).

Voltando a Elias, o autor reconhece que, entre os modernos, subjaz uma crença sobre a imortalidade pessoal. No entanto, este discorda do argumento levantado por Philippe Ariés que, em *História da morte no Ocidente*, fez um exaustivo trabalho de análise de imagens de pinturas medievais e conclui que, na época mais antiga, os homens lidavam com a morte com serenidade, enquanto os modernos aterrorizam-se com a idéia de sua própria morte e, portanto, têm uma dificuldade em aceitá-la. Segundo Elias, as conclusões de Áriés estão tomadas por um romantismo que obscurece a real diferença na compreensão da mortalidade entre a Idade Média e os modernos. Elias reconhece que não menos difícil era a relação humana com a morte na Idade Média, aliás, à época a morte era em sua maioria um processo de agonia longo e de muita dor, ao contrário de hoje em que a medicina tem avançado “o suficiente para permitir um fim mais pacífico” (*Ibid.*, p.21). Elias também coloca que a morte não era um tema raro nos encontros sociais e que, por sua vez, eram comuns muitas anedotas com respeito ao tema, tratados com certa naturalidade. Somado a isso, a expectativa de vida medieval era bastante reduzida, os perigos constantes de violência, as guerras, pestes, eram muito maiores e menos controláveis. E, finalmente, o domínio religioso promovia o medo da punição após a morte e a angústia da incerteza sobre a salvação da alma; medo e angústia que envolvia tanto pobres quanto ricos.

Outro fato que também denota uma diferença de comportamento é que a morte para o homem medieval – como outros aspectos animais da condição humana – era muito mais pública que privada. Muito diferente dos modernos, que tentam, por exemplo, privar as crianças de sua própria angústia diante da morte e finitude, evitando falar-lhes sobre o assunto. Mas o afastamento dos vivos em relação aos moribundos é, para Elias, a característica mais forte. Por um lado, isto acontece por causa do tabu moderno de controle de sentimentos espontâneos, o que nos impede de manifestar solidariedade e carinho diante de um moribundo. Por outro, a sensação “semiconsciente” de que a morte é contagiosa e ameaçadora. Tal afastamento estende-se até os cemitérios, onde as famílias delegam pessoas em troca de remuneração para cuidar dos cadáveres de seus próximos.

Este recalçamento sobre a idéia de morte que resulta, na modernidade, na solidão dos moribundos, não é um aspecto específico de nossa época, nos diz Elias. No entanto, há quatro características que nos diferenciam de outros períodos e demonstram nossa peculiaridade de relação com a morte:

- a) o aumento da expectativa de vida;
- b) o entendimento da morte como fase final de um processo natural – característica de uma civilização fortemente baseada nos alicerces da ciência;
- c) o alto grau de pacificação interna nas sociedades; e
- d) a individualização, que recebe um notável destaque na análise de Elias.

Tendemos a concordar com Elias. No entanto, será importante aqui ressaltar o modo como dois *modernos* pensadores da *modernidade*, que fazem parte da literatura clássica da teoria social, desenvolveram análises que – sem necessariamente tematizar a morte – no mínimo apresentam “afinidades eletivas” com o problema da morte: Weber – e a racionalização – e Simmel – e a individualização (de quem Elias deve ter recebido inspiração para a definição de sua quarta característica). Tanto a racionalização quanto a individualização vão ao encontro da tese de Elias e acrescentam que, na modernidade, lembrando que se trata do ponto de vista ocidental, a morte é sem sentido.

Weber e a racionalização

A racionalização é, sem dúvida, o conceito que melhor caracteriza a modernidade para Weber e seu caminho condutor é a Sociologia da Religião. Em seu famoso *Prólogo* para a *Ética econômica das religiões mundiais*, Weber (1996), ao perceber que todas as grandes culturas mundiais lidam com uma espécie de racionalismo, pergunta-se pelos fatores que fizeram a “Civilização Ocidental, e somente a Civilização Ocidental”, desenvolver um conjunto de fenômenos culturais que subjazem de valor e significado universais. Weber encontra, então, para aproveitar a sistematização de Habermas (1999) como fenômenos peculiares do racionalismo ocidental: a economia capitalista, o Estado moderno e o direito formal – na esfera da sociedade – e a ciência moderna (objetivação metódica da natureza, pensamento discursivo do tipo escolástico, utilização da matemática e atitude instrumental frente à natureza) – na esfera da cultura. Mas a ciência está a serviço da economia. Somente na arte Weber enxerga, ao contrário de Adorno, alguma autonomia; esta comportaria um “anti-mundo” frente ao “cosmos reificado” (*Ibid.*, p.219).

Todo este expansivo processo de racionalização é antecedido pela racionalização religiosa, que é o primeiro passo em direção ao diagnóstico moderno. Este processo de racionalização é marcado, principalmente, pela “desmagificação” – um dos sentidos atribuídos ao termo “desencantamento do mundo” (PIERUCCI, 2003) – que reprime as formas mágicas nos cultos religiosos. Tal processo culmina na forma religiosa mais racionalizada encontrada por Weber: o calvinismo. Todas as religiões, por lidarem com uma esfera do desconhecido, possuem um caráter místico; no entanto, “a linha que fixou-se no lado ‘racional’ da mística acomodou-se muito mais facilmente com o racionalismo moderno” (SELL e BRÜSEKE, 2006, p.120).

Weber procurou encontrar as raízes desta racionalização estudando o judaísmo e as origens do cristianismo. Schluchter (1999) recupera o trabalho weberiano que se referia a esta época histórica e nota que com o judaísmo já havia uma repressão aos

meios mágicos e uma religião mais racional, e o movimento liderado por Jesus se manifesta contra esse racionalismo. No entanto, se o cristianismo não tivesse o fundamento racional judaico, jamais teria a durabilidade que tem e muito menos seria considerada a crença oficial já no Império Romano. Por outro lado, são os elementos não racionais do cristianismo (carisma) que atraem os adeptos. E quanto a isso Weber diria, segundo Schluchter, que o cristianismo primitivo é ao mesmo tempo um “progresso” e um “retrocesso” do processo de racionalização: o primeiro por promover uma ética da consciência e por fazer nascer o ascetismo ativo; e, o segundo, por recorrer a meios mágicos (sacramentos) – o caminho da salvação é “encantado”.

Mas é com Paulo que o cristianismo retoma o processo de racionalização religioso, pela racionalização do carisma – Paulo é um convertido e não um enviado – e por ser um organizador de comunidades, não limitando os cristãos à condição de nômades. Ao mesmo tempo, o crescimento da igreja burocratiza a sua administração nas mãos de bispos e presbíteros.

Porém, apenas após o advento da reforma é que há uma efetiva junção dos elementos judaicos contra a magia com o cristianismo do Deus ético, pelo protestantismo:

“Somente quando o protestantismo, em consequência da reforma, retomou as heranças judaicas e cristãs primitivas – amalgamando-as sobre o fundamento de um individualismo religioso radical – pôde acontecer a destruição completa de todas as instâncias intermediárias entre o Deus e o homem, o desencantamento (*Entmagisierung*) radical de todos os caminhos para ele. Nesse sentido, Weber pode afirmar o fato de somente aqui ser realizado o desencantamento completo do mundo com todas as consequências.” (*Ibid.*, p.113)

Jessé Souza (2000), também em busca da singularidade do racionalismo ocidental, recupera o processo evolutivo de concepções de mundo a partir de Weber: primeiro a concepção mágico-monista (pré-animismo, animismo e simbolismo), em seguida a teocêntrica-dualista (religiões de salvação) e, por fim, a concepção moderna do imanente dualismo. Interessa-nos aqui as duas últimas.

O hinduísmo e o calvinismo são as representações das duas soluções extremas para o dilema do dualismo teocêntrico. O primeiro, uma solução mundana imanente, marcado pelo misticismo, “o mundo profano é uma mera parte do mundo sagrado, o que implica a ausência de estímulos ético-religiosos para modificá-lo” (*Ibid.*, p.29); o segundo, uma solução mundana transcendente, este marcado pelo ascetismo, corresponde a uma “interpenetração ética no mundo em todas as esferas da vida” (*Ibid.*, p.29). Para o segundo, a noção de ação torna-se fundamental, o fiel é um “instrumento divino”.

Jessé Souza salienta que a tradução da Bíblia para o alemão por Lutero, que transformou os conceitos de trabalho (*Tätigkeit*) e “chamado divino” (*Berufung*) em um só, traduzindo-os por “vocação” (*Beruf*), foi um passo importante para a mudança da noção de ascese extramundana para a ascese intramundana representada pelo trabalho, que passa a ser sagrado. Assim, “o fiel pode agradar a Deus desempenhando sua atividade cotidiana no mundo” (*Ibid.*, p.32).

Uma conseqüência do calvinismo, por motivo de sua doutrina da predestinação, seria um distanciamento irremediável entre Deus e os homens, o que por sua vez intensifica fortemente a “experiência humana da solidão”: “o crente é deixado a si mesmo e apenas humildade e obediência em relação aos mandamentos da divindade podem decidir sua salvação” (*Ibid.*, p.33). Conseqüentemente, o fiel é marcado por uma insegurança insuportável pela incerteza da salvação e o isolamento individual. O que lhe resta é investir naquilo que ele sabe que é sagrado, a vocação, o trabalho, e dedicar-se a alcançar os melhores resultados possíveis de eficiência, que se torna um fim em si e não um meio para saciar outras satisfações.

Enfim, se Deus está tão longe e nem a igreja consegue aproximar o indivíduo Dele, se nunca se saberá se se é um eleito, não há sentido em permanecer nesta crença. Aqui o racionalismo triunfa diante da religião e reconhecemos a segunda forma de se interpretar o “desencantamento do mundo”, conforme Pierucci (2003) – além da “desmagificação”: a perda de sentido. O que sobrou para poder nos explicar algo é a

ciência; o que sobrou como contato com o mundo é a técnica. Deus não tem sentido, a ciência não pode explicar Deus, e muito menos dar algum sentido a vida:

“Todas as ciências da natureza nos dão uma resposta à pergunta que devemos fazer, se quisermos dominar tecnicamente a natureza. Mas elas deixam totalmente de lado, ou fazem apenas suposições que se enquadram nas suas finalidades, se, afinal, devemos e queremos realmente ‘tecnicamente’ dominar a vida, e se, em última análise, há um sentido nisso tudo.” (WEBER, 2001, p.444)

O drama do homem moderno e secularizado é lembrado por Weber (2001) em *A Ciência como Vocação*. Após a percepção do longo processo de desencantamento marcado pelo progresso, nos perguntamos se ciência e técnica possuem algum significado a mais além de si mesmas. Weber volta-se para Tolstói que, segundo ele, tinha uma forte atenção no que dizia respeito a este problema. Tolstói aterrisa, então, em uma questão fundamental para o moderno: “a morte é ou não é um acontecimento que tem sentido?” (p. 440) Sua resposta é não, diante do homem civilizado. Pois, a vida individual é mergulhada na aspiração interminável pelo progresso constante, o progresso de *télos* infinito, o que, por sua vez, faz com que a situação ideal, segundo o seu significado imanente, é que a vida não deveria ter fim. “Com efeito, há sempre uma possibilidade de um novo progresso para aquele que vive no progresso” (p.440). Não há um topo a alcançar na escalada da vida; o contrário era, por exemplo, como nos diz Weber, com Abraão e os camponeses que morreram “velhos e plenos de vida”. Weber não conheceu a internet, mas foi capaz de perceber que o enriquecimento contínuo de uma civilização no que diz respeito a pensamentos, experiências e problemas, pode “cansar” o homem civilizado de sua vida, mas jamais preenchê-la de plenitude e significado. Este, quando consegue, apreende apenas uma parte muito pequena da esfera de conhecimentos da humanidade, e ainda assim seu conhecimento não é definitivo, é superado com o tempo. Caímos aqui no drama existencialista: a vida torna-se um absurdo; mas, uma vez aceita a vida, uma vez que já se está aí, jogado no mundo, o que torna-se absurdo é a morte:

“E porque a morte não tem sentido, a vida do civilizado também não o tem, pois a ‘progressividade’ despojada de significado faz da vida um acontecimento igualmente sem significação. Nas últimas obras de Tolstói,

encontra-se, por toda a parte, esse pensamento, que dá tom à sua arte.”
(p.440)

Em outro trabalho, este de cunho metodológico, Weber (1977) ainda assim chama atenção para a desconfortável angústia a que se vê o homem que “provou do fruto da árvore do conhecimento”. O processo de racionalização resultou em conseqüências – “impremeditadas” – que exigem que o homem civilizado suporte as insuficiências da vida civilizada. Àquele que não consegue agüentar, Weber dá a única solução que restara, na parte final de *A Ciência como Vocação*: o “retorno às Igrejas tradicionais” (p.453).

Não enfrentaram o mesmo problema os orientais com o desenvolvimento das religiões asiáticas. Estas religiões, ao invés de instrumentalizar a vida humana sobre a terra e as outras criaturas, centraram-se, justamente, na questão de dar um “sentido à vida” (WEBER, 1982). Por fim, o calvinismo pode ser considerado, neste sentido, uma religião de caráter “autodestrutivo” (SOUZA, 2000).

Um dos resultantes da racionalização – que veremos a seguir com Simmel – é a individualização, impulsionada, num primeiro momento pela ética protestante, em que o indivíduo dependerá de suas próprias ações, e somente delas, para chegar à salvação e, por outro lado, como conseqüência do “desencantamento do mundo”. Jessé Souza afirma, a partir de Dieter Henrich, que, se o homem moderno não possui mais as ligações orgânicas com motivos religiosos, é somente dele mesmo, nele mesmo, do “próprio peito”, que encontra seus ideais.

Simmel e a individualização

Segundo Waizbort (2000), “indivíduo e sociedade não são somente um dos pontos básicos da sociologia simmeliana, são antes pólos fundamentais da própria idéia de cultura filosófica” (p.491). Não surpreende que um sociólogo fortemente influenciado pela Psicologia Social, tratando de elementos da chamada “Sociologia do micro”, tenha como principal problemática a individualização. Ao estudar o “conflito”, por exemplo, Simmel (1983) capta a ambivalência das relações sociais em que este se

manifesta externamente, e pode ser considerada uma forma de socialização, ao mesmo tempo em que se manifesta internamente, na constituição do próprio indivíduo.

Em *O indivíduo e a liberdade*, Simmel (1998-a) constrói o que se pode chamar de uma breve história sobre o conceito de “indivíduo”, mostrando a variação de seu significado no processo histórico moderno. Tal variação, avaliada da Renascença ao século XIX, se dá de três formas: o individualismo da distinção, a mera liberdade individual, ou individualismo quantitativo, e o individualismo qualitativo ou da singularidade.

A primeira forma de individualismo se manifesta na Renascença italiana; Simmel coloca que ali acontece a produção do que chamamos de individualidade:

“a superação tanto interna quanto externa do indivíduo das formas comunitárias medievais que conformavam a forma de vida, a atividade produtiva, os traços de caráter dentro de unidades niveladoras, fazendo desaparecer os traços pessoais e impossibilitando o desenvolvimento da liberdade pessoal, da singularidade própria de cada um e da auto-responsabilidade.” (SIMMEL, 1998-a, p.109)

Há um interesse e uma preocupação do homem renascentista de demonstrar sua própria singularidade, “um desejo individual de aparecer”, e um exemplo, trazido por Simmel, é que não havia no início deste período nenhuma moda masculina dominante, de modo que os homens se vestiam de maneira própria.

Mas as percepções mudam, nos diz Simmel, e, como este modo de individualismo pela distinção não deixa espaço para o homem se compreender como ser genérico, no século XVIII surge um outro ideal de individualismo que centra-se na liberdade. “Liberdade torna-se, no século XVIII, a bandeira universal pela qual o indivíduo protege seus mais variados desconfortos e necessidades de auto-afirmação em relação à sociedade” (*Ibid.*, p.110). Isto se manifesta nos ambientes intelectuais e políticos da época sob várias representações:

- a) a idéia da livre concorrência dos interesses individuais promovida pelos economistas fisiocratas;
- b) o humanismo rousseauiano;
- c) como ideal político na Revolução Francesa;

d) na filosofia de Kant e Fichte que colocam o *eu* como “referência última do mundo possível a ser conhecido”.

Direito e igualdade também compõem essa noção de individualismo, porque o segundo é pressuposto para que a liberdade floresça, enquanto o direito é o fundamento legal do exercício desta liberdade.

A conquista da liberdade fortaleceu ainda mais o *eu* kantiano e este já não queria mais a pura igualdade, precisava de algo que o diferenciasse. Isto resulta na compreensão de indivíduo que surge no século XIX – e que supomos manter-se até hoje²: o da singularidade ou qualitativo. A busca pela singularidade nesta concepção de individualismo não é a mesma da Renascença, pois esta tinha um significado muito mais externo, enquanto que a singularidade buscada a partir do século XIX refere-se a uma compreensão de vida única e peculiar, no qual o romantismo representa um papel fundamental.

Estes dois últimos princípios foram reunidos pela constituição dos princípios econômicos no século XIX, em que “a teoria da liberdade e igualdade é o fundamento da livre concorrência, enquanto a personalidade diferenciada é o fundamento da divisão do trabalho” (p.117). Simmel ainda acrescenta à reunião destes princípios a “metafísica da divisão do trabalho” e revela certo ar de pessimismo:

“a concorrência e a divisão do trabalho – aparecem, dessa forma, como projeções econômicas de aspectos metafísicos do indivíduo social. As conseqüências, no entanto, da concorrência sem peias e da especialização da divisão do trabalho para a cultura interna não se deixam apresentar exatamente como o maior benefício dessa cultura.” (p.117)

Simmel se sensibiliza com as conseqüências da civilização, assim como Weber, assim como Tolstói. Mas é em seu texto *O dinheiro na cultura moderna* (1998-b), antecessor de sua famosa obra, *Filosofia do dinheiro*, que o autor apresenta de que

² Concordamos com a conceituação de “indivíduo” expressa por Simmel por não verificarmos uma outra formulação dentro da teoria social que supere a do autor. Tanto o trabalho de Giddens (2002) como o de Bauman (2001), para exemplificar teóricos sociais contemporâneos, entendem a individualidade a partir dos mesmos pontos de partida de Simmel – o século XIX e a divisão do trabalho, por exemplo – e admitem características como a perda de sentido (que está também em Weber) e o consumo. No entanto, os autores colocam essas características correspondendo a uma segunda fase da modernidade, chamada *líquida e/ou tardia*.

modo o dinheiro – por representar liberdade e ao mesmo tempo prisão e objetivação – é símbolo do caráter ambivalente, e dramático, da vida moderna.

O dinheiro é um “divisor de águas” entre a Idade Média e a modernidade. Na época medieval, em sua origem, tinha-se uma relação direta entre a posse de um proprietário de terras e a personalidade. “A posse resulta da filiação de um homem singular à sua comunidade de mercado” (p.23) Isso desaparece no século X em que “todo o direito pessoal tornou-se dependente da posse de solo e terra” (p.24). Em ambos os casos há uma ligação entre o pessoal e o local que se desfaz pela economia do dinheiro. A posse não está presa à localidade, de modo que se pode adquirir e administrar bens provenientes de qualquer lugar do mundo:

“Aceitamos esta forma de posse, eficaz à distância, como se fosse uma trivialidade. Mas ela só se tornou possível desde que o dinheiro se impôs entre posse e proprietário, separando-os e ligando-os” (p.24).

Pelo dinheiro – meio impulsionado com o surgimento da divisão do trabalho – pode-se comprar qualquer coisa, adquirir o que se precisa ou o que se quer, comprar o que vem de qualquer lugar. Através de pagamento de mensalidades não temos mais a obrigação de nos entregarmos por inteiro em uma associação; minha personalidade fica comigo. O dinheiro permite a formação da individualização, através dessa relação de liberdade, e a construção desta individualização por meio do consumo. Esta liberdade faz com que os homens ao mesmo tempo em que estejam mais próximos e mais inter-relacionados, também estejam mais distantes e isolados; pois, afinal, esta ligação dá-se impessoalmente. A relação do dinheiro “implica anonimidade e desinteresse pela individualidade do outro, que provoca o individualismo”. (p.28)

Simmel consegue alcançar, com isso, a dimensão melancólica e sem sentido da vida moderna, uma liberdade ausente de conteúdo e substância. Se o dinheiro pode comprar qualquer coisa, ao comprar um objeto qualquer me condiciono àquilo que o objeto pode me oferecer. Para se sentir mais livre, o homem moderno, então, deseja mais dinheiro e, aquilo que seria um meio para atingir um fim – assim como o trabalho, em Weber – torna-se o fim em si mesmo. Ao mesmo tempo, pensa-se no dinheiro como possuindo o valor exato dos objetos e o lado qualitativo destes acaba por se perder na

economia monetária. Como Waizbort (2000) lembra, como o dinheiro é abstrato sua única qualidade é não possuir qualidades. O dinheiro passa a ser o “único valor vigente”. E isto caracteriza, para Simmel, o caráter problemático de nossa época:

“Sentimos que o núcleo e o sentido da vida escapam sempre, a cada vez, das nossas mãos; as satisfações definitivas realizam-se cada vez menos; sentimos, enfim, que todo esforço e toda atividade, na verdade, não valem a pena.” (p.31)

A falta de sentido da vida não nos impõe o desejo de findá-la. Pelo contrário, com a inversão de fins e meios do dinheiro, este passa a ser um objetivo contínuo e inacabado da vida, o que motiva, crescentemente, a ação do homem moderno – “para viver ativamente”. “Disto vêm a inquietude, a febre, a falta de pausas da vida moderna, vida propulsionada pelo motor desenfreado do dinheiro que torna a máquina da vida um *perpetuum mobile*” (p.35). Novamente aqui não tem sentido viver, mas, mais profundamente – embora Simmel não tenha dito neste momento – não tem sentido morrer.

Também a racionalidade – como exigência da economia monetária – não passa despercebida por Simmel, que diz:

“A vida de muitos homens é preenchida de tais operações, como taxar, estimar, calcular e reduzir valores qualitativos a valores quantitativos. Isso contribui para o caráter racional e calculador da época moderna em contraposição às épocas anteriores, que tinham um caráter mais impulsivo, mais emocional, mais dirigido ao todo.” (p.37)

Jonatas Ferreira (2000) chama a atenção para como o tema da vida – e, por consequência, da morte – foi trabalhado com mais profundidade nos últimos ensaios de Simmel, *Lebensanschauung. Vier Metaphysische Kapitel* (que pode ser traduzido, conforme Ferreira, como “*Visão da vida. Quatro capítulos metafísicos*”, ou “*Intuição da vida. Quatro capítulos metafísicos*”). Tais ensaios não receberam tradução nem para o inglês, francês ou português, como nos diz Ferreira, e até hoje são pouco conhecidos dos leitores de Simmel. Nestes textos, Simmel aprofunda aquilo que fica subjacente em seus textos sobre a individualidade e o dinheiro – o modo problemático de como o moderno lida com a sua finitude – e tenta encontrar alguma solução.

Em *O problema da vida*, Simmel discorda da noção positiva que Bergson faz da vida, e considera-a trágica, antecipando aquilo que Giddens posteriormente chamará de “segurança ontológica”:

“Assim, o tipo metropolitano — que apresenta mil modificações individuais — cria para si um órgão protetor contra perturbações profundas com as quais as flutuações e descontinuidades do meio exterior o ameaçam.” (SIMMEL *apud* FERREIRA, 2000, p.107)

Sua tese sobre a vida contínua e sem sentido de chegar ao fim, Simmel desenvolve no ensaio *Schopenhauer e Nietzsche*, em que a partir da contraposição entre estes autores, disserta sobre a noção de “vontade” e critica a anti-escatologia da vida de Schopenhauer, ou escatologia negativa:

“na medida em que a vida é vontade, ela fica em última instância sentenciada a ser desprovida de valor e significado: ela é aquilo que claramente não deveria ser. [...] Ele [Schopenhauer] não percebe em absoluto o sentimento da vida como celebração, sentimento do qual Nietzsche está impregnado.” (SIMMEL *apud* FERREIRA, 2000, p.108)

Simmel concorda, então, com Nietzsche de que a vida é um fim em si mesma e propõe a “esperança” como saída ao pessimismo:

“O que o pessimista não pode negar é o fato de que, ao formular a vida como vontade insaciável, ele também apresenta, mesmo que não intencionalmente, a esperança como impulso ontológico básico.” (FERREIRA, 2000, p. 110)

No terceiro ensaio, *O caráter transcendental da vida*, Simmel recoloca uma tese que está presente em seus textos sobre o conflito, mas aqui seu objeto não é social, mas ontológico. A vida, para *ser*, precisa contrapor-se ao *não-ser*. O ser só pode ser pensado em relação ao não-ser. Há uma tensão contingente formadora da vida, em que o resultado final não provém de uma luta contra o *não-ser* em que a vida, o ser, triunfaria, mas o reconhecimento da finitude.

“O além-da-vida não pode ser evitado como uma instância de formação do *self*, ou seja, seu tipo específico de viver é tal que ele não pode evitar a questão da não-vida, do não-mais-ser, visto que o reconhecimento do seu estar vivo e presente se dá através do reconhecimento de sua possibilidade mais íntima, de sua ‘futuridade’ intrínseca. Este é o ponto em que a idéia de morte, como nada que abarca a vida e o ser, como impossibilidade

absoluta, apresenta-se como transgressão fundamental a partir da qual o *self* se estrutura.” (*Ibid.*, p.114)

E, finalmente, no ensaio que encerra a obra, *A morte e o self*, Simmel mergulha no pensamento ontológico para extrair uma compreensão de morte diferente daquela que normalmente se imagina, como a extinção física num determinado local e momento da vida, ou muito menos a figura folclórica de capuz preto, face de caveira e uma foice na mão; a morte absoluta é impossível de ser apreendida, ou discursiva, pois “qualquer gesto em sua direção implica um construir contínuo da vida” (*Ibid.*, p. 114). Isto nos joga num complexo paradoxo em que construir a morte revela o desejo de viver como *self*, “nos tornamos humanos porque percebemos o impossível, o nosso não-ser, a nós mesmos como *humus*” (*Ibid.*, p. 114). Simmel vai ainda além, considerando que a formação completa do indivíduo apenas acontece com a aceitação da morte:

“Se a vida é a fuga da morte (...), apenas ao admitir a morte como possibilidade mais íntima do nosso ser nós nos tornamos verdadeiramente indivíduos.” (*Ibid.*, p.115)

Considerações finais

A temática da morte – até certo ponto hoje esquecida – pode ser pensada a partir da recuperação do pensamento clássico de Weber e Simmel que, com seus diagnósticos da modernidade, especialmente, a racionalização e a individualização – que tiram o sentido da vida e, por conseguinte, da morte – apresentam elementos para se pensar o porquê da ausência do tema da morte na contemporaneidade, e o porquê o indivíduo moderno não deseja morrer, ou acredita em sua imortalidade com muito maior intensidade que em épocas anteriores.

Como o que acontece no meio intelectual reflete ou é refletido na sociedade, podemos também supor que todo o esforço realizado pelas Ciências Sociais em suprimir o biológico (LEIS, 2003-b) culmina nesta forte repressão à morte e na crença de ser possível a sua superação. E, contra isso, a obra não-traduzida de Simmel – que nos dá fortes indícios de ter sido incorporada por Heidegger – nos oferece um caminho alternativo, passando por uma ontologia da vida (ou da morte), que a compreende

dentro de uma dinâmica complexa e reveladora, da qual emerge o “verdadeiro” indivíduo.

Referências Bibliográficas

BARROS, M. *O livro das ignoranças*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

BAUMAN, S. Individualidade. In: *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 64-106.

ELIAS, N. *A solidão dos moribundos*, seguido de “Envelhecer e Morrer”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

FERREIRA, J. Da vida ao tempo: Simmel e a construção da subjetividade no mundo moderno. *Revista brasileira Ciências Sociais*, Out 2000, vol.15, n.44, p.103-117.

GIDDENS, A. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

HABERMAS, J. Racionalismo ocidental. In: *Teoría de la acción comunicativa: racionalidade de la acción y racionalización social*. Buenos Aires: Taurus, 1999, p. 213-249.

LEIS, H. R. A sociedade dos vivos. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 5, n. 9, jan-jun/2003-a, p. 340-353.

LEIS, H. R. O conflito entre a natureza humana e a condição humana no contexto atual das ciências sociais. *Cadernos de pesquisa interdisciplinar em Ciências Humanas*, n. 50, dez. 2003-b, p. 2-10.

PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo*: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo, Editora 34, 2003.

SCHLUCHTER, W. As origens do racionalismo ocidental. In: Jessé Souza (Org.) *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: UNB, 1999, p. 55-119.

SELL, C. E. BRÜSEKE, F. J. Weber e Troeltsch: sociologia da mística e modernidade. In: *Mística e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 119-135.

SIMMEL, G. A natureza sociológica do conflito. In: Evaristo Moraes Filho (Org.). *Simmel: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983, p.122-134.

SIMMEL, G. O indivíduo e a liberdade. In: Jessé Souza e Berthold Öelze (Orgs.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: UNB, 1998-a, p.109-117.

SIMMEL, G. O dinheiro na cultura moderna. In: Jessé Souza e Berthold Öelze (Orgs.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: UNB, 1998-b p.23-40.

SOUZA, J. Max Weber e a singularidade da cultura ocidental. In: *A modernização seletiva*. Brasília: UNB, 2000, p. 19-35.

WAIZBORT, L. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 131-168; p. 491-504.

WEBER, M. Ciência como vocação. In: *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2001, p. 431-453.

WEBER, M. Introdução. In: *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 11 ed., 1996, p. 1-15.

WEBER, M. Religião e racionalidade econômica. In: Gabriel Cohn (Org.). *Weber: Sociologia*. São Paulo: Ática, 5. ed., 1982, p.142-159.

WEBER, Max. *Sobre a teoria das Ciências Sociais*. Lisboa: Presença, 1977.