

A stylized graphic of two dark brown silhouettes of human figures holding hands, set against a vibrant red background. The figures are positioned at the top of the cover, with their arms raised and hands clasped. The overall design is minimalist and modern.

GEORG
SIMMEL

Questões
fundamentais
da
sociologia

 ZAHAR

3—

A sociabilidade

(Exemplo de sociologia pura ou formal)

O motivo básico pelo qual, após sua descrição no capítulo introdutório, a “sociologia pura” se constituiria como área específica de problemas precisa ser agora novamente formulado por meio de um exemplo de sua aplicação. Pois esse motivo não determina somente o princípio de pesquisa mais geral e partilhado com os outros princípios, mas produz ele mesmo o *material* para o caso de aplicação a ser descrito.

Conteúdos (materiais) *versus* formas de vida social

O motivo decisivo se estabelece por intermédio de dois conceitos: é possível diferenciar, em cada sociedade, forma e conteúdo; a própria sociedade, em geral, significa a interação entre indivíduos. Essa interação surge sempre a partir de determinados impulsos ou da busca de certas finalidades. Instintos eróticos, interesses objetivos, impulsos religiosos, objetivos de defesa, ataque, jogo, conquista, ajuda, doutrinação e inúmeros outros fazem com que o ser humano entre, com os outros, em uma relação de convívio, de atuação com referência ao outro, com o outro e contra o outro, em um estado de correlação com os outros. Isso quer dizer que ele exerce efeito sobre os demais e também sofre efeitos por parte deles. Essas interações significam que os portadores individuais daqueles impulsos e finalidades formam uma unidade — mais exatamente, uma “sociedade”.

Defino assim, simultaneamente, como conteúdo e matéria da sociação, tudo o que existe nos indivíduos e nos lugares concretos de toda realidade histórica como impulso, interesse, finalidade, tendência, condicionamento psíquico e movimento nos indivíduos — tudo o que está presente nele de modo a engendrar ou mediatizar os efeitos sobre os outros, ou a receber esses efeitos dos outros.

Em si e para si, essas matérias com as quais a vida se preenche, essas motivações que a impulsionam, não têm natureza social. A fome, o amor, o trabalho, a religiosidade, a técnica, as funções ou os resultados da inteligência não são, em seu sentido imediato, por si sós, sociais. São fatores da sociação apenas quando transformam a mera agregação isolada dos indivíduos em determinadas formas de estar com o outro e de ser para o outro que pertencem ao conceito geral de interação. A sociação é, portanto, a forma (que se realiza de inúmeras maneiras distintas) na qual os indivíduos, em razão de seus interesses — sensoriais, ideais, momentâneos, duradouros, conscientes, inconscientes, movidos pela causalidade ou teleologicamente determinados —, se desenvolvem conjuntamente em direção a uma unidade no seio da qual esses interesses se realizam. Esses interesses, sejam eles sensoriais, ideais, momentâneos, duradouros, conscientes, inconscientes, casuais ou teleológicos, formam a base da sociedade humana.

A autonomização dos conteúdos

Nessa conjuntura se aplica uma função espiritual de significado altamente abrangente. Com base nas condições e nas necessidades práticas, nossa inteligência, vontade, criatividade e os movimentos afetivos, elaboramos o material que tomamos do mundo. De acordo com nossos propósitos, damos a esses materiais determinadas formas, e apenas com tais formas esse material é usado como elemento de nossas vidas. Mas essas forças e esses interesses se liberam, de um modo peculiar, do serviço à vida que os havia gerado e aos quais estavam originalmente presos. Tornam-se autônomos, no sentido de que não se podem mais separar do objeto que formaram exclusivamente para seu próprio funcionamento e realização.

Por exemplo, todo conhecimento parece ter um sentido na luta pela existência. Saber o verdadeiro comportamento das coisas tem uma utilidade inestimável para a preservação e o aprimoramento da vida. Mas o conhecimento não é mais usado a serviço dos propósitos práticos: a ciência tornou-se um valor em si mesma. Ela escolhe seus objetos por si mesma, modela-os com base em suas necessidades internas, e nada questiona para além de sua própria realização.

Outro exemplo é a interpretação de realidades, concretas ou abstratas, segundo unidades espaciais, rítmicas ou sonoras, de acordo com seu significado ou organização, que seguramente surgiu das exigências de nossa prática. Contudo, essas interpretações tornam-se fins em si mesmas e exercem seu efeito por sua própria força e sua própria lei, seletivas e criativas, independentemente de seu emaranhado com a vida prática, e não por causa dela. Aí está a origem da arte, totalmente separada da vida e retirando dela só o que lhe serve. A arte cria a si mesma, simultaneamente, pela segunda vez. E no entanto as formas por meio das quais ela cria e nas quais ela consiste se criaram nas exigências e na dinâmica da vida.

A mesma dialética determina o direito em sua essência. A partir das exigências impostas pela existência da sociedade, firmam-se certos modos de conduta individuais que, nesse estágio, são válidos e ocorrem exclusivamente por essas imposições práticas. À medida que o “direito” já surgiu, este não é mais o sentido de sua realização. As condutas somente devem ocorrer porque são “legais”, indiferentes à vida que originalmente as produziu e as dominou até o *fiat justitia, pereat mundus* (“que se faça justiça, mesmo que o mundo pereça”). Por mais que o comportamento relativo ao direito tenha suas raízes nas finalidades sociais da vida, o

direito propriamente dito não tem qualquer “finalidade”, justamente porque ele não é mais meio. Ele se determina a partir de si mesmo, e não em função da legitimação de uma outra instância superior e extrínseca que ditaria como se deve formar a matéria da vida.

Essa guinada — da determinação das formas pelas matérias da vida para a determinação de suas matérias pelas formas que se tornam valores definitivos — talvez opere de modo mais extensivo em tudo aquilo que chamamos de *jogo*. As forças, as carências e os impulsos reais da vida produzem as formas de nosso comportamento desejável para o jogo. Essas formas, contudo, se tornam autônomas dos conteúdos e estímulos autônomos dentro do próprio jogo, ou melhor, *como* jogo. Caçar, conquistar, comprovar forças físicas e espirituais, competir, pôr-se à mercê do acaso e do capricho de poderes sobre os quais não se tem qualquer influência — tudo isso que antes aderia à vida em sua seriedade agora se subtrai a seu fluxo, à sua matéria, desapega-se da vida. Autonomamente, escolhe ou cria os objetos nos quais irá se testar e representar-se em sua pureza. Isso confere ao jogo tanto sua alegria quanto seu significado simbólico, tornando-o diferente do puro divertimento.

Aqui se encontra a analogia legítima entre jogo e arte. Tanto na arte como no jogo, as formas que se desenvolveram a partir da realidade da vida criaram seu domínio autônomo com relação à realidade. É de sua origem — que as mantêm atreladas à vida — que retiram sua força e sua profundidade. Sempre que arte e jogo se esvaziam de vida, tornam-se artifício e mero entretenimento [*Spielerei*]. Assim, seu significado e sua essência se encontram justamente nessa mudança fundamental pela qual as formas criadas pelas finalidades e pelas matérias da vida se desprendem dela e se tornam finalidade e matéria de sua própria existência. Assimilam das realidades da vida somente o que pode se conformar à sua própria natureza e ser absorvido em sua existência autônoma.

A sociabilidade como forma autônoma ou forma lúdica da sociação

Esse processo também opera na separação daquilo que denominei de “conteúdo” e “forma” da existência social. O que é autenticamente “social” nessa existência é aquele ser com, para e contra os quais os conteúdos ou interesses materiais experimentam uma forma ou um fomento por meio de impulsos ou finalidades. Essas formas adquirem então, puramente por si mesmas e por esse estímulo que delas irradia a partir dessa liberação, uma vida própria, um exercício livre de todos os conteúdos materiais; esse é justamente o fenômeno da sociabilidade.

Quando os homens se encontram em reuniões econômicas ou irmandades de sangue, em comunidades de culto ou bandos de assaltantes, isso é sempre o resultado das necessidades e de interesses específicos. Só que, para além desses conteúdos específicos, todas essas formas de sociação são acompanhadas por um sentimento e por uma satisfação de estar justamente socializado, pelo valor da formação da sociedade enquanto tal. Esse impulso leva a essa forma de existência e que por vezes invoca os conteúdos reais que carregam consigo a sociação em particular. Assim como aquilo que se pode chamar de impulso artístico retira as formas da totalidade de coisas que lhe aparecem, configurando-as em uma imagem específica e correspondente a esse impulso, o “impulso de sociabilidade”, em sua pura efetividade, se desvincula das realidades da vida social e do mero processo de sociação como valor e como felicidade, e constitui assim o que chamamos de “sociabilidade” [*Geselligkeit*] em sentido rigoroso.

Não é por mero acidente do uso da linguagem o fato de que a sociabilidade, mesmo a mais primitiva, quando assume qualquer sentido e consistência, dê grande valor à *forma*, à “forma correta”. Pois a forma é a mútua determinação e interação dos elementos pelos quais se constrói uma unidade. Posto que, para a sociabilidade, se colocam de lado as motivações concretas ligadas à delimitação de finalidades da vida, a forma pura, a inter-relação interativa dos indivíduos, precisa ser acentuada com o máximo de força e eficácia.

A sociabilidade se poupa dos atritos por meio de uma relação meramente formal com ela. Todavia, quanto mais perfeita for como sociabilidade, mais ela adquire da realidade, também para os homens de nível inferior, um papel simbólico que preenche suas vidas e lhes fornece um significado que o racionalismo superficial busca somente nos *conteúdos* concretos. Por isso,

como não os encontra ali, esse racionalismo sabe apenas desmerecer a sociabilidade como se ela fosse um conjunto vazio. Mas não é desprovido de significado o fato de que, em muitas — talvez em todas — línguas europeias, “sociedade” signifique exatamente “convivência *sociável*”. Uma sociedade mantida por alguma finalidade consciente, seja ela estatal ou econômica, é “sociedade” no sentido amplo do termo. Mas somente o sociável é exatamente uma “sociedade”, sem qualquer outro atributo, porque representa a forma pura, acima de todo conteúdo específico de todas as “sociedades” unilateralmente caracterizadas. Isso nos fornece uma imagem abstrata, na qual todos os conteúdos se dissolvem em mero jogo formal.

Irrealidade, tato, impessoalidade

Tomando por base as categorias sociológicas, defino então a sociabilidade como a *forma lúdica de sociação*, e — *mutatis mutandis* — algo cuja concretude determinada se comporta da mesma maneira como a obra de arte se relaciona com a realidade. Em primeiro lugar, somente dentro da sociabilidade o grande problema, ou mesmo o maior problema da sociedade, chega a uma solução possível: qual o peso e o significado do indivíduo como tal na circunstância social e diante desta? Na medida em que a sociabilidade, em suas configurações puras, não tem qualquer finalidade objetiva, qualquer conteúdo ou qualquer resultado que estivesse, por assim dizer, fora do instante sociável, se apoiaria totalmente nas personalidades. Nada se deve buscar além da satisfação desse instante — quando muito, de sua lembrança. Assim, o processo permanece exclusivamente limitado aos seus portadores, tanto em seus condicionantes quanto em seus efeitos.

As qualidades pessoais de amabilidade, educação, cordialidade e carisma de todo tipo decidem sobre o caráter do ser em comunidade. Mas, justamente por esse motivo, porque tudo aqui se apoia nas personalidades, elas não devem ser enfatizadas de modo tão individual. Quando os interesses reais, em cooperação ou colisão, determinam a forma social, eles mesmos já cuidam para que o indivíduo não apresente sua especificidade e singularidade de modo tão ilimitado e autônomo. Mas onde essa condição não ocorre, é necessário que o refreamento se dê apenas a partir da comunhão com os outros, outra maneira de redução da primazia e da relevância da personalidade individual.

Por essa razão *o sentido do tato* tem um grande significado na sociedade, uma vez que leva à autorregulação do indivíduo em sua relação com os outros, e num nível em que nenhum interesse egoísta, externo ou imediato, possa assumir a função reguladora. Talvez seja a ação específica do tato que marque os limites para os impulsos individuais, para a ênfase no eu e para as ambições espirituais e externas, sendo talvez a ação específica que sustente a legitimidade do outro.

Surge aqui uma estrutura sociológica bastante peculiar. Na sociabilidade não entram o que as personalidades possuem em termos de significações objetivas, significações que têm seu centro fora do círculo de ação; riqueza, posição social, erudição, fama, capacidades excepcionais e méritos individuais não desempenham qualquer papel na sociabilidade. Quando o fazem, não passam de uma leve nuance daquela imaterialidade com a qual apenas à realidade é permitido penetrar o artifício social da sociabilidade.

Assim, esse caráter objetivo, que gira em torno da personalidade, precisa se separar de sua função como elemento da sociabilidade. O mesmo se dá com o que há de mais puro e profundo na personalidade: tudo o que representa de mais pessoal na vida, no caráter, no humor, no destino, não tem qualquer lugar nos limites da sociabilidade. É uma falta de tato — porque contradiz os momentos aqui exclusivamente dominantes de efeitos *mútuos* — levar para a sociabilidade bons e maus humores meramente pessoais, excitações e depressões, a luz e a obscuridade da vida profunda. Mesmo no que há de mais superficial ocorre essa exclusão da personalidade.

Em uma reunião realmente pessoal e íntima, uma moça não iria se apresentar com tantos gracejos diante dos homens como ela poderia fazer em uma grande sociedade. Nesta, ela não se sente engajada como indivíduo, e por esse motivo pode se revelar por sob a máscara da liberdade impessoal, posto que é *somente* ela mesma, mas não é *totalmente* si mesma, constituindo apenas um elemento em uma reunião formalmente conduzida.

“Limiar da sociabilidade”

O ser humano como um todo é, por assim dizer, um complexo ainda informe de conteúdos, formas e possibilidades. De acordo com as motivações e relações da existência cambiante, ele se configura em uma imagem diferente e delimitada. Como homem econômico ou político, como

membro de uma família ou como representante de uma profissão, ele é, a cada vez, uma elaboração construída *ad hoc*. Seu material de vida é determinado, a cada vez, por uma ideia específica, convertida em uma forma específica, cuja vida relativamente autônoma é alimentada por uma fonte de força do eu comum, imediata porém indefinível. Nesse sentido, o homem é, como ser sociável, uma figura muito singular, que em nenhuma outra relação mostra-se tão perfeita. Por um lado ele se livra de todos os significados materiais da personalidade e entra na forma sociável apenas com as capacidades, os estímulos e interesses de sua humanidade pura. Por outro lado, essa figura depara com tudo o que é subjetivo e puramente individual na personalidade.

A descrição — a primeira condição de sociabilidade perante o outro — é, da mesma maneira, imprescindível com relação a si mesmo, porque sua infração faria com que, em ambos os casos, a forma sociológica artificial da sociabilidade degenerasse em um naturalismo sociológico. Pode-se também falar de uma *onda de sociabilidade* superior e inferior para os indivíduos. Tanto no momento em que o estar junto se apoia em um conteúdo e em uma finalidade objetivas, como no momento em que o fator absolutamente pessoal e subjetivo do indivíduo aparece sem qualquer reserva, a sociabilidade não é mais o elemento central e formador, mas, no máximo, continua a ser o princípio mais formalista superficial e mediador.

O “impulso sociável” e a natureza democrática da sociabilidade

Talvez seja possível determinar o motivo formal positivo da sociabilidade que corresponde à sua determinação negativa por meio de fronteiras e limiares. Kant estabeleceu como princípio do direito que cada qual deveria ter sua medida de liberdade na coexistência com a liberdade do outro. Quando nos atemos ao impulso sociável como fonte ou também como substância da sociabilidade, vemos que o princípio segundo o qual ela se constitui é: cada qual deve satisfazer esse impulso na medida em que for compatível com a satisfação do mesmo impulso nos outros. Expressando esse princípio a partir do êxito, e não do impulso, torna-se possível formular da seguinte maneira o princípio da sociabilidade: cada indivíduo deve *garantir* ao outro aquele máximo de valores sociáveis (alegria, liberação, vivacidade) compatível com o máximo de valores *recebidos* por esse indivíduo.

Assim como a lei kantiana é inteiramente democrática, esse princípio

também mostra a estrutura democrática de toda sociabilidade. Esse caráter democrático só pode ser realizado no interior de um estrato social — já que, muitas vezes, uma sociabilidade entre membros de diferentes estratos sociais se torna algo contraditório e constrangedor. A igualdade, como vimos, resulta da eliminação, por um lado, do que é inteiramente pessoal, e por outro lado, do que é inteiramente material, ou seja, daquilo que a socição encontra previamente como seu material e do qual se despe em sua condição de sociabilidade.

A democracia da sociabilidade, mesmo entre aqueles socialmente iguais, é *um jogo de cena*. A sociabilidade cria, caso se queira, um mundo sociologicamente ideal: nela, a alegria do indivíduo está totalmente ligada à felicidade dos outros. Aqui, ninguém pode em princípio encontrar sua satisfação à custa de sentimentos alheios totalmente opostos aos seus. Essa possibilidade é excluída por várias outras formas sociais que não a sociabilidade. Em todas elas, contudo, essa exclusão se dá por imperativos éticos superimpostos. Somente na sociabilidade ela é dada por princípios intrínsecos da própria forma social.

O mundo artificial da sociabilidade

No entanto, esse mundo da sociabilidade, o único em que é possível haver uma democracia sem atritos entre iguais, é um mundo *artificial*, construído a partir de seres que desejam produzir exclusivamente entre si mesmos essa interação pura que não seja desequilibrada por nenhuma tensão material.

Seria um erro imaginar que entramos na sociabilidade puramente “como seres humanos”, como aquilo que realmente somos, deixando de lado todas as atribuições, as idas e vindas, os excessos e as carências com os quais a vida real deforma a pureza de nossa imagem. Isso acontece porque a vida moderna está saturada de conteúdos objetivos e exigências práticas. Uma vez que nos desfazemos deles no círculo sociável, acreditamos retornar à existência natural de pessoa. Mas com isso esquecemos que o homem sociável é constituído por esse aspecto pessoal, não em seu caráter específico e em sua plenitude natural, mas somente a partir de uma certa reserva e de uma estilização.

Em tempos remotos, quando esse ser humano ainda não precisava obter vantagens de conteúdos materiais e objetivos, sua forma emergia mais

plena e distintamente em contraste com sua existência *pessoal*. Por esse motivo, o comportamento pessoal na sociabilidade era, em tempos remotos, muito mais cerimonioso, acanhado e supraindividualmente regulamentado e rigoroso do que hoje. Essa redução do caráter pessoal à interação homogênea com os outros impõe ao indivíduo mover-se para o polo oposto: um comportamento específico da sociabilidade é a cortesia, com a qual o forte e o extraordinário não somente se igualam aos mais fracos, como também agem como se o fraco fosse o mais valoroso e superior.

Se a sociação é sobretudo interação, então o caso mais puro de sociação é aquele que ocorre entre iguais, assim como simetria e equilíbrio são os elementos mais visíveis e ilustrativos das formas artísticas de estilização. Abstraída da sociação pela arte e pelo jogo, a sociabilidade demanda o tipo mais puro, claro e atraente de interação, aquela que se dá *entre iguais*. Pela sua natureza, ela precisa criar seres humanos que se desapegam de seus conteúdos objetivos e que, assim, modificam seu significado interno e externo para se tornarem sociavelmente iguais. Cada qual só pode obter para si os valores de sociabilidade se os outros com quem interage também os obtenham. É o jogo do “faz de conta”, faz de conta que todos são iguais, e, ao mesmo tempo, *faz de conta que cada um é especialmente honrado*.

O “faz de conta” não é uma mentira, assim como não o são o jogo e a arte, com todos os seus desvios da realidade. O jogo só se torna mentiroso quando a ação sociável e o discurso se tornam simples instrumentos das intenções e dos acontecimentos da realidade prática — assim como a pintura se torna mentirosa quando pretende simular panoramicamente a realidade. O que é correto e ordenado somente dentro do caráter da vida autônoma da sociabilidade, com seu jogo imanente de formas, passa a ser mentira decepcionante quando o fenômeno é guiado por objetivos não sociáveis, ou tem por finalidade disfarçar tais objetivos; algo que o emaranhado na prática da sociabilidade pode facilmente seduzir com os eventos da vida real.

Jogos sociais

Esse contexto dá a entender que, na sociabilidade, está compreendido tudo o que já pode se definir com base na forma sociológica do jogo: sobretudo o próprio jogo, que, na sociabilidade de todas as épocas, assume um amplo espaço. Como já indiquei anteriormente, a expressão “jogo da *sociedade*”

possui um significado profundo.

Todas as formas de interação e sociação entre os seres humanos — como o desejo de superar o outro, a troca, a formação de partidos, o desejo de ganhar, as chances de encontro e separação casuais, a mudança entre oposição e cooperação, o engodo e a revanche —, tudo isso, na seriedade da realidade, está imbuído de conteúdos intencionais. No jogo esses elementos têm uma vida própria, são movidos exclusivamente pela sua própria atração. Mesmo quando o jogo gira em torno de dinheiro, este, que pode ser ganho de muitas outras maneiras, não é o que há de específico no jogo. As atrações, para o verdadeiro jogador, estão na dinâmica e no acaso daquelas próprias formas de atividade sociológicas. O jogo da sociedade tem um duplo sentido profundo, a saber: não somente joga na sociedade aquele que a mantém externamente, mas com ele “joga-se” de fato “a sociedade”.

A coqueteria

O erotismo criou, na sociologia dos sexos, sua forma de jogo: a *coqueteria*, que encontra na sociabilidade sua realização mais leve, lúdica, e também a mais ampla.* Se a questão erótica entre os gêneros gira em torno da aceitação e da recusa (com objetos que são, como é natural, infinitamente variados e matizados, e de maneira alguma têm natureza radical, ou mesmo somente fisiológica), então a essência da coqueteria feminina consiste em contrapor alternadamente a insinuação de aceitação e a insinuação de recusa, atraindo o homem sem chegar a uma decisão, e repelindo-o sem que ele perca todas as esperanças.

A coquete exagera ao máximo seus atrativos, à medida que atrai o homem para bem perto de si, como se não levasse a situação verdadeiramente a sério. Seu comportamento oscila entre o sim e o não, sem marcar uma posição definitiva. Ela desenha assim a forma simples e pura das decisões eróticas, e pode sintetizar, em um comportamento coeso, suas oposições polares, uma vez que o conteúdo decisivo e definitivo que a situaria em um dos dois polos não faz parte, por princípio, do coquetismo. Esse desafogar-se do peso de todo conteúdo fixo e das realidades permanentes dá à coqueteria aquele caráter de oscilação, de distância, de ideal, em função do qual se fala, com uma certa razão, de “arte” — e não somente dos “artifícios” — do coquetismo.

Para que possa se espalhar pelo solo da sociabilidade como uma planta

tão arraigada, como mostra a experiência, a coqueteria deve encontrar, da parte do homem, um comportamento bastante especial. À proporção que o homem repele o estímulo da coqueteria, ou sempre que, ao contrário, torna-se uma simples vítima dela — sendo arrastado sem oferecer qualquer resistência às oscilações entre o sim parcial e o não parcial —, a coqueteria ainda não tem a forma propriamente adequada da sociabilidade. Falta-lhe aquela interação livre e a equivalência dos elementos que constitui a lei fundamental da sociabilidade. Esta só se introduz quando, da parte do homem, nada mais é exigido depois desse jogo que oscila livremente, no qual qualquer coisa de eroticamente definido soa como um símbolo distante; e quando ele não for mais atraído pelo desejo ou pelo temor do elemento erótico, que é aquilo que se pode ver nas preliminares ou nas alusões coquetes.

Como desenvolveu sua graciosidade nos círculos mais elevados da cultura sociável, a coqueteria abandonou a realidade do desejo, da atração e da rejeição de natureza erótica e se deixou levar pelo jogo da interação das meras silhuetas de coisas sérias. Sempre que estas se introduzem ou se situam como panorama de fundo, todo acontecimento se transforma em assunto privado das duas pessoas, o que só pode transcorrer no plano da realidade.

Sob a marca sociológica da sociabilidade, porém, na qual não entra de todo a vida plena das pessoas, autêntica e centralizada em si mesma, a coqueteria é o jogo da ironia e do gracejo com o qual o elemento erótico ao mesmo tempo desata os puros esquemas de suas interações de seu conteúdo material ou totalmente individual. Assim como a sociabilidade joga com as formas da sociedade, a coqueteria joga com as formas do erotismo — uma afinidade de essências que de certa maneira predestina a coqueteria a ser um elemento da sociabilidade.

A conversa

Além da sociabilidade, são importantes, em termos de conteúdo, outras formas sociológicas de interação. A sociabilidade abstrai essas formas — que giram em torno de si mesmas — e fornece a elas uma existência nebulosa. Isso se revela, finalmente, no suporte mais difundido de toda comunidade humana: a *conversa*. Aqui, o decisivo se expressa como a experiência mais banal: se, na seriedade da vida, os seres humanos conversam a respeito de um tema do qual partilham ou sobre o qual

querem se entender, na vida sociável, o discurso se torna um fim em si mesmo — mas não no sentido naturalista, como no palavrório, e sim como *arte* de conversar, com suas próprias leis artísticas. Na conversa puramente sociável o assunto é somente o suporte indispensável do estímulo desenvolvido pelo intercâmbio vivo do discurso enquanto tal.

Todas as formas pelas quais essa troca se realiza — como o conflito e o apelo a ambas as partes para que atendam às normas reconhecidas, o acordo de amizade por meio do compromisso e a descoberta de convicções comuns, o acolhimento de bom grado do que é novo e a recusa daquilo sobre o qual não se pode esperar nenhum entendimento —, todas essas formas de interação da conversa, que de resto estão a serviço de inúmeros assuntos e finalidades das relações humanas, têm aqui seu significado em si mesmas, quer dizer, no estímulo do jogo da relação que elas estabelecem entre indivíduos que se unem ou se separam, que vencem ou subjagam-se, recebem ou dão. O sentido duplo de “entreter-se” (*sich interhalten*)* aparece aqui com toda a sua justeza.

Para que esse jogo preserve sua suficiência na mera forma, o conteúdo não pode receber um peso próprio: logo que a discussão se torna objetiva, não é mais sociável. Ela muda o eixo de sua diretriz teleológica logo que a fundamentação de uma verdade — que constitui plenamente seu conteúdo — torna-se seu fim. Com isso ela destrói o seu caráter de entretenimento sociável da mesma maneira que ocorre quando dela surge uma briga séria. *A forma* da busca comum da verdade pode manter-se, e também a *forma* da briga. Mas ela não pode deixar que a seriedade de seu conteúdo se converta em sua substância, da mesma maneira que uma pintura em perspectiva não pode conter um pedaço da realidade efetiva e tridimensional de seu objeto.

Não que o conteúdo da conversa sociável seja indiferente: ele deve ser totalmente interessante, cativante e até mesmo significativo. Mas não pode se tornar a finalidade da conversa. Pode-se dizer que esta não deve valer pelo resultado objetivo, pelo ideal que existiria para além da conversa. Superficialmente, duas conversas podem transcorrer da mesma maneira, mas uma conversa só é *sociável*, de acordo com o sentido interno, se o conteúdo, com todo o seu valor e estímulo, encontra sua legitimidade, seu lugar e sua finalidade no jogo funcional da conversa enquanto tal, na forma de troca de ideias, com seu significado específico e autorregulador. Por isso é que pertence à essência da conversa sociável o fato de seu objeto se alterar fácil e rapidamente. Uma vez que o objeto aqui é apenas um meio, ocorre-lhe ser tão variável e ocasional como o são em geral os meios frente

às finalidades estabelecidas.

Desse modo, como foi dito, a sociabilidade oferece um caso possivelmente único no qual o falar se torna legitimamente um fim em si mesmo. Por ser puramente bilateral — e, talvez com a exceção da “troca de olhares”, a forma de bilateralidade mais pura e sublime entre todos os fenômenos sociológicos —, ela se torna o preenchimento de uma relação que nada quer ser além de uma relação, na qual também aquilo que de resto é apenas forma de interação torna-se seu conteúdo mais significativo.

Resulta do conjunto desses contextos o fato de que também o ato de contar histórias, piadas, anedotas — por mais que frequentemente seja algo que preenche os vazios e dê provas de pobreza espiritual — possa exibir um tato sutil, no qual soam todos os motivos da sociabilidade. Porque a conversa, em primeiro lugar, se dá em uma base que está para além de toda intimidade individual, situando-se além daquele elemento puramente pessoal que não se quer incluir na categoria da sociabilidade. Mas esse elemento objetivo não é produzido por seu conteúdo, e sim no interesse da própria sociabilidade.

O fato de que esse conteúdo seja dito e ouvido não é um fim em si mesmo, e sim um puro meio para a vivacidade, para a compreensão mútua e para a consciência comum do círculo social. Com isso não se realiza somente um conteúdo do qual todos podem participar de maneira igual, mas também a doação de um indivíduo à comunidade. Porém, essa é uma doação por trás da qual o doador se torna, por assim dizer, invisível: a história mais requintada, mais sociável, é aquela na qual o narrador esconde sua personalidade; a história perfeitamente contada se mantém no feliz ponto de equilíbrio da ética sociável, no qual tanto o individual subjetivo como o conteúdo objetivo se dissolvem totalmente em prol da forma pura de sociabilidade.

A sociabilidade como forma lúdica dos problemas éticos e de suas soluções

Fica sugerido aqui, então, que a sociabilidade é também a forma lúdica das forças éticas da sociedade concreta. Os grandes problemas que se colocam para essas forças são: o fato de que o indivíduo tenha de se adequar a um contexto comum e viver para ele; mas também que os valores e aspectos relevantes devem refluir para o indivíduo justamente a partir desse

contexto; o fato de que a vida do indivíduo seja um desvio com relação aos fins do conjunto; mas que a vida do conjunto, por sua vez, também seja um desvio para os fins do indivíduo.

A sociabilidade transfere todas essas exigências, em seu caráter sério e até mesmo trágico em muitos sentidos, para o plano do jogo simbólico de seu reino de sombras, no qual não há atritos, justamente porque as sombras não podem colidir umas com as outras. Se, além disso, a tarefa ética da socialização é fazer com que a junção e a separação dos indivíduos que interagem achem a expressão das relações entre esses indivíduos, embora essas relações sejam espontaneamente determinadas pela vida em sua totalidade, então, na sociabilidade, a liberdade para formar relações e a adequação de outra expressão não obedecem a qualquer condicionamento concreto e de conteúdo mais profundo.

A maneira pela qual os grupos se formam e se separam, e o modo pelo qual a conversa, surgida por impulso ou oportunidade, se desenvolve, aprofunda-se, ameniza-se e termina, numa “reunião social”, fornecem uma miniatura do ideal de sociedade que se poderia chamar de liberdade de associação. Se todas as convergências e divergências devem ser fenômenos rigorosamente proporcionais a realidades internas, numa “reunião social” elas existem sem tais realidades, e nada resta além de um fenômeno que obedece às próprias leis formais de um jogo cuja graça, fechada em si mesma, revela *esteticamente* a mesma proporção que a seriedade da realidade exige em termos *éticos*.

Exemplos históricos

Essa interpretação do conjunto da sociabilidade realiza-se nitidamente em certos desenvolvimentos históricos. Na alta Idade Média alemã havia irmandades de cavaleiros formadas por famílias de patrícios amigos entre si. Os fins religiosos e práticos dessas uniões parecem logo se perder, e, no século XIV, eram os interesses e os modos de comportamento dos *cavaleiros* a única especificidade que restava de seu conteúdo. Cedo, porém, também estes desapareceram, permanecendo então apenas uniões puramente sociáveis de camadas aristocráticas. Aqui a sociabilidade se desenvolve como resíduo de uma sociedade determinada por seu conteúdo — resíduo, que, exatamente porque o conteúdo se perdeu, só pode existir a partir da forma e das formas do ser com e do ser para o outro.

O fato de que a existência autônoma dessas formas somente pode ser mostrada a partir da essência interna do jogo, ou, para ir mais fundo, da arte, é algo que fica mais evidente na sociedade de corte do Antigo Regime. Nesta, a supressão dos conteúdos concretos da vida — que a monarquia em certa medida absorveu da aristocracia francesa — gerou formas livremente flutuantes, nas quais estava cristalizada a consciência desse estamento. Suas forças, determinações e relações eram puramente sociáveis, e de modo algum símbolos ou funções de qualquer importância real de pessoas e instituições.

A etiqueta da sociedade de corte converteu-se em um fim em si mesma, e já não se referia mais a qualquer conteúdo; havia criado leis imanentes, comparáveis às da arte — que valem somente a partir do ponto de vista da arte e não tem em momento algum a finalidade de imitar em si a realidade dos modelos e das coisas externas a ela.

O caráter “superficial” da sociabilidade

Ainda que, no Antigo Regime, a sociabilidade tenha obtido sua expressão mais soberana, ela ao mesmo tempo se tornou caricatural. Certamente é da essência da sociabilidade eliminar a realidade das interações concretas entre seres humanos e erigir um reino no ar de acordo com as leis formais dessas relações que se movimentam em si mesmas, sem reconhecer nenhuma finalidade que esteja fora delas. No entanto, a fonte subterrânea na qual esse reino se alimenta não deve ser procurada naquelas formas que determinam a si mesmas, mas na vivacidade dos indivíduos reais, em seus sentimentos e atrações, na plenitude de seus impulsos e convicções.

Toda sociabilidade é um *símbolo* da vida quando esta surge no fluxo de um jogo prazeroso e fácil. Porém, é justamente um símbolo da *vida* cuja imagem se modifica até o ponto em que a distância em relação à vida o exige. Da mesma maneira, para não se mostrar vazia e mentirosa, a arte mais livre, fantástica e distante da cópia de qualquer realidade se nutre de uma relação profunda e fiel com a realidade. Ainda que a arte se ponha *acima* da vida, ela se situa acima da *vida*. Caso a sociabilidade corte totalmente os laços que a unem com a realidade da vida — a partir da qual ela entrelaça uma teia totalmente estilizada e diferente —, ela deixa de ser um jogo (*Spiel*), e passa a ser uma frívola brincadeira (*Spielerei*), com formas vazias, em um esquematismo sem vida e orgulhoso disso.

A partir desse contexto torna-se evidente que as pessoas reclamam, com e sem razão, da *superficialidade* das relações sociais. Certamente um dos fatos mais importantes da existência espiritual é que, quando retiramos qualquer elemento da totalidade do eu os fechamos em um reino à parte organizado com base em suas próprias leis, e não nas leis do todo, esse reino, apesar de toda a sua perfeição interna, pode mostrar um caráter vazio e suspenso no ar, exatamente por sua distância de toda realidade imediata. Quando se alteram alguns elementos, muitas vezes inapreciáveis, esse reino pode mostrar a essência mais profunda da vida, da maneira a mais completa, coerente e homogênea que qualquer tentativa de apreendê-la realisticamente e sem distanciamento.

Segundo a presença deste ou daquele sentimento, a vida independente e que transcorre sob as próprias normas, cujos aspectos superficiais de interação social foram fornecidos pela sociabilidade, será para nós algo formalista, desprovido de vida e significado — ou um jogo simbólico, em cujo encanto estético está reunida toda a dinâmica mais requintada e sublime da existência social e de sua riqueza.

Em toda a arte, em todo simbolismo da vida religiosa e clerical, em grande parte até mesmo das complexas formulações da ciência, dependemos de uma certa fé ou sentimento, que nos assegura que as normas internas de fenômenos parciais e a combinação de elementos superficiais tenham de fato uma relação com a profundidade e a totalidade da realidade. E que, mesmo quando não se podem formular, aqueles fenômenos e elementos são portadores e representantes do real imediato e do fundamento da existência. Com base nisso compreendemos o efeito redentor e regozijante de alguns desses reinos, construídos a partir de simples formas da existência. Neles estamos livres da vida, mas ainda a possuímos.

Assim como contemplar o mar nos liberta interiormente, quando o mar forma as ondas para puxá-las, e puxa-as para formá-las novamente, nos libertamos não a despeito desse jogo e contrajogo das ondas, mas por causa dele — pois nele está estilizada a simples expressão de toda a dinâmica da vida totalmente livre de qualquer realidade vivenciada e de todo peso dos destinos individuais, cujo sentido derradeiro, todavia, parece convergir nessa imagem simples.

Assim a arte revela o mistério da vida: não é simplesmente desviando o olhar que nos libertamos dela, e sim à medida que, nesse jogo aparentemente autônomo de suas formas, estabelecemos e vivemos o

sentido e as forças de sua realidade mais profunda — mas sem essa realidade mesma.

Para muitos homens que sentem a cada momento a profundidade e a pressão da vida, a sociabilidade não poderia ter essa alegria libertadora e redentora se ela fosse somente a fuga desta vida, ou uma suspensão meramente momentânea de sua seriedade. De várias maneiras, a sociabilidade pode ser esse elemento negativo, um convencionalismo e uma troca internamente estéril de formas. Talvez isso tenha ocorrido com frequência no Antigo Regime, em que o medo vago de uma realidade ameaçadora levou os homens àquela cegueira prosaica, àquele afastamento das forças da vida real.

É exatamente o homem mais sério que colhe da sociabilidade um sentimento de libertação e alívio. Porque ele desfruta, como numa representação teatral, de uma concentração e de uma troca de efeitos que representam, sublimadas, todas as tarefas e toda a seriedade da vida. A um só tempo, também, as dissolve, porque as forças da realidade carregadas de conteúdo soam como que ao longe, deixando desvanecer seu peso e convertendo-se em estímulo.

*Tratei minuciosamente da essência da coqueteria em meu livro *Philosophische Kultur*. [Há tradução para o português deste ensaio ao qual se refere Simmel. “Psicologia do coquetismo” In Simmel, Georg. *Filosofia do amor*. São Paulo, Martins Fontes, 1993. Traduzido da versão francesa por Paulo Neves.] (N.T.)

*A expressão alemã *sich interhalten* significa simultaneamente “conversar”, “entreter-se” ou “distrair-se”. (N.T.)