GRANDES CIENTISTAS SOCIAIS

Coleção coordenada por Florestan Fernandes

1. **DURKHEIM**
   José Albertino Rodrigues
2. **FEBVRE**
   Carlos Guilherme Mota
3. **RADCLIFFE-BROWN**
   Julio Cezar Melatti
4. **W. KÖHLER**
   Arno Engelmann
5. **LENIN**
   Florestan Fernandes
6. **KEYNES**
   Tamás Szmrecsányi
7. **COMTE**
   Evaristo de Moraes Filho
8. **L. von RANKE**
   Sérgio B. de Holanda
9. **VARNHAGEN**
   Nilo Odália
10. **MARX** (Sociologia)
    Octavio Ianni
11. **MAUSS**
    Roberto C. de Oliveira
12. **PAVLOV**
    Isaías Pessotti
13. **MAX WEBER**
    Gabriel Cohn
14. **DELLA VOLPE**
    Wilcon J. Pereira
15. **HABERMAS**
    Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet
16. **KALECKI**
    Jorge Miglioli
17. **ENGELS**
    José Paulo Netto
18. **OSKAR LANGE**
    Lenina Pomeranz
19. **CHE GUEVARA**
    Eder Sader
20. **LUKÁCS**
    José Paulo Netto
21. **GODELIER**
    Edgard de Assis Carvalho
22. **TROTSKI**
    Orlando Miranda
23. **JOAQUIM NABUCO**
    Paula Beiguelman

Georg Simmel

Organizador: Evaristo de Moraes Filho

SOCIOLOGIA

ática

outro, todos os tipos de hostilidades latentes ou meio esquecidas de seus membros contra os do outro grupo vêm à tona. Desse modo, a guerra entre dois grupos costuma evocar num terceiro a malevolência e o ressentimento contra um dos dois. Por si mesmos, esses sentimentos não teriam chegado a uma eclosão, mas agora que um outro grupo achou o caminho, por assim dizer, levam o terceiro grupo a se juntar a ele em sua ação. Isso está bem de acordo com o que, em relações genéricas e convergentes entre *povos como totalidades*, especialmente nos tempos primitivos, existia apenas com propósitos de guerra, enquanto outras relações, tais como o comércio, a hospitalidade e o casamento, só diziam respeito a indivíduos. Os acordos entre os povos tornaram essas relações individuais possíveis, mas não as criaram por si mesmos.

11. SOCIABILIDADE — UM EXEMPLO DE SOCIOLOGIA PURA OU FORMAL *

No capítulo introdutório, mencionei o motivo responsável pela constituição da "sociologia pura" em uma área de problema específica. Esse motivo deve ser formulado agora mais uma vez, antes que seja dado um exemplo de sua aplicação, pois em sua qualidade de um, entre muitos princípios de investigação, este não só determina o exemplo: mais que isso, o próprio motivo fornece a *matéria* da aplicação a ser descrita.

Conteúdos (materiais) versus formas de vida social

O motivo deriva de duas proposições: uma delas é que em qualquer sociedade humana pode-se fazer uma distinção entre seu conteúdo e sua forma. A outra proposição é que a própria sociedade em geral se refere à interação entre indivíduos. Essa interação sempre surge com base em certos impulsos ou em função de certos propósitos. Os instintos eróticos, os interesses objetivos, os impulsos religiosos e propósitos de defesa ou ataque, de ganho ou jogo, de auxílio ou instrução, e incontáveis outros, fazem com que o homem viva com outros homens, aja por eles, com eles, contra eles, organizando desse modo, reciprocamente, as suas con-

* Reproduzido de SIMMEL, G. Sociability — An example of pure, or formal, sociology. In: *The sociology of Georg Simmel*. Ed. cit., p. 40-57. Trad. por Dinah de Abreu Azevedo. Tradução revista pelo Organizador e cotejada com o original alemão: Die Geselligkeit (Beispiel der Reinen oder Formalen Soziologie). In: *Grundfragen der Soziologie*. Ed. cit., p. 48-68.

dições — em resumo, para influenciar os outros e para ser influenciado por eles. A importância dessas interações está no fato de obrigar os indivíduos, que possuem aqueles instintos, interesses, etc., a formarem uma unidade — precisamente, uma "sociedade". Tudo que está presente nos indivíduos (que são os dados concretos e imediatos de qualquer realidade histórica) sob a forma de impulso, interesse, propósito, inclinação, estado psíquico, movimento — tudo que está presente neles de maneira a engendrar ou mediar influências sobre outros, ou que receba tais influências, designo como conteúdo, como matéria, por assim dizer, da sociação. Em si mesmos, essas matérias com as quais a vida é preenchida, as motivações que a impulsionam, não são sociais. Estritamente falando, nem fome, nem amor, nem trabalho, nem religiosidade, nem tecnologia, nem as funções e resultados da inteligência são sociais. São fatores de sociação apenas quando transformam o mero agregado de indivíduos isolados em formas específicas de ser com e para um outro — formas que estão agrupadas sob o conceito geral de interação. Desse modo, a sociação é a forma (realizada de incontáveis maneiras diferentes) pela qual os indivíduos se agrupam em unidades que satisfazem seus interesses. Esses interesses, quer sejam sensuais ou ideais, temporários ou duradouros, conscientes ou inconscientes, causais ou teleológicos, formam a base das sociedades humanas.

A autonomização de conteúdos

Esses fatos têm conseqüências de longuíssimo alcance. Na base das condições práticas e das necessidades, nossa inteligência, nossa vontade, nossa criatividade e nossos sentimentos trabalham os materiais que desejamos arrancar da vida. De acordo com nossos propósitos, damos a esses materiais certas formas e apenas sob estas formas nós os acionamos e usamos como elementos de nossa vida. Mas acontece que estes materiais, estas forças e interesses, afastam-se, de um modo muito peculiar, do exercício de vida que originariamente os produziu e empregou. Tornam-se autônomos no sentido de que não são mais inseparáveis dos objetos que criaram e através dos quais eram utilizáveis para nossos propósitos. Passam a viver livremente em si mesmos e por si mesmos; produzem ou fazem uso de materiais que servem exclusivamente ao seu próprio funcionamento ou realização.

Qualquer conhecimento, por exemplo, parece ter sido originalmente um recurso na luta pela sobrevivência. O conhecimento exato do comportamento das coisas é, de fato, de extraordinária utilidade para a

manutenção e promoção da vida. No entanto, o conhecimento não é mais usado a serviço desse empreendimento prático: a ciência tornou-se um valor em si mesma; escolhe seus objetos de forma completamente autônoma, modela-os de acordo com suas próprias necessidades e não se interessa por mais nada além de sua própria perfeição. Outro exemplo: a interpretação de realidades concretas ou abstratas, em termos de sistemas espaciais, ou de ritmos ou sons, ou de importância e organização, teve certamente suas origens em necessidades práticas. Entretanto, essas interpretações tornaram-se um fim em si mesmas, efetivas em sua própria força e em seu próprio direito, seletivas e criativas de maneira totalmente independente de seu envolvimento com a vida prática, e não por causa dele. Essa é a origem da arte. Completamente estabelecida, a arte é inteiramente separada da vida. Toma dela apenas aquilo que pode usar, criando-se desse modo a si mesma, por assim dizer, uma segunda vez. Ainda assim, as formas pelas quais a arte faz isto, e nas quais realmente consiste, foram produzidas pelas exigências e pela própria dinâmica da vida.

A mesma dialética determina a natureza do direito. Os requisitos da existência social forçam ou legitimam certos tipos de comportamento individual que assim são válidos e seguidos, precisamente porque satisfazem tais requisitos práticos. Mas com o surgimento do "direito", esse porquê de sua disseminação retrocede para segundo plano: agora os requisitos são seguidos simplesmente porque se tornaram o "direito", e de forma completamente independente da vida que originalmente os engendrou e dirigiu. O pólo extremo desse desenvolvimento expressa-se pela idéia de *"fiat justitia, pereat mundus"* (faça-se justiça, mesmo que o mundo pereça). Em outras palavras, apesar do comportamento jurídico ter suas raízes nos propósitos da vida social, o direito propriamente dito não tem nenhum "propósito", desde que não é um meio para algum fim posterior; ao contrário, determina — por si próprio e não por legitimação através de qualquer função exterior mais alta — de que forma os conteúdos da vida deveriam ser modelados.

Essa reviravolta completa — da determinação das formas pela matéria da vida à determinação de sua matéria pelas formas, que se tornaram valores supremos — talvez esteja funcionando plenamente nos numerosos fenômenos que reunimos sob a categoria de *jogo*. As forças reais, as necessidades e os impulsos de vida produzem as formas de comportamento adequadas ao jogo. Estas formas, todavia, tornam-se conteúdos independentes e estímulos no próprio jogo, ou melhor, enquanto jogo. Há a caça, por exemplo; o ganho ardiloso; a prova de força

física e intelectual; a competição; e a dependência da sorte e do favor de poderes que não podem ser influenciados. Todas estas formas são içadas para fora do fluxo da vida e liberadas da sua matéria com sua gravidade inerente. Por decisão própria, escolhem ou criam os objetos nos quais provam ou personificam a si mesmas em toda a sua pureza. É isto que dá ao jogo tanto a sua jocosidade quanto seu sentido simbólico, através do qual se diferencia da mera brincadeira. Aqui repousa tudo que pode justificar a analogia entre arte e jogo. Em ambos, as formas foram originalmente desenvolvidas pelas realidades da vida e criaram esferas que preservam sua autonomia em face destas realidades. É de suas origens — que os mantêm permeados de vida — que extraem sua profundidade e sua força. Quando esvaziados de vida, tornam-se respectivamente um artifício e um "jogo vazio". No entanto, sua importância e sua verdadeira natureza derivam dessa mudança fundamental, através do que as formas engendradas pelos propósitos materiais da vida separam-se deles e tornam-se, elas mesmas, a finalidade e a matéria de sua própria existência. Das realidades da vida, tomam apenas o que podem adaptar à sua própria natureza, apenas o que podem absorver em sua existência autônoma.

A sociabilidade como forma autônoma ou lúdica, de sociação

Esse processo funciona também na separação do que chamei de conteúdo e forma da vida societária. Aqui, "sociedade" propriamente dita é o estar com um outro, para um outro, contra um outro que, através do veículo dos impulsos ou dos propósitos, forma e desenvolve os conteúdos e os interesses materiais ou individuais. As formas nas quais resulta esse processo ganham vida própria. São liberadas de todos os laços com os conteúdos; existem por si mesmas e pelo fascínio que difundem pela própria liberação destes laços. É isto precisamente o fenômeno a que chamamos sociabilidade.

Interesses e necessidades específicas certamente fazem com que os homens se unam em associações econômicas, em irmandades de sangue, em sociedades religiosas, em quadrilhas de bandidos. Além de seus conteúdos específicos, todas estas sociações também se caracterizam, precisamente, por um sentimento, entre seus membros, de estarem sociados, e pela satisfação derivada disso. Os sociados sentem que a formação de uma sociedade como tal é um valor; são impelidos para essa forma de existência. De fato, às vezes é apenas esse impulso o que sugere os conteúdos concretos de uma sociação particular. Aquilo que pode ser

chamado de impulso artístico extrai da totalidade dos fenômenos sua mera forma, a fim de moldá-la em estruturas específicas que correspondem a esse impulso. De maneira semelhante, o "impulso de sociabilidade" extrai das realidades da vida social o puro processo da sociação como um valor apreciado, e através disso constitui a sociabilidade no sentido estrito da palavra. Não é por mero acaso do hábito lingüístico que mesmo a sociabilidade mais primitiva, desde que de alguma importância ou duração, dá tanta ênfase à *forma*, à "boa forma". Pois a forma é a mútua determinação e interação dos elementos da associação. É através da forma que constituem uma unidade. As verdadeiras motivações da sociação, condicionadas pela vida, não têm importância para a sociabilidade. Conseqüentemente, é compreensível que a pura forma, por assim dizer, a inter-relação interativa, suspensa, dos indivíduos seja enfatizada da maneira mais vigorosa e efetiva.

A sociabilidade se poupa dos atritos com a realidade por meio de uma relação meramente formal com esta. Ainda que exatamente por isso, essa relação formal extrai da realidade — mesmo para o espírito da pessoa mais sensível — uma importância e uma riqueza de vida simbólica e lúdica que são tanto maiores quanto mais perfeita ela é. Um racionalismo superficial procura sempre essa riqueza apenas entre os *conteúdos* concretos. Como não a encontra ali, prescinde da sociabilidade como de uma tolice superficial. Contudo, não deixa de significar algo que em muitas — talvez em todas — as línguas européias, sociedade designa simplesmente uma reunião *sociável*. É claro que qualquer sociedade, política, econômica, ou qualquer que seja a descrição de seus objetivos, é uma "sociedade". Mas apenas a sociável é "uma sociedade" sem outras qualificações. É assim precisamente porque representa a forma pura que se ergueu acima de todos os conteúdos, tais como os que caracterizam aquelas "sociedades" mais "concretas". Isso nos dá uma imagem abstrata, na qual todos os conteúdos se dissolvem no mero jogo da forma.

a) Irrealidade, tato, impessoalidade

Como categoria sociológica, designo assim a sociabilidade como a *forma lúdica da sociação*. Sua relação com a sociação concreta, determinada pelo conteúdo, é semelhante à relação do trabalho de arte com a realidade. O grande, talvez o maior, problema da sociedade encontra nessa relação uma solução que não é possível em outro lugar. Este problema é a questão concernente às proporções de importância e peso que, na vida total do indivíduo, são dele propriamente e os que são

propriamente de sua esfera social. Visto que na pureza de suas manifestações a sociabilidade não tem propósitos objetivos, nem conteúdo, nem resultados exteriores, ela depende inteiramente das personalidades entre as quais ocorre. Seu alvo não é nada além do sucesso do momento sociável e, quando muito, da lembrança dele. Em conseqüência disso, as condições e os resultados do processo de sociabilidade são exclusivamente as pessoas que se encontram numa reunião social. Seu caráter é determinado por qualidades pessoais tais como amabilidade, refinamento, cordialidade e muitas outras fontes de atração. Mas exatamente porque tudo depende de suas personalidades, não é permitido aos participantes realçá-las de maneira demasiado evidente. Quando interesses específicos (em cooperação ou conflito) determinam a forma social, são estes interesses que impedem o indivíduo de exibir sua peculiaridade e singularidade de modo tão ilimitado e independente. Onde estes interesses não existem, sua função deve ser assumida por outras condições. Na sociabilidade, derivam da mera forma da reunião. Sem a redução da autonomia e da exacerbação pessoal — que é efetuado por essa forma —, a própria reunião não seria possível. O *tato* é aqui, portanto, de peculiar importância: onde nenhum interesse egoísta imediato ou externo dirige a auto-regulação do indivíduo em suas relações pessoais com outros, é o tato que preenche essa função reguladora. Talvez sua tarefa mais essencial seja traçar os limites, que resultam das reivindicações dos outros, dos impulsos do indivíduo, da ênfase do ego e dos desejos intelectuais e materiais.

A sociabilidade surge como uma estrutura sociológica muito peculiar. O fato é que, sejam quais forem os atributos objetivos que os participantes de uma reunião possam ter — atributos esses centralizados fora da reunião particular em questão —, eles estão proibidos de participar dela. Riqueza, posição social, cultura, fama, méritos e capacidades excepcionais não podem representar qualquer papel na sociabilidade. Quando muito podem desempenhar o papel de meras nuances daquele caráter imaterial, com o qual apenas à realidade é permitido, em geral, penetrar no trabalho social de arte chamado sociabilidade. Mas além desses elementos objetivos que, por assim dizer, circundam a personalidade, aqueles traços mais genuína e profundamente pessoais da vida de alguém, o caráter, a disposição e o destino, devem igualmente ser eliminados como fatores de sociabilidade. É falta de tato — pois se opõe à *inter*ação que monopoliza a sociabilidade — a manifestação de disposições meramente pessoais de depressão, excitação, desespero — em resumo, o claro e o escuro da vida mais íntima. Essa exclusão dos

elementos mais pessoais se estende até mesmo a certos aspectos externos do comportamento. Assim, por exemplo, num encontro intimamente pessoal e afável com um ou vários homens, uma senhora não pode aparecer com uma roupa sumária que usa sem qualquer embaraço numa festa mais concorrida. A razão é que na festa ela não se sente envolvida como um indivíduo na mesma extensão em que se sente numa reunião mais íntima, e pode, por isso, dar-se ao luxo de se abandonar à liberdade impessoal de uma máscara: embora sendo *apenas* ela mesma, não é, entretanto, *totalmente* ela mesma, mas somente um elemento de um grupo que se conserva formalmente.

b) "Os limiares da sociabilidade"

Em sua totalidade, o homem é, por assim dizer, um complexo dinâmico de idéias, forças e possibilidades. De acordo com as motivações e relações de vida e suas mudanças, faz de si mesmo um fenômeno diferenciado e claramente definido. Como ser político e econômico, como membro da família e como representante de uma profissão, é, por assim dizer, uma elaboração construída *ad hoc*. Em qualquer dessas qualificações, o material de sua vida é determinado por uma idéia particular e moldado numa forma particular. Contudo, a relativa autonomia de suas vidas se nutre numa fonte comum de sua energia, que é difícil de classificar. O homem sociável também é um fenômeno peculiar — não existe em lugar nenhum, a não ser nas relações sociáveis. Por um lado, o homem perde aqui todas as qualificações objetivas de sua personalidade; penetra na forma da sociabilidade equipado apenas com as qualificações, atrações e interesses com que o muniu a sua pura humanidade. Por outro lado, todavia, a sociabilidade também o afasta das esferas puramente interiores e inteiramente subjetivas de sua personalidade. A discreção, que é a condição primeira da sociabilidade, no que diz respeito ao comportamento de uma pessoa em relação a outras, é igualmente muito exigida com respeito à relação consigo mesmo: em ambos os casos, sua violação provoca a degenerescência da forma de arte sociológica da sociabilidade num naturalismo sociológico. Dessa maneira, pode-se falar dos "limiares de sociabilidade" superiores e inferiores do indivíduo. Esses limiares são transpostos quando os indivíduos interagem motivados por propósitos e conteúdos objetivos e quando seus aspectos subjetivos e inteiramente pessoais se fazem sentir. Em ambos os casos, a sociabilidade deixa de ser o princípio formativo e central de suas sociações e se torna, no melhor dos casos, uma conexão formalista e superficialmente mediadora.

c) O "impulso de sociabilidade" e a natureza democrática da sociabilidade

Todavia, talvez seja possível encontrar o motivo formal positivo da sociabilidade, correspondente à sua determinação negativa de limites e limiares. Como fundamento do direito, *Kant* postulou o axioma de que cada indivíduo deve gozar de liberdade na extensão compatível com a liberdade de todos os outros indivíduos. Se aplicamos este princípio ao impulso de sociabilidade (como a fonte ou a substância da própria sociabilidade), poderíamos dizer que cada indivíduo deveria ter tanta satisfação deste impulso quanto seja compatível com a satisfação deste por parte de todos os outros. Também podemos exprimir esse pensamento, não em termos do próprio impulso de sociabilidade, mas em termos de seus resultados. Formulamos então o princípio de sociabilidade como o axioma de que cada indivíduo deveria *oferecer* o máximo de valores sociais (de alegria, de realce, de vivacidade, etc.), compatível com o máximo de valores que o próprio indivíduo *recebe*.

Assim como aquela norma kantiana é completamente democrática, também este princípio mostra a estrutura democrática de toda sociabilidade. Entretanto, esse caráter democrático só pode se realizar no interior de um dado estrato social: sociabilidade entre membros de classes sociais muito diferentes é amiúde inconsistente e dolorosa. Como vimos, a igualdade resulta da eliminação tanto do inteiramente pessoal quanto do inteiramente objetivo, isto é, resulta da eliminação do próprio material da sociação, do qual esta é liberada quando toma a forma de sociabilidade. Mesmo entre pares sociais, a democracia da sociabilidade é apenas algo *jogado*. A sociabilidade, se se quiser, cria um mundo sociológico ideal, no qual o prazer de um indivíduo está intimamente ligado ao prazer dos outros. Em princípio, ninguém pode encontrar satisfação aqui se esta tem de ser realizada à custa de sentimentos diametralmente opostos aos que o outro pode ter. Essa possibilidade é com certeza excluída por muitas outras formas sociais além da sociabilidade. Em todas elas, porém, é excluída por meio de alguns imperativos éticos superpostos. Apenas na sociabilidade é excluída pelo princípio intrínseco da própria forma social.

d) O mundo artificial da sociabilidade

Mas esse mundo da sociabilidade — o único em que a democracia e entre os igualmente privilegiados é possível sem atritos — é um mundo *artificial*. É composto por indivíduos que não têm nenhum outro desejo além de criar com os outros uma interação completamente pura, que não é desequilibrada pelo realce de nenhuma coisa material. Podemos

ter a noção errônea de que ingressamos na sociabilidade puramente "como homens", como realmente somos, sem nenhum encargo ou conflito, sem nada de mais nem de menos que perturba a pureza de nossa imagem na vida real. Podemos ter essa noção porque a vida moderna é sobrecarregada pelos conteúdos objetivos e pelas exigências; e esquecendo todas essas sobrecargas diárias numa reunião social, imaginamo-nos de volta à nossa existência natural-pessoal. Mas sob esta impressão nos esquecemos também que o homem sociável é constituído por esse aspecto pessoal, não em seu caráter específico e sua plenitude naturalista, mas apenas com uma certa reserva e uma certa estilização. Em períodos mais antigos da história, o homem sociável não tinha de ser privado de tantos conteúdos objetivos e reais. Sua forma, portanto, surge mais completa e distintamente contrastada com sua vida *pessoal*: o comportamento numa reunião social era mais rigoroso, mais cerimonioso e mais severamente regulado por uma forma supra-individual do que é hoje. Esta redução do caráter pessoal, que a interação homogênea com outros impõe sobre o indivíduo, pode até mesmo fazer com que este regrida, se é que podemos falar assim: um traço caracteristicamente sociável do comportamento é a cortesia, através da qual o indivíduo forte e extraordinário não só se nivela aos mais fracos, mas inclusive age como se o mais fraco fosse superior e mais valoroso.

Se a própria sociação é interação, sua expressão mais pura e mais estilizada se dá entre iguais — assim como a simetria e o equilíbrio são as formas mais plausíveis da estilização artística. Visto que é abstraída da sociação através da arte ou do jogo, a sociabilidade demanda o mais puro, o mais transparente, o mais eventualmente atraente tipo de interação, a *interação entre iguais*. Devido à sua verdadeira natureza, deve criar seres humanos que renunciem tanto a seus conteúdos objetivos e assim modifiquem sua importância externa e interna, a ponto de se tornarem socialmente iguais. Cada um deles deve obter valores de sociabilidade para si mesmo apenas se os outros com quem interage também os obtêm. A sociabilidade é o jogo no qual se "faz de conta" que são todos iguais e, ao mesmo tempo, se faz de conta que cada um é reverenciado em particular; e "fazer de conta" não é mentira mais do que o jogo ou a arte são mentiras devido ao seu desvio da realidade. O jogo só se transforma em mentira quando a ação e a conversa sociável se tornam meros instrumentos das intenções e dos eventos da realidade prática — assim como uma pintura se transforma numa mentira quando tenta, num efeito panorâmico, simular a realidade. O que está perfeitamente correto e em ordem se praticado no interior da vida autônoma

da sociabilidade, com seu jogo de formas autocontrolado, transforma-se numa mentira decepcionante quando dirigido por finalidades não-sociáveis, ou quando pretende disfarçar tais finalidades. A confusão de fato da sociabilidade com os eventos da vida real torna seguramente tal decepção, com freqüência, muito tentadora.

e) Jogos sociais

A conexão entre jogo e sociabilidade explica por que esta deve abranger todos os fenômenos que já por si mesmos podem ser considerados formas sociológicas lúdicas. Isto se refere acima de tudo a jogos propriamente ditos que, na sociabilidade de todos os tempos, desempenhou um papel notável. A expressão "jogo *social*" é significativa no seu sentido mais profundo, para o qual já chamei a atenção. Todas as formas de interação ou de sociação entre os homens — o desejo de sobrepujar, de trocar, a formação de partidos, o desejo de arrancar alguma coisa do outro, os azares de encontros e separações acidentais, a mutação entre inimizade e cooperação, o domínio por meio de artifícios e a revanche — na seriedade do real, tudo isso está imbuído de conteúdos intencionais. No jogo, estes elementos levam sua própria vida; são impulsionados exclusivamente pela sua própria atração, pois mesmo quando o jogo envolve uma aposta monetária, não é o dinheiro (afinal de contas, este poderia ser adquirido de muitas outras maneiras que não a aposta) a característica específica do jogo. Para a pessoa que realmente gosta dele, sua atração está mais na dinâmica e nos azares das próprias formas de atividade sociologicamente significativas. O sentido mais profundo, o duplo sentido de "jogo social" é que o jogo não só é praticado em uma sociedade (como seu meio exterior), mas que, com ele, as pessoas "jogam" realmente "sociedade".

f) Coqueteria

Na sociologia do sexo encontramos uma forma lúdica: a forma lúdica do erotismo é a coqueteria. Encontramos na sociabilidade a sua realização mais simples, mais jocosa e mais amplamente difundida [1]. Falando genericamente, a questão erótica entre os sexos é de oferecimento e recusa. Naturalmente seus objetos são infinitamente variados e graduados e não são de modo algum indiferentes, e muito menos exclusivamente fisiológicos. A natureza da coqueteria feminina é jogar alternativamente com promessas e com retraimentos alusivos — para atrair o homem, mas para deter-se sempre antes de uma decisão, e para rejeitá-lo, mas nunca privá-lo inteiramente de esperança. A mulher coquete intensifica enormemente sua atração se demonstra seu consentimento como uma possibilidade quase imediata, mas que, no fim das contas, não era a sério. Seu comportamento oscila entre o "sim" e o "não", sem fixar-se em nenhum deles. Exibe jocosamente a forma pura e simples das decisões eróticas e vem encarnar aquelas oposições polares num comportamento perfeitamente consistente: seu conteúdo bem-entendido, decisivo, que a entregaria a um dos dois pólos, nem mesmo se admite.

Essa liberação de qualquer gravidade dos conteúdos imutáveis e das realidades permanentes dá à coqueteria seu caráter de flutuação, distância, idealidade, que levou alguém a falar, com certa razão, não só de seus "artifícios", mas de sua "arte". Mas para a coqueteria crescer no solo da sociabilidade, como por experiência sabemos que cresce, é preciso encontrar um comportamento específico por parte do homem. Enquanto este rejeita suas atrações ou, inversamente, é mera vítima que, sem vontade própria, é arrastada pelas vacilações entre um meio "sim" e um meio "não", a coqueteria ainda não assumiu para ele a forma compatível com a sociabilidade, pois falta a livre interação e equivalência de elementos, que são os traços fundamentais da sociabilidade. Estes traços só são conseguidos quando o homem não pede mais que esse jogo livremente flutuante, que reflete apenas de maneira vaga o eroticamente definido como um símbolo remoto; quando não for mais atraído pela cobiça ou pelo medo do elemento erótico, que é tudo quanto pode ver nos prelúdios ou nas alusões coquetes. A coqueteria que revela seu charme precisamente no auge da civilização sociável, deixou muito atrás a realidade do desejo erótico, do consentimento ou da recusa; é personificada na interação de meras silhuetas, por assim dizer, de seus significados sérios. Quando estes entram ou estão constantemente presentes em subentendidos, o processo todo se torna um assunto privado entre dois indivíduos: tem lugar no plano da realidade. Mas sob o signo sociológico da sociabilidade, da qual o centro da personalidade concreta e da vida total está barrado, a coqueteria é um jogo galante, talvez irônico, no qual o erotismo liberou de seus materiais, conteúdos e traços pessoais, o simples contorno de suas interações. Assim como a sociabilidade joga com as formas da sociedade, a coqueteria joga com as do erotismo, e essa afinidade de suas naturezas predestina a coqueteria como um elemento da sociabilidade.

[1] Tratei longamente da coqueteria em meu livro *Philosophische Kultur* (A cultura filosófica).

g) Conversação

Além da sociabilidade, as formas sociológicas de interação são importantes em termos de seus conteúdos. A sociabilidade abstrai essas formas — que giram em torno de si mesmas — e lhes fornece corpos de sombra. A extensão em que se consegue esse objetivo torna-se evidente, afinal, na *conversação*, o veículo mais genérico para tudo aquilo que os homens têm em comum. O ponto decisivo pode ser apresentado aqui pelo destaque de uma experiência muito trivial: na seriedade da vida, as pessoas conversam por causa de algum conteúdo que querem comunicar ou sobre o qual querem se entender, enquanto que numa reunião social, conversam por conversar. No primeiro caso, a conversa atinge seus verdadeiros fins, mas não no sentido naturalista que faria dela mera tagarelice, mas como *arte* da conversação, que possui suas próprias leis artísticas. Numa conversação puramente sociável, o assunto é simplesmente o meio indispensável para a viva troca de palavras revelar seus encantos. Todas as formas pelas quais essa troca se realiza — o conflito e apelo a normas reconhecidas por ambas as partes; a pacificação por acordo e pela descoberta de convicções comuns; a aceitação grata do novo e ocultamento de tudo aquilo para o que não se pode esperar nenhum entendimento — todas estas formas estão usualmente a serviço de inúmeros conteúdos e propósitos da vida humana. Mas aqui sua importância deriva delas mesmas, do fascinante jogo de relações que criam entre os participantes, juntando e separando, ganhando e perdendo, dando e tomando. O duplo sentido de *sich unterhalten* torna-se compreensível. Para que a conversação satisfaça como mera forma, não se pode permitir que nenhum conteúdo ganhe importância por si mesmo. Tão logo a discussão se torna objetiva e faz da determinação de uma verdade o seu propósito (pode muito bem ser o seu *conteúdo*), a discussão deixa de ser sociável e assim trai sua própria natureza — tanto quanto se degenerasse num conflito sério. Pode existir a *forma* da determinação de uma verdade ou de um conflito, mas a seriedade de seus conteúdos pode tanto tornar-se o foco da conversação sociável quanto uma pintura em perspectiva pode conter uma parte da realidade efetiva e tridimensional de seu objeto.

Isto não implica que o conteúdo de uma conversação seja indiferente. Ao contrário, deve ser interessante, atraente e mesmo importante. Mas não pode se transformar no propósito da conversação, que nunca deve estar atrás de um resultado objetivo; este possui uma vida independente, fora, por assim dizer, da conversação. Portanto, de duas conversações exteriormente semelhantes, só é propriamente sociável

aquela na qual o assunto, apesar de todo o seu interesse e valor, encontra seu direito, seu lugar e seu propósito apenas no jogo funcional da própria conversação, que estabelece suas próprias normas e que tem sua importância peculiar. Portanto, a habilidade em mudar fácil e rapidamente de assunto é parte da natureza da conversação social. Uma vez que o assunto é apenas um meio, mostra toda a casualidade e permutabilidade que caracteriza todos os meios, quando comparados a fins estabelecidos. Como já foi mencionado, a sociabilidade apresenta talvez o único caso em que a conversa é o legítimo propósito de si mesma. Conversar pressupõe duas partes: é um caminho de ida e volta. De fato, entre todos os fenômenos sociológicos, com a possível exceção de "olhar um para o outro", a conversa é a forma mais pura e elevada de reciprocidade. A conversa é desse modo a realização de uma relação que, por assim dizer, não pretende ser nada além de uma relação — isto é, na qual aquilo que usualmente é a mera forma da interação torna-se seu conteúdo auto-suficiente. Por isso, mesmo contar histórias, piadas e anedotas, embora seja muitas vezes apenas um passatempo, quando não um atestado de pobreza intelectual, pode revelar toda a sutileza de tato que reflete os elementos de sociabilidade. O tato mantém a conversação fora da intimidade individual e de todos os elementos puramente pessoais, que não podem se adaptar aos requisitos sociáveis. Entretanto, não se cultiva a objetividade com vistas a nenhum conteúdo em particular, mas apenas no interesse da própria sociabilidade. Ouvir e contar histórias, etc., não é um fim em si mesmo, é apenas um veículo da animação, da harmonia e da consciência comum da "reunião", pois não só fornece um conteúdo do qual todos podem participar igualmente, como também é uma dádiva particular do indivíduo ao grupo — mas uma dádiva atrás da qual seu doador fica invisível: as histórias mais engenhosas e bem contadas são aquelas em que a personalidade do narrador desaparece completamente. A anedota perfeita consegue um equilíbrio feliz de ética sociável, por assim dizer, com sua absorção completa tanto dos elementos subjetivo-individuais quanto dos elementos objetivos-de-conteúdos a serviço da pura forma sociável.

h) A sociabilidade como a forma lúdica de problemas éticos e de sua solução

Desse modo, a sociabilidade também surge como a forma lúdica das forças éticas na sociedade concreta. Há dois problemas em particular que devem ser resolvidos por estas forças. Um deles é o fato de o indivíduo ter de funcionar como parte de uma coletividade para a

qual vive, mas da qual, por outro lado, retira seus próprios valores e contribuições. O outro é o fato de a vida do indivíduo ser uma via indireta para os propósitos do todo; mas por outro lado, a vida do todo tem a mesma função para os propósitos do indivíduo. A sociabilidade transfere o caráter sério — freqüentemente trágico — destes problemas para o jogo simbólico de seu reino de sombras, que não conhece atritos, já que as sombras, sendo o que são, não podem colidir. Outra tarefa ética da sociação é fazer da união e da separação dos indivíduos associados o reflexo exato das relações entre estes indivíduos, embora estas relações sejam espontaneamente determinadas pela vida em sua totalidade. Na sociabilidade, esta liberdade de fazer relações e esta adequação de sua expressão estão desobrigadas de quaisquer determinantes concretos de conteúdo. O modo pelo qual os grupos se fazem e se desfazem e o modo pelo qual a conversação, surgida por mero impulso e oportunidade, começa, se aprofunda, se afrouxa e termina, numa "reunião social", fornece uma miniatura do ideal societário que poderia ser chamado a liberdade de se prender. Se todas as convergências e divergências são estritamente proporcionais a realidades interiores, numa "recepção social", elas existem na ausência destas realidades. Nada resta além de um fenômeno, cujo procedimento obedece às leis de sua própria forma e cujo encanto está contido em si mesmo. *Esteticamente* revela a mesma proporção que a seriedade daquelas realidades requerem como proporções *éticas*.

i) Exemplos históricos

Nossa concepção geral de sociabilidade é bem exemplificada por certas manifestações históricas. Nos primórdios da Idade Média alemã, existiam irmandades de cavaleiros. Consistiam elas de famílias nobres que mantinham relações amistosas entre si. Os propósitos originalmente religiosos e práticos desses grupos parecem ter-se perdido bem cedo. No século XIV, só restavam os interesses e as formas de comportamento *cavaleirescos* como características de conteúdo, mas logo depois mesmo estes desapareceram, e nada ficou além de associações puramente aristocráticas. Este é, pois, evidentemente, um caso em que a sociabilidade se desenvolveu como o resíduo de uma sociedade, que tinha sido determinada por seu conteúdo. Uma vez que todo o seu conteúdo se perdeu, restou somente um resíduo que só podia consistir na forma e nas formas de comportamento recíproco.

O fato da autonomia de tais formas ser obrigada a mostrar a natureza de jogo, ou, mais profundamente, de arte, torna-se até mais surpreendente na sociedade cortesã do *Ancien Régime*. Neste, o desaparecimento de qualquer conteúdo concreto da vida — que a realeza, por assim dizer, absorveu da aristocracia francesa — resultou no surgimento de certas formas livremente suspensas. A consciência da nobreza cristalizou-se nelas. Suas forças, suas características e suas relações eram puramente sociáveis. Não eram de modo algum símbolos ou funções de qualquer importância ou força real de pessoas ou instituições. A etiqueta da sociedade cortesã tornou-se um valor em si mesmo; não se referia mais a nenhum conteúdo; desenvolveu suas próprias leis internas, comparáveis às leis da arte. As leis da arte só são válidas em termos de arte: não têm absolutamente o propósito de imitar a realidade dos modelos, das coisas fora da própria arte.

j) O caráter "superficial" da sociabilidade

A sociabilidade talvez tenha conseguido sua expressão suprema no *Ancien Régime*. Ao mesmo tempo, entretanto, esta expressão aproximou-se de sua própria caricatura. Certamente é da natureza da sociabilidade liberar as interações concretas de qualquer realidade e erigir seu reino aéreo de acordo com as leis da forma destas relações, que passam a mover-se por si mesmas e a não reconhecer qualquer propósito estranho a elas. No entanto, a fonte profunda que alimenta esse reino e sua representação não repousa nestas formas, mas exclusivamente na vitalidade de indivíduos concretos, com todos os seus sentimentos, encantos, convicções e impulsos. A sociabilidade é um *símbolo* da vida quando a vida surge no fluxo de um jogo alegre e fácil; ela é, contudo, um símbolo da *vida*. A sociabilidade não muda a imagem da vida além do ponto exigido por sua própria distância em relação a esta. Da mesma maneira, para não parecer vazia e falsa, mesmo a arte mais livre e mais fantástica, não importa quão longe esteja de qualquer cópia da realidade, alimenta-se de uma relação profunda e leal com esta realidade. A arte, igualmente, está *acima* da vida, mas está também acima da *vida*. Se a sociabilidade corta inteiramente os laços com a realidade da vida, da qual elabora sua própria estrutura (num estilo todavia diferente), deixa de ser um jogo e se transforma num namoro leviano com formas vazias, num esquematismo inanimado que inclusive se orgulha de sua falta de vida.

Nossa discussão mostra que as pessoas lamentam com e sem razão a *superficialidade* do intercurso sociável. Para explicar isto, devemos lembrar e considerar uma das características mais impressionantes da vida intelectual: é o fato de que, se certos elementos são tomados de

uma totalidade de existência e reunidos num todo que vive segundo suas próprias leis e não segundo as leis da totalidade, isto mostra — se há um isolamento completo da vida da totalidade — uma natureza vazia e desenraizada, apesar de toda a sua perfeição interna. E freqüentemente, entretanto, este mesmo todo — através de uma mudança imponderável —, exatamente por sua distância da realidade imediata, pode revelar a natureza mais profunda desta realidade, de maneira mais completa, consistente e realista que qualquer tentativa de apreendê-la mais diretamente. Aplicando esta reflexão ao fenômeno da sociabilidade, compreendemos por que podemos ter duas reações diferentes diante dela, pois a vida independente e auto-regulada, que os aspectos superficiais da interação social atingem na sociabilidade, vai nos parecer algo sem vida, padronizado, irrelevante, ou um jogo simbólico, cujos encantos estéticos encarnam a dinâmica mais sutil e mais refinada de uma existência social rica e plena.

Em relação à arte e em relação a qualquer simbolismo da vida eclesiástica e religiosa e, numa grande extensão, mesmo em relação às formulações da ciência, dependemos de uma certa fé, ou sentimento, que nos assegure que as normas internas de fragmentos ou as combinações de elementos superficiais tenham de fato uma conexão com a profundeza e a totalidade da realidade. Embora isso não possa, freqüentemente, ser formulado, é esta conexão, todavia, que faz dos fragmentos encarnações e representações da vida imediatamente fundamental e real. Isso explica o efeito de redenção e de alívio que alguns reinos, construídos de meras formas de vida, têm sobre nós: embora dentro deles não estejamos carregados de vida; não obstante nós a possuímos. Assim, a visão do mar nos liberta interiormente, não apesar de, mas pelo fato de o fluxo e o refluxo da maré e das ondas estilizar a vida, na expressão mais simples de sua dinâmica. Tal expressão é completamente independente de qualquer realidade vivenciável e de qualquer gravidade do destino individual, cuja importância suprema parece ainda fluir nesta imagem do mar. De maneira semelhante, a arte parece revelar o mistério da vida, isto é, o fato de que não podemos nos livrar da vida simplesmente desviando dela o olhar, mas somente através da configuração e vivência do sentido e das forças de sua realidade mais profunda no jogo irreal e aparentemente autônomo de suas formas.

Para muitas pessoas sérias, que se expõem constantemente às pressões da vida, a sociabilidade não poderia oferecer nenhum lado de liberação, alívio ou serenidade se não fosse realmente nada mais além de fuga da vida ou de suspensão meramente momentânea de sua seriedade.

Talvez a sociabilidade não seja, muitas vezes, nada além de um convencionalismo negativo, de uma troca de fórmulas essencialmente sem vida. Talvez tenha sido isso, freqüentemente, no *Ancien Régime*, quando o medo estarrecido de uma realidade ameaçadora forçava os homens a simplesmente desviarem o olhar desta realidade e suspenderem todas as relações com ela. Mas é exatamente a pessoa mais séria que colhe da sociabilidade um sentimento de liberação e alívio. Pode conseguir isto porque desfruta aqui, como numa representação artística, de uma concentração e de uma troca de efeitos que apresentam sublimadas todas as tarefas e toda a seriedade da vida, e as dilui ao mesmo tempo, pois as forças carregadas de conteúdo da realidade soam apenas vagamente, uma vez que sua gravidade evaporou-se em mero atrativo.