



 **EDUSC**

Reitor
Alex Bolonha Fitza de Mello

Vice-Reitora
Regina Feio

Pró-Reitora de Administração
Iraci de Almeida Gallo Ritzmann

*Pró-Reitor de Ensino de Graduação e
Administração Acadêmica*
Licurgo Peixoto de Brito

Pró-Reitora de Extensão
Ney Cristina Monteiro de Oliveira

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação
Roberto Dall'Agnol

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento
Sinfrônio Brito Moraes

*Pró-Reitora de Desenvolvimento e Gestão
de Pessoal*
Sibele Maria Bitar de Lima Caetano

Chefe de Gabinete
Sílvia Arruda Câmara Brasil

Prefeito do Campus
Marcus Vinícius Menezes Neto



Diretora
Laís Zumero

Divisão de Editoração
Jose dos Anjos Oliveira

Divisão de Distribuição e Intercâmbio
Sérgio Lima

Coordenação Editorial

Irmã Elvira Milani

Coordenação Editorial

Irmã Jacinta Turolo Garcia

Coordenação Executiva

Luzia Bianchi

Comitê Editorial Acadêmico

Irmã Elvira Milani – *Presidente*

Glória Maria Palma

Irmã Jacinta Turolo Garcia

José Jobson de Andrade Arruda

Marcos Virmond

Maria Arminda do Nascimento Arruda



As sociologias de Georg Simmel

Frédéric Vandenberghe

Tradução

Marcos Roberto Flamínio Peres



 **EDUSC**





EDITORIA EDUFPA
Rua Augusto Corrêa, 01
CEP 66075-900 C. P. 8609- Belém-PA
Fone (91) 211-1351
Fax (91) 249-2700
www.ufpa.br/edufpa



EDITORA DA UNIVERSIDADE
DO SAGRADO CORAÇÃO
Rua Irmã Arminda, 10-50
CEP 17011-160 - Bauru - SP
Fone (14) 3235-7111
Fax (14) 3235-7219
www.edusc.com.br

V227s Vandenberghe, Frédéric.
As sociologias de Georg Simmel / Frédéric Vandenberghe ;
tradução Marcos Roberto Flaminio Peres. -- Bauru, SP : Edusc ; Belém
: EDUFPA, 2005.

224 p. ; 21 cm. -- (Coleção Ciências Sociais)

Inclui bibliografia.

Tradução de: La sociologie de Georg Simmel, c2001.

ISBN 85-7460-301-5 (Edusc)

ISPN 85-247-0332-6 (Ed. Universitária UFPA)

1. Simmel, Georg (1858-1918) - Crítica e interpretação. 2. Sociologia
- Alemanha - Século XIX. I. Título. II. Série.

CDD 301.092

ISBN (original) 2-7071-3307-8

Copyright © Éditions La Découverte, Paris, 2001.

9 bis, rue Abel-Hovelacque

75013 Paris

Copyright © EDUSC, 2005

e-mail do autor: vandenberghe@unb.br

*Dedico este livro à Christiane Girard,
por ter me ajudado a compreender a filosofia da vida.*

AS SOCIOLOGIAS DE GEORG SIMMEL
de Frédéric Vandenberghe

“É uma questão supérflua saber se as investigações pertencem à filosofia ou se elas fazem parte, propriamente falando, da sociologia. [...] Em todo o caso, a natureza do problema sociológico e sua delimitação em relação ao problema filosófico não se ressentem dessa questão mais do que se ressentem os conceitos de dia e noite, pelo fato de haver o crepúsculo, ou os conceitos de homem e animal, pelo fato de ser possível encontrar, um dia, graus intermediários que unam as características dos dois em uma única espécie, de tal modo que não se possa mais separá-los conceitualmente.”

[GSG 11, p. 61].¹

1 As abreviaturas utilizadas para os textos de Simmel, assim como as referências de estilo Harvard utilizadas para a literatura secundária, remetem à bibliografia no final do livro.

SUMÁRIO

13 PREFÁCIO A EDIÇÃO BRASILEIRA

23 INTRODUÇÃO

24 *As sôciologias de Simmel*

26 *Plano da exposição*

CAPÍTULO 1

29 Um metafísico do social

29 *À guisa de introdução*

33 *Apresentação biográfica*

40 *Apresentação estilística*

49 *Apresentação sistemática*

CAPÍTULO 2

55 Um pensamento; a dualidade

58 *O princípio da dupla dualidade*

59 *Teoria do conhecimento*

- 70 *A sociologia formal*
72 *Filosofia da vida e da cultura*

CAPÍTULO 3

- 77 *Sociologia e epistemologia (Sociologia filosófica – vertente epistemológica)*

- 78 *As três sociologias*
79 *Uma sociologia vitalista*
82 *A sociologia formal*
90 *Além do individualismo e do holismo*

CAPÍTULO 4

- 101 *Sociologia das formas de associação (Sociologia pura)*
102 *Variações fenomenológicas sobre um tema transcendental*
107 *A moda*
113 *A determinação quantitativa do grupo*
118 *O conflito*
124 *O estrangeiro*

CAPÍTULO 5

- 129 *Filosofia do dinheiro (Sociologia filosófica – vertente metafísica)*
130 *Uma teoria relacionista da modernidade*
132 *Parte analítica: gênese teórica da moeda*
145 *Parte sintética: dialéticas da modernidade*

CAPÍTULO 6

- 163 *Filosofia da vida e da cultura*

- 163 *Retomada: neokantismo e vitalismo*
165 *Filosofia da vida*
169 *Filosofia da cultura*
183 *Sociologia da alienação*
189 *A lei individual*

197 CONCLUSÃO

201 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

219 GLOSSÁRIO

PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA

Filósofo por profissão, sociólogo por vocação, ensaísta por disposição, Georg Simmel é hoje conhecido mundialmente como um autor clássico, embora idiossincrático, da sociologia. Mais-que-sociólogo, ele nunca se isolou na sociologia pura. Mesmo sua sociologia das formas de associação é cercada, rio acima, por um questionamento epistemológico sobre as condições de possibilidade do conhecimento sociológico e transborda, rio abaixo, em uma visão metafísica do mundo moderno e uma estética/ética da existência.

No livro que o leitor tem em mãos, tentei apresentar de modo mais ou menos sistemático a unidade que se subentende de suas reflexões dispersas sobre a epistemologia das ciências humanas, a metafísica da modernidade e a sociologia das formas de associação.

Tendo passado seis meses na Universidade de Brasília como professor convidado do departamento de sociologia, fico feliz por esta tradução brasileira, tanto mais porque esta edição constitui uma versão ampliada e desenvolvida da edição france-

sa. Também fico feliz com o fato de o título original ter sido restituído: *As sociologias de Georg Simmel* (e não *A sociologia de Georg Simmel*, como se verificou no livro publicado em 2001; em uma coleção de enciclopédias de bolso).

Ainda que o livro se apresente modestamente como uma introdução à sociologia de Georg Simmel, ele oferece, na realidade, uma interpretação de toda a sua obra. Estando conscientemente na contracorrente da recepção que ela conheceu na França desde os anos 80, esforcei-me, tanto quanto possível, para conectar sua obra à filosofia social do seu tempo, assim como à teoria social do nosso, acentuando as filiações fenomenológico-hermênticas e dialético-críticas.

Uma rápida olhada na bibliografia permite notar que a série de autores com os quais eu o fiz manter diálogo – em ordem alfabética: Adorno, Buber, Cassirer, Dilthey, Elias, Freyer, Gadamer, Husserl, Jankélévitch, Kracauer, Lukács, Marx, Nietzsche, Piaget, Schütz e Weber – não corresponde verdadeiramente à galeria que os sociólogos costumam frequentar. Sem insistir demasiadamente nisso, oponho minha interpretação filosófica de Simmel às tentativas de recuperação empreendidas pelos sociólogos da Sorbonne, sobretudo as de Raymond Boudon e Michél Maffesoli (que, de resto, teve a gentileza de me felicitar por este livro).

Contra os simmelianos “de direita”, que buscam inserir a complexidade do pensamento simmeliano nos modelos redutores da teoria da “escolha racional”, gostaria de observar que Simmel não é um individualista metodológico. Na história, ele não pratica o individualismo metodológico. Contrariamente ao que afirma Boudon, em sua introdução aos *Probleme der Geschichtsphilosophie* (Problemas da filosofia da história), a tarefa do historiador não consiste em explicar a ação por meio de

boas razões, mas em compreender a pessoa em sua unicidade. E, em sociologia, ele também não subscreve as teses do *individualismo* metodológico, pois a tarefa do sociólogo não consiste em encontrar as ações individuais sob as estruturas sociais, mas, de preferência, as interações que constituem a sociedade ou, como disse Simmel por várias vezes, que *são* a sociedade. Contra os simmelianos “de esquerda” – aos quais seria mais adequado chamar, por analogia, com os hegelianos de esquerda, de “jovens simmelianos” –, que buscam estetizar Simmel, apresentando-o como um sociólogo-folhetinista da vida cotidiana, seria preciso notar que Simmel não é um teórico pós-modernista da desindividualização, mas um teórico modernista da alienação e da individualização. Contrariamente ao que pode sugerir Michel Maffesoli, Simmel não é um imoralista ou um irracionalista alegre. Sua visão do mundo é trágica, assim como “o diagnóstico de seu tempo” (Habermas) é melancólico. Nesse aspecto, ele parece antecipar bastante o conteúdo da teoria crítica, mesmo se seu pessimismo não provém de uma adesão paradoxal ao marxismo, como é o caso da primeira geração da Escola de Frankfurt, mas, antes, de uma atração decadente pelo fatalismo teutônico de Schopenhauer e Nietzsche.

Privilegiando sistematicamente os aspectos mais filosóficos da sociologia simmeliana, defendi a tese, ao longo de todo este livro, de que seu pensamento se deixa decifrar melhor como uma síntese sofisticada do neokantismo e do vitalismo ou, como se dizia à época, do neocriticismo e da filosofia da vida. Quer se trate de sociologia, de ética, de estética ou de algum outro domínio em que nosso filósofo-sociólogo tenha podido se aventurar, encontramos sempre em sua obra, de um modo ou de outro, uma perspectiva dialetizante que atravessa a oposição tipicamente kantiana entre as formas do entendimento e os conteúdos

da experiência com uma insistência quase hegeliana sobre as interações e as inter-relações do mundo vivido. Em Simmel, tudo se passa como se fosse preciso dissolver as oposições do pensamento formal (forma/conteúdo), religando-as às profundezas da vida, de tal modo que a oposição se transforma em relação (*Wechselwirkung*) e esta permite entrever a união mística de tudo, mas sem jamais chegar a atingi-la completamente.

O que caracteriza a atitude de Simmel e determina sua fisiologia intelectual é o fato de ele sempre estabelecer relações analógicas entre os fenômenos os mais díspares e interpretá-los como representantes simbólicos das significações espirituais últimas. Como diz tão bem Leopoldo Waizbort em seu grande livro sobre Simmel: “De relação em relação, o mundo de Simmel torna-se um mundo de relações. Tudo está em relação com tudo”.¹ É a idéia do panteísmo: se tudo está em relação com tudo, tudo é um e Deus está em toda parte. Como em uma rede rizomática, pode-se partir de não importa qual ponto, religá-lo a não importa qual outro ponto e chegar ao todo. Como em Espinosa, tudo está próximo de Deus, e Deus engloba tudo. Mas, diferentemente do filósofo holandês, Simmel não concebe Deus como uma substância, mas como um efeito performativo da correlação de todas as relações possíveis. Se se pode definir o estruturalismo como um “kantismo sem sujeito” (Ricoeur), poder-se-ia descrever o relativismo de Simmel como um espinosismo sem substância e mesmo como um misticismo sem Deus. Encaminhando assim o famoso “panteísmo estético” de Simmel em uma direção mais teológica, pode-se retificar a interpretação

1 WAIZBORT, L. *As aventuras de Simmel*. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 87, 99, 101, 103.

importante de Frisby e de Waizbort, que acentuam mais o esteticismo que o panteísmo.²

A correlação mística entre o material e o espiritual, o particular e o universal, o contingente e o necessário, o fugitivo e o eterno é a obra da alma (*die Seele*). Ela não vale unicamente para a religião ou a estética, mas para todas as formas culturais, para todos os conteúdos vitais que a alma reuniu em uma forma. Como ponto de encontro dos conteúdos vitais e das formas do espírito, a alma funciona como um espaço de transformação metafísica que correlaciona os conteúdos vitais para transpô-los no absoluto. Ponto de junção do profano e do divino, a alma é a função tética que acolhe os conteúdos em si de modo a dispô-los em uma forma que os faz reaparecer em uma perspectiva epifânica – *sub specie aeternitatis* ou *sub specie animae*, as expressões são idênticas, em minha opinião, pois em ambos os casos se trata de ultrapassar as oposições através de uma correlação que permite transcendê-las em um terceiro elemento propriamente metafísico. Se a vida constitui a unidade aquém e o absoluto constitui a unidade além, então a alma é justamente o lugar em que as duas unidades se tocam e, fazendo-o, tocam o absoluto. Representação do divino no homem, a alma é, portanto, a função que harmoniza as oposições em uma forma transcendente que as ultrapassa, religando-as ao absoluto.

A “fórmula do mundo” de Simmel é profundamente relativista. Ele interpreta as formas concretas do estar-junto como manifestações de uma lógica relacional universal. Isso é verdadeiro para os três domínios principais que o ocuparam sucessi-

2 Para uma leitura teológica de Simmel como filósofo da alma, permito-me remeter a meu artigo: *Relativism, relationism, structuralism*. *Simmel Studies*, 12, 1, p. 41-84, 2002.

vamente: a teoria do conhecimento, a sociologia das formas de associação e a filosofia da cultura.

1. No domínio da teoria do conhecimento, o relacionismo parece operar em três tempos. De início, é preciso desfeticizar as categorias, as essências e as substâncias, dissolvendo-as em processos e em relações — é o momento da “desconstrução” da realidade. Em seguida, é preciso englobar as relações no interior de uma forma simbólica que prescreve seu lugar em cada uma das relações — é o momento estruturalista da correlação ou sistematização do real. Enfim, é preciso multiplicar as perspectivas, ver que cada perspectiva encontra seu limite e sua condição de possibilidade na perspectiva adjacente e reuni-las em uma “geometria de perspectivas” que engloba e reconcilia todas elas, dominando-as — é o momento da reconstrução pluriperspectivista da realidade. O que importa nesse movimento de correlação é o movimento do pensamento — o *modus operandi*, mais do que o *opus operatum*.
2. No domínio da sociologia, encontramos essa mesma insistência nas relações, interações e associações em todos os níveis de análise. Ainda que Simmel concentre seus esforços de interpretação da relação inter-humana no nível micro, poder-se-ia mostrar que ele concebe o nível meso como relações de segunda ordem (“relações das relações”) e, o nível macro, como relações de terceira ordem (“sistema das relações das relações”). No nível micro, a sociologia das formas de associação e dissociação se apresenta, a princípio, como uma fenomenologia da intersubjetividade. As formas de associação colocam os indivíduos em correlação, e esta correlação é, ao mesmo tempo, uma socializa-

ção. Sabe-se que, para Simmel, a sociedade existe a partir do momento em que os indivíduos estão em interação uns “com, para e contra os outros” e têm consciência dessa ligação. À medida que eles sabem que estão em interação com os outros e que sabem que os outros sabem disso, a sociedade é, em princípio, uma questão de “consciência”. Como comunidade de almas e união de consciências, a sociedade é constituída pelos próprios atores. Diferentemente da natureza, a sociedade não precisa de um observador exterior para existir, pois, ao entrarem em comunicação, os próprios indivíduos operam as sínteses que fazem existir a sociedade como uma realidade. Contrariamente a Husserl, Simmel, entretanto, não reduz a sociabilidade à intersubjetividade. A sociedade não é um *pas de deux*, ela precisa necessariamente da intervenção de um terceiro elemento exterior à relação dual para se estabilizar e se institucionalizar de modo duradouro. A sociedade não é constituída pelos indivíduos, mas preexiste a eles e os constitui socializando-os. Explicitamente, Simmel leva em conta a mediação pela cultura e as instituições. Se as almas entram em comunicação, isso ocorre devido ao espírito objetivo. Nesse ponto, Simmel está próximo de Durkheim e ainda mais de Marcel Mauss, o célebre sobrinho que corrige o objetivismo do tio ao reintroduzir a contribuição constitutiva da consciência na constituição dos fatos sociais. Em uma página célebre do *Essai sur le don*, Mauss mostrou que os “fatos sociais totais”, que mobilizam e colocam em movimento “a totalidade da sociedade” ou pelo menos “um grande número de instituições”, deixam “perceber o essencial, o movimento do todo, o aspecto vivo, o instante fugidivo em que a sociedade ou os homens tomam consciência senti-

mental de si mesmos e de sua situação em face do outro”³. A sociedade não é apenas um conjunto de instituições que impõe a ordem social impondo-se de fora aos indivíduos, mas ela implica também uma experiência subjetiva, intersubjetiva e coletiva de suas instituições.

3. Na *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro), Simmel esboça uma psicogênese do valor e uma sociogênese do dinheiro. Uma vez mais, o procedimento é relacional. O conceito central é a troca, e ele é introduzido de imediato como uma forma de associação que materializa e exterioriza a relação inter-humana no dinheiro – ao contrário da dádiva, que interioriza e espiritualiza a relação humana e a perpetua não pelo dever, mas pela gratidão. O dinheiro é, ao mesmo tempo, o símbolo e o performador da relação. Símbolo pois, representando e condensando materialmente as relações inter-humanas em algo tangível, a moeda, oferece uma ilustração concreta do relativismo; e performador pois, inserindo-se nas relações humanas que ela representa, a moeda transforma a sociedade em rede e concretiza o relativismo. Analisando sucessivamente o desejo, o valor, o dinheiro e a economia em uma dialética ascendente, Simmel apresenta uma crítica da abstração, da objetivação e da autonomização progressiva das relações humanas na modernidade. Enfim, quando a troca econômica entre os homens se converteu em um sistema capitalista auto-referencial, que parece funcionar inteiramente só e não tem mais necessidade dos homens para se perpetuar, a relação humana se alienou e se reificou, como diz Simmel depois de Marx, em uma relação entre as coisas.

3 Em *Sociologie e anthropologie*. Paris: PUF, [19--]. p. 274-276.

Diferentemente dos weberianos-marxistas do cartel depressivo da Escola de Frankfurt, Simmel mantém a ambivalência em sua análise da modernidade e insiste igualmente tanto na alienação quanto na liberação do indivíduo.⁴ Assim como a reificação e a individualização, a alienação e a liberação são fenômenos correlativos. Liberados das relações pessoais de dependência do feudalismo, os indivíduos sentem a sociedade como uma gigantesca sociedade anônima e sem alma que os oprime, mas, se é desse modo que eles a sentem, é sem dúvida porque eles sabem o que é a liberdade e se recusam a ser tratados como uma coisa. Com Durkheim, poder-se-ia dizer que é o “culto do indivíduo” que está na origem de sua profanação.

Chegado a esse ponto, pode-se lamentar, entretanto, que Simmel tenha negligenciado um pouco a política e os coletivos em sua análise da modernidade em proveito de uma estética da existência individual. Contra a autonomização alienante das formações sociais, não há, no fim das contas, nada mais a propor além da nobreza da alma. Para lutar contra as formas mais alienantes da modernidade tardia, seria preciso não apenas propor uma análise mais impetuosa do capitalismo na era da globalização, mas, igualmente, inventar uma nova forma de relação social como tal. No entanto, aí não se trata mais de uma questão teórica, mas de uma questão política. E isso não depende mais de Simmel, e sim de nós.

Frédéric Vandenberghe
Amsterdam, dezembro de 2003.

4 Nesse ponto, este livro corrige a análise de Simmel que eu apresentei em *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*. Paris: La Découverte: Mauss, 1997-1998. t. 1, cap. 3.

INTRODUÇÃO

Entre os pais fundadores da sociologia, Georg Simmel (1858-1918), foi, sem dúvida, o mais filosófico. Escrevendo num período em que o cordão umbilical entre a sociologia e a filosofia ainda não havia sido rompido, ele se entregava livremente à escrita de variações filosóficas sobre certos aspectos da vida social (a interação, a sociabilidade, a troca, a diferenciação social, etc.) e tentou, mais tarde, convencer seus colegas de que suas especulações eram do domínio da sociologia formal, essa ciência autônoma, diferenciada das outras ciências humanas e especializada na análise das formas de associação que ele acabara de desenvolver. Na medida em que sua sociologia não é sociológica em sentido estrito, mas fundada sobre e orientada por fortes premissas ontológicas e epistemológicas, parece-me que se resgata todo seu sentido se for interpretada no interior do quadro filosófico mais amplo de que deriva.

AS SOCIOLOGIAS DE SIMMEL

Interpretar a sociologia de Simmel sob uma perspectiva filosófica ou, inversamente, interpretar sua filosofia sob uma perspectiva sociológica – eis o caminho que seguirei nesta pequena introdução à sociologia, ou melhor, às sociologias de Simmel. Pois, de fato, reconhecendo explicitamente que sua sociologia das “formas de sociação” ou, para retomar a tradução mais literal e, no entanto, bem mais sugestiva já proposta à época por Durkheim, das “formas de associação” (*Formen der Vergesellschaftung*) pressupõe, rio acima, uma epistemologia das ciências sociais e projeta, rio abaixo, uma visão metafísica da vida social, nosso sociólogo-filósofo legitimava, desse modo, a existência da sociologia filosófica [SE, p. 102-105]. Desde então, colocar as sociologias de Simmel no centro da análise é inseparável de uma exploração de sua filosofia, pois, como veremos, é ela que dá unidade a sua obra heteróclita em geral e a sua sociologia em particular.

As sociologias de Georg Simmel é, portanto, o objeto deste pequeno livro sobre um autor que os sociólogos reconhecem desde então como um dos pais fundadores de sua disciplina e que os filósofos – se não o esqueceram completamente – consideram um autor menor, do mesmo gabarito de Avenarius, Lask ou Windelband. Sociólogo à sua revelia, Simmel se considerava antes de tudo um filósofo. Ainda que uma análise extensa da cronologia de suas publicações prove que ele retrabalhou constantemente seus ensaios sociológicos [RAMMSTEDT, 1992], é preciso notar que, para Simmel, a sociologia não é mais que uma extensão e uma aplicação entre outras de sua filosofia, ou, como ele falou de si mesmo em uma carta a Célestin Bouglé: “De modo geral, fico um pouco aflito com o fato de me considera-

rem, no exterior, apenas como um sociólogo, enquanto sou de fato um filósofo, pois considero a filosofia como a meta de minha existência e, no fundo, só pratico a sociologia como um domínio acessório” (citado em LEPENIES, 1990, p. 240).

O “renascimento simmeliano” recente, instigado pelos sociólogos é, portanto, um tanto parcial e enganoso. Desdenhando a filosofia da cultura, a filosofia da vida, a epistemologia, a estética, a ética e o diagnóstico do tempo presente, ele sugere que a microsociologia constitui o coração do pensamento simmeliano, enquanto, na verdade, ela constitui apenas uma extensão e uma aplicação de sua filosofia ao estudo das relações sociais – um “preenchimento de uma casa da filosofia”, como disse Dal Lago [1994, p. 186] de modo provocador.

Tomada de posição e autopoicionamento do autor

Na medida em que toda reconstrução hermenêutica de uma obra pressupõe um ponto de vista, nenhuma pode ter pretensão à neutralidade. Assim como cada interpretação pressupõe uma tomada de posição, cada tomada de posição pressupõe um posicionamento no campo acadêmico. E, como o campo acadêmico é um campo relacional e conflitivo, segue que a tomada de posição intelectual que orienta a interpretação é igualmente inseparável de uma tomada de posição no sentido político-institucional do termo. Ou, para dizer mais simplesmente, não é possível se posicionar sem se opor.

Insistindo sobre a unidade do pensamento de Simmel, queremos nos juntar aos seus grandes intérpretes internacionais, tanto seus contemporâneos (Mamelet, Adler, Frisheisen-Köhler, Kracauer, Aron) quanto os nossos (Weingartner, Levine, Oakes, Freund, Bevers, Becher, Dal Lago, Habermas),

que recusam o corte artificial da obra, segundo os períodos ou as disciplinas, e se esforçam em apresentar uma interpretação global de toda a obra de Simmel. E não uma interpretação parcial, tal como encontramos na França, sobretudo entre os "individualistas metodológicos" e outros antimarxistas, que, em nome de uma pseudo-cientificidade, insistem, de modo unilateral, nos aspectos metodológicos do pensamento de Simmel, desconectando inteiramente sua dialética do tempo presente, ou, pior ainda — e aqui pensamos na recuperação irracionalista de Simmel pelos auto-intitulados "sociólogos da vida cotidiana" —, que acentuam seu lado vitalista e se perdem alegremente em um imoralismo exacerbado que Simmel, já em seu tempo, considerava um perigo — um *mene tekel* [IG, p. 249].

Convencido de que a história das idéias só tem sentido se se ligar às grandes questões teóricas do passado e nos permitir iluminar a condição do presente, eu me distanciarei igualmente das abordagens mais biográficas e mesmo hagiográficas dos historiadores-arquivistas, para adotar uma posição francamente "presentista" ou anti-historicista que extrai Simmel de seu ambiente imediato e situa seu pensamento no "inventário intemporal de possessões filosóficas [e sociológicas]" [K. Vorwort]. Tratando Simmel como um clássico da sociologia ou, melhor ainda, como um clássico das ciências humanas e sociais, não faço mais do que seguir o próprio Simmel, pois, como ele, temo que, de tanto insistir mais no contexto do que nos próprios textos, "se compreenda certamente a evolução da coisa, mas não a própria coisa" [GSG, 7, p. 285].

PLANO DA EXPOSIÇÃO

Ainda que a argumentação possa parecer sinuosa em alguns momentos, o plano da exposição do livro é, contudo, claro. No primeiro capítulo, apresentarei Simmel de três maneiras dife-

rentes, abordando-o, de início, a partir da biografia, em seguida, através de uma análise do estilo e do método e, enfim, através de uma tentativa de elucidação da sistemática que está subentendida em sua obra anti-sistemática e que dá a ela sua unidade.

No segundo capítulo, a elucidação da sistemática será retomada e desenvolvida de tal modo que o princípio dualista da "dialética sem síntese" (Landmann) apareça como o núcleo gerador do pensamento simmeliano. Deixando claro que o princípio dualista se articula sob a dupla forma do neokantismo (a oposição entre as formas e os conteúdos) e o vitalismo (o princípio de interação), mostrarei como o duplo princípio da dualidade estrutura os três domínios de interesses principais de Simmel, a saber: a epistemologia, a sociologia e a filosofia da cultura.

Seguindo a distinção que Simmel efetua entre, de um lado, a sociologia formal e, de outro, a sociologia filosófica, ela mesma considerada sob a dupla vertente da epistemologia e da metafísica do social, irei expor a sociologia simmeliana nos três capítulos seguintes, esboçando, de início, os fundamentos epistemológicos da sociologia formal (capítulo 3 "Sociologia e epistemologia"); analisando, em seguida, alguns capítulos clássicos de suas pesquisas sociológicas das formas de associação e interação (capítulo 4: "Sociologia das formas de associação"); e, enfim, no capítulo 5, consagrado à *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro), apresentarei a obra-prima de Simmel sob a rubrica da "sociologia metafísica", mostrando como Simmel analisa e diagnostica a modernidade a partir de uma análise do dinheiro, considerado como "um fato social total" (Mauss). No sexto e último capítulo, a sociologia simmeliana da modernidade será recolocada no quadro de interpretação mais globalizante que trata da filosofia da vida e seu correlato, a filosofia da cultura. E, para fechar este livro, concluirei com uma avaliação crítica de seu pensamento.

UM METAFÍSICO DO SOCIAL

À GUISA DE INTRODUÇÃO

FLORENÇA — MINIATURA FILOSÓFICA

Seguindo as pegadas de Goethe, italianófilo como ele e fino conhecedor de Dante e Petrarca, podemos muito bem imaginar nosso filósofo-sociólogo-ensaísta em viagem pela Itália [BdD, p. 85]. Saturado das visitas matinais a castelos, igrejas, galerias e museus, ele vaga à tarde pelas colinas com suas vinhas, suas oliveiras e suas suntuosas vilas guarnecidas de paredes ensolaradas, cobertas pela relva. Passada a Piazza Michelangelo, nosso aventureiro continua seu caminho e, já sem fôlego, chega diante das portas da igreja românica de San Miniato, senta-se e descansa. Admirando a surpreendente vista de Florença do alto da colina, fica maravilhado com a beleza do espetáculo e se põe a meditar sobre a bela unidade da vida, a *schöne Totalität* de Hegel, cindida desde que o homem descobriu o princípio da subjetividade entre os pólos do sujeito e do objeto, da cultura e da na-

tura, do passado e do presente. “Restituir a unidade perdida às duas partes da vida só parece acessível à obra de arte: é apenas nela... que os elementos se tornam unidos inseparavelmente, como se fossem anteriores à separação que o processo histórico da vida operou” [GSG 8, p. 69].

Florença é tal obra de arte, pensa Simmel, contemplando como o Arno corta a paisagem, guarnecido ao longe pelas colinas desnudas de Fiesole. Além do rio, há a natureza, aquém, a cultura. Aqui uma árvore e papoulas, lá a grande torre do Palazzo Vecchio, a cúpula do Duomo e o teto verde da sinagoga. “Nada é iluminado apenas por sua beleza singular, porém cada elemento participa de uma beleza de conjunto que o domina” [p. 71]. Em Florença, a separação entre cultura e natureza se dissolve. “Talvez não existam duas cidades cuja impressão de conjunto, o aspecto visível e as recordações, a natureza e a cultura tenham uma tal unidade e proporcionem ao espectador, de maneira tão forte, a impressão de uma obra de arte” [p. 70].

Mesmo a tensão entre o presente e o passado desaparece. É verdade que o passado glorioso da cidade dos Medici não sobreviveu, mas permanece visível no presente. Assim como a natureza enlaça a cultura, o presente acolhe aí o passado, sem, no entanto, ser esmagado por ele, como é o caso de Roma, e sem rejeitar o presente, como é o caso do antimodernismo alemão: “Tudo é especificamente romântico [em Florença], mas sem nada da nostalgia do romantismo alemão, no qual tudo é lamento de um passado perdido, que talvez nunca tenha existido” [p. 71]. A diferença da Floresta Negra, Florença é desprovida do simbolismo e dos camponeses mofados que a paisagem suábica evoca em um Heidegger. “A paisagem de Florença não significa nada, ela é o que pode ser” [p. 71].

“Florença”, esse pequeno ensaio estético-filosófico que eu acabo de resumir, é um texto inteiramente particular e, entre-

tanto, tão típico de Simmel. Se eu o apresento à guisa de introdução, é porque ele oferece um bom exemplo do estilo e do gênero de especulação de Simmel. Aqueles que conhecem um pouco seu estilo e seu pensamento tirarão proveito desse texto, reconhecendo-o como uma variação contínua da unidade e da dualidade que formam o pano de fundo de sua obra. Para os outros, o ensaio sobre Florença oferece um ponto de partida relativamente concreto para explorar o pensamento relativamente abstrato de Simmel.

ENTRE A CIÊNCIA E A LITERATURA

Entre os clássicos da sociologia, Georg Simmel é, seguramente, o mais original, o mais sutil e o mais brilhante. “Ensaísta (ou, como dizia Trotsky [1924, p. 419], folhetinista) brilhante” é, sem dúvida, o epíteto mais utilizado para caracterizar o pensamento associativo-analógico desse metafísico do social. Acossado pela cientificidade e o estetismo, “entre a ciência e a literatura” [LEPENIES, 1990], ele se esforçou para fundar a sociologia como disciplina autônoma, diferenciada das outras ciências, tais como a psicologia social, a ciência política e a linguística, por exemplo, que se ocupam igualmente do social.

E, entretanto, apesar, ou talvez justamente por causa, de sua imaginação febril que passa raspando pelo antiacademismo, apesar dos caminhos novos que trilhou, não apenas na sociologia, mas também nas disciplinas contíguas, apesar da massa de hipóteses engenhosas e frutíferas que nos legou e da multiplicidade de suas teses que outros, na sequência, desenvolveram com sucesso, Simmel, que em vida podia comparar sua celebridade com a que conheceu Bergson à mesma época, no Collège de France, tornou-

se hoje um desses ilustres esquecidos que são redescobertos periodicamente. Ele, de resto, previra isso com lucidez: "Eu sei, escrevia em seu diário, que morrerei sem herdeiros espirituais. A herança que deixo é como o dinheiro distribuído entre numerosos herdeiros, do qual cada um aproveita sua parte em alguma ocupação compatível com sua própria natureza, mas que não pode mais ser reconhecido como vindo da herança" [FA, p. 1].

O pensamento simmeliano foi, de fato, cuidadosamente espalhado aos quatro ventos. Na Alemanha, ele foi considerado antes de tudo, após sua morte, como um filósofo da cultura; na França, graças aos bons serviços de Mamelet [1914] e de Jankélévitch [1925/1988], como um relativista e um vitalista; na Itália, graças a Banfi [1927/1961], como um existencialista *avant la lettre*; e, nos Estados Unidos, graças a Park, como um dos instigadores da Escola de Chicago [LEVINE; CARTER; GORMAN, 1976].

Nesse meio tempo, os conceitos simmelianos se tornaram moeda corrente na sociologia contemporânea (por exemplo, distância social, papel, grupos de referência, interação...). E, entretanto, apesar do renascimento dos estudos simmelianos que se pode observar atualmente no Reino Unido (Frisby, Featherstone), nos Estados Unidos (Levine, Jaworski, Weinstein), na França (Boudon, Deroche-Gurcel, Watier, Maffesoli), na Itália (Accarino, Cavalli, Dal Lago) e na Alemanha (Rammstedt, Dahme, Lichtblau, Köhnke), ousou dizer que Simmel permanece relativamente desconhecido.

Com muita frequência, os aspectos filosóficos de seu pensamento são negligenciados. De modo unilateral, os estudos se concentram em sua microsociologia e se esquecem da filosofia que anima seu pensamento e que lhe dá sua unidade. Em minha opinião, nem suas contribuições à epistemologia das ciências sociais nem sua crítica da modernidade receberam a atenção que mere-

cem. Reintegrar a sociologia formal, a filosofia do conhecimento e a filosofia da cultura, contribuir, ao mesmo tempo, para uma revalorização do princípio heurístico do pluralismo metodológico e para a descoberta de um Simmel que se situa na grande tradição sociológica, entre Karl Marx e Max Weber [VANDENBERGHE, 1997]: esse é o objetivo deste pequeno livro sobre Simmel.

APRESENTAÇÃO BIOGRÁFICA

UMA FOTO DE FAMÍLIA

A biografia de Simmel ainda está por ser escrita [Cf. *BdD*, LAURENCE, 1975, SCHNABEL, 1976, e SIMMEL, H., 1976]. Último dos sete filhos de uma família de judeus berlinenses naturalizados, originários de Breslau, na Silésia, Georg Simmel nasceu em 1º de março de 1858, na esquina da Friedrichstrasse com a Leipzigerstrasse, em pleno centro comercial de Berlim, essa cidade cosmopolita onde tantos grupos sociais e movimentos culturais se entrecruzam.

Neto de Isaac Israel, cognominado Simmel, uma alcunha, por vezes, utilizada como forma abreviada de "Samuel", e filho de Eduard Simmel, um judeu convertido ao protestantismo, fundador de uma confeitaria que está na origem da célebre fábrica de chocolate "Sarotti", outrora reconhecida como fornecedora oficial da corte prussiana, o jovem Georg mal chegou a conhecer seu pai. Com efeito, em seguida à morte deste último, quando Georg tinha apenas dezesseis anos, ele foi criado por sua mãe, nascida Flora Boldstein, uma mulher dominadora de quem ele mantinha distância, e por seu pai adotivo, Julius Friedländer ("o tio Dol"), um amigo da família que possuía uma editora de

publicações musicais, a Peters Verlag, que existe ainda em nossos dias. Friedländer deixou a maior parte de sua fortuna a Georg, o que lhe permitiu viver confortavelmente durante quinze anos, enquanto era apenas um “professor associado”, não-efetivo e parcamente remunerado, na Universidade de Berlim.

Em 1890, Simmel se casa com Gertrud Kinel, uma amiga íntima de Marianne Weber, conhecida pelo pseudônimo de Marie-Louise Enckendorff, com a qual terá um filho, Hans, que morrerá em fins dos anos 30, em consequência de seu aprisionamento no campo de concentração de Dachau. Na realidade, desde o início do século, Simmel leva uma vida dupla com Gertrud Kantorowicz, poetisa do meio literário de Stefan George e tradutora de Bergson, com a qual tem uma filha ilegítima, Angela, que ele se resigna em não conhecer. A exemplo de Marianne Weber, sua esposa se entrega, após a morte de Simmel, à publicação póstuma de sua obra, publicando especialmente uma coletânea de ensaios sobre a filosofia da arte [FA] e uma seleção de textos reunidos sob a rubrica “Metafísica”.

Sua amante, Kantorowicz, publicará igualmente fragmentos póstumos de seus escritos [PK], sobretudo sobre a filosofia do amor [PA] e a filosofia do ator. Mas, dado que a maioria do trabalho não publicado se encontrava em uma valise que foi roubada de Kantorowicz durante uma viagem de trem e que duas outras valises, contendo manuscritos anotados, seu diário e uma grande quantidade de cartas, foram confiscadas em 1939 pela Gestapo, pôde-se compreender por que esses escritos perdidos, assim como aqueles que o próprio Simmel destruiu, não figurarão em nenhum dos vinte e quatro volumes anunciados da *Simmel Gesamtausgabe*, publicados pela Suhrkamp desde 1989, sob a direção de Otthein Rammstedt, o líder de um pequeno grupo (de quinze a vinte pessoas) muito devotado de intérpre-

tes internacionais que produzem aproximadamente 80% de todas as exegeses respeitáveis no campo restrito, mas em expansão, da “simmelologia” [BARRELMAYER, 1992].

UM CALVÁRIO ACADÊMICO

Simmel estudou história (com Mommsen, von Treitschke, von Sybel e Droysen) e filosofia (com Harms e Zeller) na Universidade Humboldt, de Berlim, onde sofreu, igualmente, a influência de Lazarus e Steinthal, os fundadores da *Völkerpsychologie*, assim como a do psicólogo Bastian (KÖHNKE, 1996, p. 35-42). Além dessas influências imediatas, Simmel, que jamais cita suas fontes e que, de resto, deixou de ler por volta de seus quarenta anos, como testemunha a anedota sobre as prateleiras vazias de sua biblioteca [BdD, p. 248], foi igualmente inspirado por Mestre Eckhart, Kant, Goethe, Hegel, Marx, Nietzsche e Bergson.

Em 1881, em seguida à recusa por Zeller e Helmholtz de um trabalho psicoetnológico de inspiração darwiniana sobre as origens da música [GSG I, p. 45-89], cuja seção final é baseada em um questionário sobre o *jodel* (tiroleza), publicado em 1879, no jornal do Clube Alpino suíço, ele defende uma tese de doutorado em filosofia sobre a natureza da matéria na monadologia física de Kant [GSG I, p. 9-41], em que refuta cada uma das teses de Kant. Em 1883, defende uma tese de habilitação sobre a teoria do espaço e do tempo em Kant. Em 1885, ele se torna *Privatdozent* (professor sem salário e, portanto, dependente das contribuições de seus estudantes) na Universidade de Berlim, onde, vestido de calças curtas, ministra cursos sobre a história da filosofia e a filosofia da história, a filosofia da arte e a da religião, a lógica e a ética, a sociologia, a psicologia política e a so-

cial, assim como cursos especiais consagrados a Kant, Fichte, Lotze, Schopenhauer, Nietzsche e Darwin.

Várias testemunhas confirmam o talento pedagógico de Simmel que, ainda que houvesse preparado cuidadosamente seus cursos, fingia improvisar, passeando lentamente diante de seu auditório: "Ele não dava apenas cursos, ele se dava ele mesmo" [SPYKMAN, 1966, p. XXV]. Em seus cursos, Simmel exibia seu ser em completa liberdade. Ele tinha apenas um pedaço de papel com algumas notas e falava não de pensamentos, mas pensava e falava diante de um grande público. Era uma verdadeira produção e todo o seu corpo o seguia. Seus movimentos de serpente representavam bem a gênese, os meandros e o fluxo do pensamento. Era o que os ouvintes chamavam de "simmeliar" [Pannwitz em *BdD*, p. 235]. Esses cursos, que eram acompanhados por várias centenas de ouvintes livres, majoritariamente estrangeiros, mulheres e judeus, tornaram-se tão populares que chegaram até a ser anunciados e resumidos nos jornais.

Além desses cursos magistrais, aos quais Simmel ia de bicicleta, o que não o impedia de chegar regularmente atrasado, ele reunia em sua casa, uma vez por mês, os doze melhores estudantes para um seminário privado, o chamado *Privatissimum*. Colecionador de vasos chineses e de cerâmica japonesa, proprietário de dois desenhos de Rodin que este lhe havia dado quando de sua visita a Paris, nosso esteta recebia igualmente em seu salão-museu, nas primeiras segundas-feiras do mês, a fina flor da *intelligentsia* berlinense (Rainer Maria Rilke, Stefan George, Heinrich Rickert, Max e Marianne Weber, Georg Lukács e Ernst Bloch, entre outros).

Vítima de anti-semitismo [COSER, 1958], assim como de um bizarro atentado contra sua pessoa [KÖHNKE, 1996, p. 33-34], ele, no entanto, não foi bem-sucedido em escalar os degraus da carreira acadêmica. Se Heidelberg o recusa em 1908, não é apenas por causa da oposição de Dilthey, que contesta a legitimidade da socio-

logia como tal, mas também, e sobretudo, por causa das origens judaicas desse homem batizado que, voluntariamente, havia abandonado a igreja aos dezesseis anos (ver quadro). Apesar do sucesso considerável de seus cursos e de sua reputação internacional (boa parte de seus artigos foi traduzida para o inglês, francês, italiano, polonês e russo), ele teve que esperar até a idade de 56 anos para ser nomeado professor de Filosofia (e não de Sociologia), e não em Berlim ou em Heidelberg, mas – "salto no vazio" [IG, p. 242] – na periferia do império alemão, na Universidade de Estrasburgo. Quatro anos mais tarde, no dia 28 de setembro de 1918, ele morre vítima de um câncer no fígado.

Carta do historiador Dietrich Schäfer, dirigida ao Ministério da Cultura de Baden, na qual este, sem conhecer o trabalho de Simmel (ele não havia lido nada além do ensaio sobre a metrópole), emite uma opinião negativa sobre a candidatura de Simmel para o posto de professor na Universidade de Heidelberg:

"Eu ignoro se o Professor Simmel é batizado ou não, e não busquei sabê-lo, mas ele é completamente israelita em seu aspecto, em sua maneira de ser e no seu modo de pensar. Seus cursos são bastante procurados... As mulheres formam uma parte considerável de seu auditório – mesmo para os critérios berlinenses. De resto, os estudantes eslavos também são bastante numerosos, sejam aqueles já instalados aqui, sejam aqueles que, vindos do Leste, nos invadem semestre após semestre... Não se sai desses cursos com um valor positivo, ainda que seja engraçado ver oferecer-se uma estimulação lisônjera ou um prazer intelectual inconstante.

A isso ainda é preciso acrescentar o fato de que um professor semita – se ele o é inteiramente, parcialmente ou filosemita, pouco importa – encontra um terreno fértil em uma

universidade onde os estudantes judeus, integrados em seus círculos fechados, se contam aos milhares. Não posso crer que se eleve o nível de Heidelberg ao se conceder um público maior às concepções da vida e do mundo que Simmel apresenta e que contrastam bastante claramente com nossa cultura alemã cristã e clássica... Simmel deve sua reputação essencialmente a sua atividade 'sociológica'. Entretanto, é preciso aguardar, em minha opinião, que a sociologia se afirme como ciência. Querer colocar a 'sociedade' como órgão determinante da coexistência dos homens no lugar do Estado e da Igreja é, no meu entender, um erro funesto. Não me parece justo querer dar de modo precoce uma posição oficial a essa orientação... e isso tanto mais por se tratar de uma pessoa que procede mais por inspiração do que por um pensamento sólido e sistemático... Lamento, pois, ter que emitir um julgamento desfavorável... (assinado) Dietrich Schärer." [apud LANDMANN, 1958, p. 26-27].

TRÊS OU (QUATRO) FASES

Mesmo trabalhando apenas de manhã e de noite — à tarde recebia as visitas —, Simmel é um escritor prolífico. Escreveu pelo menos 20 livros e mais de 200 artigos sobre temas os mais diversos que apareceram em uma grande quantidade de jornais, revistas profissionais e revistas populares, tais como *Jugend*, por exemplo. Para essa revista muito estilosa, próxima do movimento da *art-nouveau*, ele contribuía regularmente com aforismas, poemas, contos filosóficos, anedotas políticas e reflexões filosófico-estéticas, publicados sob os títulos bastante sugestivos de *Momentbilder sub specie aeternitatis* e *Miniaturas filosóficas* [M, cf. igualmente RAMMSTEDT, 1991].

De modo geral, podem-se distinguir três (ou quatro) fases em sua carreira intelectual [LANDMANN, 1968, 1976a, DAHME, 1981, II, p. 248-264]: em uma primeira fase (1879-1900), que se encerra com seu livro sobre a diferenciação social, ele é influenciado pelo neodarwinismo de Spencer e filosofa como positivista [cf. KÖHNKE, 1996]; na segunda fase (1901-1908), que começa com seu livro sobre a filosofia da história, rompe com o positivismo e se aproxima da escola neokantiana de Baden; por fim, perto do final da vida (1906-1918), sofre a influência de Bergson e se torna vitalista, de que é exemplo *Lebensanschauung* (Visão do mundo), seu testamento filosófico.

À medida que seus discursos de guerra não cabem muito bem nesse esquema trifásico, pode-se distinguir uma quarta fase (1917-1918), na qual Simmel, a exemplo de Thomas Mann e Max Weber, para mencionar apenas esses, defende posições de decisionistas e nacionalistas — excitado pelo furor teutônico, ele qualifica a guerra de "situação absoluta" que exige uma "decisão absoluta" [GSG, 16, p. 22].

Ainda que essa periodização em três ou quatro fases (ou melhor: momentos) não seja falsa, pois o pensamento de Simmel de fato evoluiu consideravelmente, é preciso tratá-la, porém, com muita circunspeção, não apenas porque as idéias de Kant o preocuparam durante toda a sua vida e porque as idéias darwinianas da primeira fase acabaram convergindo nas idéias vitalistas da terceira fase, mas também, e sobretudo, porque só se compreende verdadeiramente o pensamento de Simmel se ele for interpretado às avessas, partindo de seus últimos escritos [ADLER, 1919] e, principalmente, de *Lebensanschauung* (Visão do mundo), obra metafísica na qual Simmel expõe de modo claro e preciso sua (a) filosofia da (sua) vida. Esse livro pode, de resto, ser considerado como seu testamento filosófico, pois, sa-

bendo-se condenado pelo câncer, recusou todos os analgésicos e retirou-se para escrever quatro capítulos metafísicos. Ele morreu pouco após a correção das primeiras provas.

APRESENTAÇÃO ESTILÍSTICA

FLÂNEUR OU ESQUILO?

A exemplo de Adorno, que lhe consagrou um pequeno ensaio crítico [ADORNO, 1998, p. 556-566], Simmel é um pensador anti-sistemático. "Muito pouco propenso", como ele próprio disse, "a encerrar a plenitude da vida em um sistema simétrico" [BdD, p. 189], ele não quis ou, em todo o caso, não chegou a ser bem-sucedido em cristalizar seu pensamento em um sistema unitário. Nele, não se encontra verdadeiramente um conceito-chave que abra todas as manifestações do real a uma interpretação global, nenhum princípio primeiro a reger o universo, nenhuma filosofia da história à Hegel ou à Marx compreendendo o passado, o presente e o futuro. Nosso filósofo não tem sistema. Ele tem um método, em todo o caso um estilo pessoal – "uma formação geral regularmente na obra em uma quantidade espantosa dos mais variados fenômenos" [RE, p. 85; cf. GSG 8, p. 375-384] –, pelo qual se reconhecem seus escritos e que acompanha cada um de seus ensaios particulares como um fundo melódico.

Evocando o espírito pré-científico, tal como foi maravilhosamente descrito por Bachelard [1993, p. 33-31], Simmel não se prendia ao estudo de um fenômeno bem circunscrito. Assim, em um pequeno ensaio sobre a cultura feminina, em uma dezena de páginas [SPSG, p. 159-176], nós o vemos discorrer alegremente, de cambulhada, sobre a divisão do trabalho, a sexualida-

de feminina, o casamento burguês, a empatia, o romance e a matemática. Levado de um objeto a outro, ele não busca a variação sistemática que liga os objetos entre si, mas a variedade. Mesmo quando aborda questões fundamentais, resulta disso "não um tratado, mas uma conversa" [LEPENIES, 1990, p. 237].

Tachado, por essa razão, de "flâneur sociológico" [FRISBY, 1981, p. 68-101] – o que Baudelaire representava para Benjamin, Simmel representa para Frisby –, Simmel permanece, antes de tudo, um ensaísta. Provedor de hipóteses (que se podem retomar em segredo) mais do que construtor de sistemas, esse curioso polímorfo dispersou seu intelecto em uma grande quantidade de objetos díspares, a ponto de Ortega y Gasset se comprazer em compará-lo a um "esquilo filosófico pulando de uma aveia a outra, preocupado apenas em roê-las" (apud COSER, 1977, p. 199).

Ele escreveu ensaios pomposos sobre assuntos tão anódinos quanto a ponte, a porta, o adereço, a preguiça, a gravidade, a paisagem, as ruínas, os números, o estilo, o rosto, a caricatura, a troca de cartas, a refeição, o coquetismo, a aventura e por aí adiante (cf. infra, capítulo 4, onde analisamos em detalhe alguns desses ensaios).

NO FUNDO DAS APARÊNCIAS

Ora, em Simmel nada é trivial, já que tudo se liga e se prende ao essencial ou, como ele mesmo disse, já que se trata de "descobrir em cada detalhe da vida o seu sentido global" [PA, p. 16]. Mas, se todos os detalhes remetem ao sentido global da vida, se a profundidade da vida se encontra no fundo das aparências, então o mundo é um, e cada aparência se deixa interpretar como um símbolo que remete à unidade do mundo.

No lugar de um sistema, desdenhado como “préjulgamento monista” [RE, p. viii], Simmel nos propõe uma meditação contínua sobre a totalidade da vida a partir de uma análise sistemática que segue de perto e estabelece conexões analógicas e relações metonímicas entre as coisas superficiais, interpretando-as, assim, como representantes do sentido global da vida. Como não dispõe de um sistema que englobe a totalidade do mundo – a totalidade não é dada como ponto de partida, mas adquirida por “errâncias” analógicas como ponto de chegada –, ele busca captá-la fazendo-se de “bom vizinho das coisas mais próximas” [NIETZSCHE, 1886, p. 551], como Nietzsche, de resto, fizera antes dele [cf. VOZZA, 1988, p. 52-109, SQUICCIARINO, 1999, p. 11-34].

Segundo Kracauer, o aluno de Simmel que escreveu um dos melhores ensaios sobre seu mestre, trata-se do “princípio central” do pensamento simmeliano: “Todas as expressões da vida espiritual – assim poderia se formular esse princípio – encontram-se em uma multiplicidade inumerável de relações, e nenhuma delas pode ser abstraída das relações em que se encontra com as demais. [...] Cada ponto da totalidade remete a um outro ponto, um fenômeno carrega e sustenta um outro, não há nada de absoluto que não esteja ligado ao restante dos fenômenos e que possua uma validade em e para si” [KRACAUER, 1977, p. 218 e p. 239].

Verem os mais adiante de que modo Simmel formula o princípio filosófico do relacionismo como um princípio epistemológico de ordem reguladora e como ele se aplica na *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro). Mas já se pode dizer que, ao tratar o dinheiro como um símbolo da modernidade, ele traça e desenvolve as relações que existem entre os fenômenos mais superficiais, mais acidentais e as correntes mais profundas da

vida individual, social e histórica. Isso vale igualmente para sua sociologia e seus ensaios filosóficos: o que é aparentemente tratado como *sub specie momenti* é, de fato, interpretado como *sub specie aeternitatis vel necessitatis* (Espinosa) – do ponto de vista da eternidade ou da necessidade interna, isto é, em sua dependência funcional de Deus como substância é, portanto, independentemente das contingências.

UMA FILOSOFIA EXPRESSIONISTA

Dotado como nenhum outro de “um órgão receptivo e reativo à totalidade do ser” [HP, p. 11], o filósofo deve produzir a totalidade a partir dos fragmentos, interpretando estes últimos como “mônadas” que, contendo em potência todas as facetas da realidade, remetem ao sentido último do Ser: “O que me aparece desde sempre como a tarefa da filosofia, a saber, enviar uma sonda que possa religar o singular imediato, isto é, o que é simplesmente dado, ao estrato das significações espirituais últimas” [RE, p. VII, cf. M, p. 14]. Eis a nostalgia do Ser, ou, se se preferir, a referência religiosa ao Outro – “Eu não o vi, mas ele [o Absoluto] estava lá” [apud Susman, em *BdD*, p. 279]–, que entroniza a filosofia como visão de mundo (*Weltanschauung*).

Como expressão coerente da totalidade do Ser, intuída pela filosofia, a visão do mundo articula muito mais sua personalidade particular do que a objetividade do mundo. “O pensamento filosófico objetiva o que é pessoal e personaliza o que é objetivo” [HP, p. 28]. Nessa perspectiva, a unidade não provém dos conteúdos objetivos do mundo, mas da meditação subjetiva do filósofo, exprimindo sua “atitude” pessoal para com a totalidade do mundo, interpretada *sub specie animae* [PK, p. 41]. “Se

se diz da arte que ela é uma imagem do mundo vista através de um temperamento, então”, conclui Simmel, “a filosofia é um temperamento visto através de uma imagem do mundo” [GSG 7, p. 284, *HP*, p. 23].

Mais prosaico que o próprio Simmel, um de seus contemporâneos assim explica essa frase: “A filosofia exprime as profundezas últimas de uma atitude para com o mundo na linguagem de uma imagem do mundo. Ela compõe esta última esboçando as linhas diretrizes e a significação do conjunto do mundo, mas a escolha entre uma imagem do mundo ou uma outra depende sempre dos traços e dos tipos essenciais que diferenciam os seres humanos” [FRISCHHEISEN-KÖHLER, 1919, p. 40].

PRIMEIRO SOCIÓLOGO DA MODERNIDADE

Segundo David Frisby [1984, 1985a e b], um dos intérpretes mais influentes de Simmel, é essa dialética do concreto e do abstrato, religando os detalhes à essência da vida, que faz de nosso filósofo o sociólogo por excelência da modernidade, no sentido em que Baudelaire a entendia: “A modernidade é o transitório, o fugitivo, o contingente, a metade da arte, cuja outra metade é o eterno e o imutável” [BAUDELAIRE, 1976, p. 623].

De fato, a dialética do próximo e do distante (Benjamin), ou, o que dá no mesmo, da profundidade e da superfície (Nietzsche), que subtrai de seu isolamento cada elemento particular, inserindo-o em uma rede dispersiva de relações funcionais, não é apenas um princípio filosófico; ela se permite igualmente interpretar em um sentido estético; pois, a crer em uma afirmação frequentemente citada por aqueles que privilegiam uma interpretação estetizante de Simmel, em detri-

mento de uma interpretação mais filosófica ou teológica, a interpretação que religa o fugitivo ao eterno e o próximo ao distante seria o traço distintivo da abordagem estética: “A essência da abordagem e da apresentação estéticas consiste, para nós, em que ela ressalta o tipo do particular, a lei do contingente, a essência e a significação das coisas, do superficial e do fugitivo. [...] Basta submergirmos com amor e profundidade suficientes naquilo que nos é o mais indiferente, naquilo que nos aparece em seu isolamento banal e detestável, para senti-lo como um raio de luz e uma palavra da unidade última de todas as coisas. [...] Se levarmos ao limite esse aprofundamento estético, as distinções entre os valores estéticos das coisas desaparecem. A visão do mundo se torna panteísmo estético, pois cada ponto carrega consigo a possibilidade de uma redenção em direção à significação estética absoluta. Para o olho treinado, toda a beleza, todo o sentido do universo se desprendem de cada ponto”. [GSG 5, p. 198-199].

PERFEITAMENTE INDISCIPLINADO

Simmel não muda constantemente apenas de objeto, mas também de ponto de vista para interpretá-lo. Ele faz isso por boas razões filosóficas, tendo relação com o modo como apreendemos o real. O real é inesgotável, não se pode descrevê-lo “como ele é na realidade” (Ranke) porque não se pode descrevê-lo em sua totalidade. O real só pode ser apreendido através de uma pluralidade de perspectivas que captam, cada uma, um aspecto da vida sem jamais esgotar sua significação. Nenhuma perspectiva é o reflexo exato da realidade de que trata. Reorganizando a realidade de maneira sintética a partir de um ponto de

vista particular que dá unidade ao diverso da intuição, cada perspectiva oferece uma reconstrução parcial da realidade, mas ela jamais dá acesso à realidade como tal.

Contra os realistas de todo tipo, Simmel insiste, com Kant, sobre o caráter construtivista do conhecimento: a verdade não é adequação (*adequatio intellectus et rei*), mas construção, e mesmo reconstrução, do real a partir de um ponto de vista particular que reorganiza e sintetiza os fragmentos do real em uma forma unitária bem determinada. Ainda que uma dada perspectiva, a da arte, por exemplo, – ou, para tomar uma perspectiva no interior de uma perspectiva, a do impressionismo –, possa, em princípio, englobar a totalidade dos fragmentos de realidade, não é menos verdade que essa perspectiva constitui apenas uma perspectiva entre outras e que, se se quiser obter uma visão menos parcial da realidade, é preciso, por consequência, multiplicar as perspectivas e considerar o real de todos os ângulos possíveis. “Jamais encontramos a claridade da regra científica [...], mas sempre a possibilidade de opor a cada observação ou probabilidade aquela que lhe é oposta. [...] O erro consiste simplesmente nisso: em que uma verdade parcial seja generalizada em uma verdade absolutamente válida” [SD, p. 5].

Simmel é o mestre da justaposição interdisciplinar. Multiplicando os *insights*, progredindo de analogia em analogia e de metonímia em metonímia, ele passa sem transição da filosofia à sociologia, da sociologia à estética, da estética à ética, da ética à psicologia e da psicologia à história. Ele dá vida a suas proposições com exemplos empíricos, judiciosamente selecionados do cabedal infinito da história e da etnologia comparada; mas, como ele mesmo admite, também poderia ter usado, igualmente, exemplos fictícios [S, p. 65] – *Quae non sunt simulo (Was nicht ist werd ersimmelt* – O que não existe eu simulo)” [WOLFF, 1950, p. xliii].

Sob esse aspecto, as “simulações” se aproximam da arte. Pois, como a arte, elas não reproduzem a realidade, elas a constroem, e não oferecem tanto um reflexo (*Abbildung*) quanto uma reconstrução ou uma reorganização (*Umbildung*) do real. Simmel fez até uma teoria disso: em princípio obrigado a ser tão fiel aos dados quanto o retratista a seu modelo, o cientista é, logo, tão livre quanto o artista para modelar e dar forma à matéria [PH, p. 122].

ACROBACIAS INTELECTUAIS

Simmel foi atacado com frequência. Lukács o considerava o “verdadeiro filósofo do Impressionismo” [LUKÁCS, 1958, p. 172] por causa do estetismo [cf. HÜBNER-FUNK, 1976, FRISBY, 1981, CONCILII, 1998, p. 85-120] – como se a cientificidade se medisse pelo fastio e a insipidez que suscita. Ainda que Simmel não seja um romancista, seus textos são bastante próximos dos textos mais filosóficos de um Broch ou de um Musil, o qual, de resto, seguiu o curso de Simmel em Berlim. Tanto Max Weber é árido quanto Simmel é apaixonante, e isso tanto mais porque não encontramos neste nem o gesto autoritário do mestre nem o pedantismo do professor típicos de Durkheim, mas, antes, uma oscilação contínua, uma espécie de indecisão que não se resolve nunca por uma síntese dialética e que lhe valeu o epíteto nietzschiano de “filósofo do talvez” [NIETZSCHE, 1886, p. 11-13, BLOCH, 1969].

Se, em alguns momentos, fica-se impressionado com a finura de espírito e fascinado pela abundância das intuições e multiplicidade dos *insights*, em outros momentos tem-se a impressão de que nosso ensaísta-*flâneur* não pára de gesticular para não cair nas platitudes e nos piores clichês dos relacionamentos de salão da sociedade, e a acrobacia intelectual torna-se então um pouco

monótona e oscila na “escolástica da ponta do dedo (*scholastik der Fingerspitzen*)” [BLOCH, 1969, p. 60]. Enfim, acabamos por nos perguntar se Adorno [1998, p. 558-561] não tem razão: como ele não submerge no objeto concreto, mas projeta suas próprias categorias abstratas no objeto concreto, o objeto permanece um pretexto para filosofar, de que é exemplo a anedota segundo a qual Simmel, em vez de se sentar na cadeira à frente, permaneceu em pé e improvisou espontaneamente uma filosofia da cadeira [BdD, p. 221].

Assim como se acusa Simmel de não ser mais do que um dileitante literário, reprovou-se nele amiúde a tonalidade trágica, a atmosfera de *Sehnsucht* que percorre sua obra. Simmel deixou-se influenciar pela filosofia do *élan* de Bergson. Mas, diferentemente do vitalismo francês, a filosofia da vida de Simmel é inspirada em Schopenhauer e Nietzsche, aos quais dedicou uma importante monografia. É, de resto, essa tendência vitalista que explica as tendências irracionais no pensamento de Simmel, tais como as encontramos mais claramente em sua teoria da tragédia da cultura e em sua capitulação final diante da alienação, que ele transfigura em destino. A esse respeito, falou-se de um “acento trágico que sobrecarrega cada pensamento do destino do Judeu eterno” [ALTMANN, 1903, p. 67]. E, de fato, como “Judeu fisionômico” excêntrico, assimilado mas discriminado, Simmel deve ter sentido a sociedade necessariamente como alguma coisa contra a qual se choca, e isso de maneira tão persistente que ele tem desde o nascimento, por assim dizer, o olhar trágico; o olhar sociológico – e não o olhar irônico dos pós-modernos, que acolhem a desagregação das “grandes narrativas” da emancipação com júbilo, como se isso estivesse anunciando a liberação da humanidade.

APRESENTAÇÃO SISTEMÁTICA

Há, sem dúvida, algo de paradoxal em tentar reconstruir de modo sistemático um pensamento sócio-filosófico que não o é. E, contudo, se não se quer permanecer no nível de uma leitura superficial que destaca a sociologia formal do resto da obra e se prende à análise inspirada de alguns ensaios brilhantes de estética sociológica, tais como “a luta”, “o cruzamento dos círculos sociais” ou “as grandes cidades e a vida do espírito”, é preciso certamente ultrapassar as interpretações fragmentárias e os cortes disciplinares de sua obra para se concentrar nos aspectos mais filosóficos de seu pensamento. Pois são eles que ainda permitem entrever melhor a unidade profunda de seu pensamento, unidade que permite, de resto, religar os três campos principais que mantiveram seu interesse, aqui, no caso, a epistemologia, a sociologia e a filosofia da cultura.

RECONSTRUÇÃO E AUTO-INTERPRETAÇÃO

De fato, lendo toda a obra de Simmel a partir de seus últimos escritos, pode-se ver que o princípio metafísico do dualismo – ou, ainda, para parafrasear alguns dos melhores intérpretes de Simmel, o princípio relativista ou relacionista [MAMELET, 1914, LÉGER, 1989] da dialética sem síntese [LANDMANN, 1968, FREUND, 1981], que estrutura seu pensamento – permite resgatar a coerência profunda de sua obra. Que esse princípio dualista se articula sob a forma de uma síntese pouco ortodoxa do neokantismo (a oposição entre as formas e os conteúdos) e do vitalismo (o princípio da interação) é o que eu gostaria de demonstrar neste pequeno livro, apresentando uma reconstrução sistemática da obra de Simmel.

Essa reconstrução se quer em acordo com a autocompreensão de Simmel, tal como se encontra expressa na chamada "Auto-apresentação inacabada" — na verdade, um resumo de sua filosofia em meia página, solicitado por seu editor [cf. KÖHNKE, 1996, p. 161-162]. Sua escrita mergulhou nesse sociólogo-filósofo em uma crise existencial, como ele contou a seu amigo e aluno Ernst Bloch: "É hoje o dia mais triste da minha vida. Os editores... me pediram para resumir o conteúdo de minha filosofia em meia página. Escrever quatrocentas páginas não é nada, mas, essa meia página, eu não consigo redigi-la, e isso me faz compreender que eu não tenho nada a dizer" [BdD, p. 251, ver igualmente LANDMANN, 1976b, p. 270].

Início de uma auto-apresentação inacabada

Eu parti dos estudos epistemológicos e kantianos que iam de par com os estudos históricos e sociológicos. O primeiro resultado foi o tema fundamental (desenvolvido em *Probleme der Geschichsphilosophie* (Problemas da filosofia da história)): que "a história significa a formalização do acontecimento imediato, que se pode apenas viver, de acordo com os *a priori* do espírito científico, assim como a "natureza" significa formalização pelas categorias do entendimento do material dado pelos sentidos.

Essa separação entre forma e conteúdo do quadro histórico, que me veio de modo puramente epistemológico, em seguida se prolongou em mim como princípio metodológico no seio de uma ciência particular: eu adquiri uma nova concepção da sociologia ao separar as formas de associação de seus conteúdos, isto é, as pulsões, as finalidades, os conteúdos objetivos, que só se tornam sociais à medida que são assumidos nas interações

entre os indivíduos; em meu livro, eu desenvolvi esses gêneros de interação como objeto de uma sociologia.

Mas, partindo dessa significação sociológica da interação (*Wechselwirkung*), esta, pouco a pouco, adquiriu a amplitude de um princípio metafísico absolutamente global.

A dissolução temporal de tudo o que é substancial, absoluto, eterno, no fluxo das coisas, na mutabilidade histórica, na realidade que não é mais psicológica, parece-me que só pode ser garantida contra um subjetivismo e ceticismo sem limites se, no lugar desses valores substanciais fixos, colocarmos a interação viva dos elementos, os quais estão, por sua vez, submetidos ao mesmo processo de dissolução infinito. Os conceitos centrais de verdade, de valor, de objetividade, etc. se revelaram para mim interações, como os conteúdos de um relativismo que não significava mais a dissolução cética de todo ponto fixo, mas, bem ao contrário, sua afirmação contra essa dissolução por intermédio de uma nova concepção de ponto fixo (Cf. *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro)).

Esse princípio cósmico e epistemológico do relativismo, que substitui a unidade substancial e abstrata da representação pela unidade orgânica da interação, é ligado a minha noção pessoal da metafísica, que exponho nas páginas seguintes" [BdD, p. 9-10].

NO INÍCIO ERA A CISÃO

Uma boa parte, mesmo a maioria, dos ensaios de Simmel se abre para um dualismo, uma antinomia ou um paradoxo. Assim, dos quinze ensaios reunidos na *Philosophische Kultur* [GSG 14], nove são estruturados por uma oposição fundamental, por exemplo, entre os acontecimentos contingentes e a trama global da vida ("A aventura", p. 168), o universalismo e o particularismo ("A moda", p. 186), o absoluto e o relativo ("O que é absoluto e o que é relativo no problema dos sexos", p. 219) ou o ter e o não ter ("O

coquetismo”, p. 256). O fato de que essas oposições sejam anunciadas desde a primeira frase ou desde o primeiro parágrafo indicam, na minha opinião, que em profundidade o pensamento de Simmel ainda se resume da melhor maneira através do (meta-)conceito do dualismo, da dualidade em interação ou da dialética sem síntese.

“No início, há os dois: nenhum princípio governa o mundo sozinho, porque o mundo é, por princípio, irredutível à unidade; cada princípio, então, só pode exercer sua função em relação com outro princípio, e essa relação significa, ao mesmo tempo, oposição” [D’ANNA 1996, p. 17]. É assim que um comentarista italiano resume a corinção do relativismo e do dualismo em Simmel, junção que se encontra igualmente em Bergson [1938, p. 198] e que sugere “... na terceira posição além da unidade e da dualidade” [GSG 16, p. 228], na qual a unidade é, ela própria, concebida, em última instância, como oposição e, inversamente, a oposição como unidade, como unidade da vida que é, ela própria, cisão. “Manter o dualismo absolutamente não contradiz a unidade da vida, mas é, ao contrário, o modo através do qual a unidade existe” [GSG 16, p. 233]. Formulado assim, o princípio do *tertium datur* revela que Simmel está à procura de uma posição original, que, explorando o jogo das oposições polares, seja capaz de integrar o todo e seu contrário em uma dialética sem síntese.

O *a priori* constitutivo que subentende e engendra seu pensamento é o de que a coexistência das polaridades, supondo-se logicamente em oposição mútua, é constitutiva de toda a vida e da própria vida, que toma a forma aqui de um denominador último, regendo o universo de maneira dualista. Que os elementos se procurem e se completem mutuamente, sem, entretanto, nunca ultrapassarem a oposição que mantêm entre si, constitui o algoritmo da visão do mundo de Simmel, que, reificada, reaparece, ao fim, como “a estrutura formal de nossa existência” [GSG 16, p. 212].

Sempre apaixonado por analogias, Simmel parece ter exprimido bem sua idéia matriz na metáfora do lugar: “Nós somos como homens caminhando sobre um barco no sentido oposto ao de seu curso: eles caminham em direção ao sul, mas o assóalho em que pisam é levado, com eles, em direção ao norte. A combinação dessas duas direções em que eles se movem determina, a todo o instante, sua situação no espaço [GSG 16, p. 307].”

A TRIPLA ESTRUTURAÇÃO DUALISTA

Na obra de Simmel, o princípio da estruturação dualista da realidade se exprime duplamente: em primeiro lugar, na oposição neokantiana das formas e dos conteúdos, que, como ele indica em sua “Auto-apresentação inacabada”, está na base de sua crítica epistemológica da história e de sua sociologia formal e, em seguida, de maneira associada, no conceito vitalista de interação, que está igualmente na base de sua sociologia formal e que acabou por tomar o aspecto de uma metafísica da vida na qual tudo está ligado a tudo.

Em uma reconstrução sistemática do pensamento simmeliano, o sociólogo holandês Antonius Bevers [1985] mostrou, de modo bastante convincente, que é a combinação dialética do neokantismo e do vitalismo que assegura a unidade do pensamento de Simmel, pois ela está, ao mesmo tempo, na base de sua epistemologia relacionista, de sua sociologia formal e de sua metafísica vitalista. Nós o seguiremos nesse ponto e, no capítulo seguinte, iremos expor como o duplo princípio da dualidade se articula de maneira iterativa, mas diferenciada, nos três domínios de pesquisa que ele cuidadosamente explorou.

Na epistemologia relacionista, o princípio dualista é empregado de modo heurístico: pleiteando uma multiplicação de

perspectivas e de formalizações dos conteúdos da experiência, que se completam, mais do que se opõem, Simmel desenvolve uma teoria do conhecimento na qual a verdade é múltipla e relacional. Na sociologia formal, fundada na oposição entre formas e conteúdos de interação, o dualismo se manifesta de modo sistemático: as formas de associação se apresentam como uma síntese de tendências opostas. Enfim, na filosofia da cultura, que constitui a outra face da filosofia da vida, a oposição entre vida e formas adquire uma expressão trágica: as formas sociais e as instituições culturais se tornam autônomas, seguindo suas próprias leis e opondo-se a seus criadores.

UM PENSAMENTO, A DUALIDADE

Sem nunca mencionar os dois volumes de sua introdução às ciências morais [GSG 3 e 4], de que não se orgulhava e que considerava um "pecado de juventude", Simmel indica em sua "Auto-apresentação inacabada", que pode ser lida como uma reconstrução de suas posições filosóficas e, portanto, como uma tomada de posição filosófica, que seu desenvolvimento intelectual se iniciou pelos estudos de epistemologia das ciências humanas inspirados em Kant, que se esforçam em analisar de modo (quase-)transcendental as condições de possibilidade do conhecimento além das ciências da natureza, desenvolvendo o que se pode chamar, seguindo Dilthey, de uma "crítica da razão histórica" [DILTHEY, 1883, p. 116].

É nesse contexto epistemológico que a oposição kantiana entre as formas e os conteúdos começa a emergir como primeiro princípio da dualidade que estrutura seu pensamento. Entretanto, o que Simmel não diz é que o segundo princípio da dualidade, igualmente central, da interação, da *Wechselwirkung* [cf. BECHER, 1971], já havia sido adquirido naquele momento e era ativo em seu pluralismo metodológico e em sua concepção relacional da verdade. Juntos, esses dois princípios da dualidade es-

tão igualmente na base de sua sociologia formal, que não tem nada de formalista, mas que propõe, por meio de uma interpretação dialética das formas e dos conteúdos, uma sociologia interacionista das formas de associação.

Enfim, próximo do fim da vida, o princípio vitalista da interação se generalizou e se tornou, em seu espírito, um princípio metafísico cósmico que rege o universo. A oposição entre os conteúdos e as formas não desaparece, entretanto, mas aparece como oposição trágica entre a vida e as formas, entre a vida que deve passar pelas formas para se exprimir, enquanto essas mesmas formas abafam o elemento criativo da vida.

Independentemente do modo como Simmel articula o princípio da dupla dualidade ao sintetizar o neokantismo e o vitalismo, é importante observar que essa síntese é criadora e original. De fato, Simmel não os integra simplesmente, mas "vitaliza o kantismo e kantianiza o vitalismo" [BEVERS, 1985, p. 24], o que explica, sem dúvida, por que, desviando-se ao mesmo tempo do neokantismo e da filosofia da vida, nosso filósofo é propriamente inclassificável (nas tipologias existentes, ele é geralmente colocado sob a rubrica do "neokantismo relativista", do qual é o único e solitário representante).

O neokantismo

O neokantismo (ou neocriticismo) é um movimento relativamente heterogêneo de filósofos acadêmicos e de sistemas professorais que prevalecia na Alemanha entre 1850 e 1920 [cf. Öllig, 1979, Holzhey, 1992]. Apesar das divergências notórias que opõem as diferentes escolas do neokantismo, pode-se caracterizá-lo como uma forma de filosofia pós-hegeliana e "pós-metafísica" (Habermas) que se inspira em Kant – daí o refrão "é preciso, portanto, retornar a Kant!", que conclui todos os capítulos do célebre *Kant und*

die Epigonen, de Otto Liebmann. Opondo-se de modo mais categórico aos idealismos especulativos de Fichte, Schelling e Hegel ("o idealismo absoluto"), os neokantianos partilham a convicção de que a filosofia pode e deve ser uma ciência rigorosa (e não uma visão de mundo) que se interroga sobre o fenômeno da ciência e, de modo mais geral, sobre o fenômeno da cultura, em um esforço para descobrir as condições de possibilidade. Fiéis ao espírito, mas revisionistas quanto à letra dos textos do Sábio de Königsberg, buscam substituir a ontologia por uma analítica do entendimento e consideram a epistemologia como uma propedêutica para a metafísica e para todas as outras disciplinas filosóficas.

Geralmente os comentaristas distinguem duas escolas principais no interior do movimento neokantiano: de um lado, a escola de Baden (ou do Sudoeste da Alemanha), em princípio representada por Windelband e Rickert (primeira geração), depois por Max Weber e Lask (segunda geração); de outro, a escola de Marbourg, representada por Cohen e Natorp (primeira geração) e Cassirer (segunda e última geração). Essas escolas se opõem na medida em que estes últimos julgavam que o espírito de Kant é mais bem representado por uma análise transcendental da lógica e das ciências naturais, enquanto os primeiros, mais orientados para as ciências humanas, buscam conduzir a filosofia na direção de uma axiologia, isto é, de uma teoria da gênese dos valores e das esferas autônomas de valores, tais como a ciência, a moral e a arte. Mais próximo da escola de Baden que da escola de Marbourg, Simmel publica regularmente na revista *Logos*, consagrada à filosofia da cultura – "buscando por toda parte a razão na cultura, de onde vem o nome da revista" [editorial, citado por Christian, 1978, p. 33] – e funcionando, por isso mesmo, como ponto de encontro do neokantismo e de um hegelianismo revisado.

O neokantismo foi a filosofia dominante na Alemanha de Guilherme II, mas, a partir de 1920, a tocha da hegemonia foi retomada pela fenomenologia, o positivismo e o vitalismo.

O PRINCÍPIO DA DUPLA DUALIDADE

Repletos de sutilezas dialéticas e de deslizamentos analógicos, os textos de nosso filósofo não são isentos de contradições, ambigüidades e confusões. Simmel não é um filósofo analítico, e tratá-lo como tal é ilusório — “uma tentativa de apresentar Simmel [à maneira dos filósofos anglo-saxões] não iria de modo algum além da primeira frase” [WEINGARTNER, 1960, p. 10].

O que é verdadeiro de modo geral vale ainda mais para a noção central de forma, que é verdadeiramente cerrada e que, na minha opinião, obscurece mais do que clareia. Com efeito, Simmel é não apenas inconsistente em seu emprego da noção, mas abusa dela para designar três coisas diferentes, correspondendo a três domínios de pesquisa diferentes, particularmente: 1) um princípio sintético da teoria do conhecimento (as formas *a priori* de Kant que Simmel historiciza e interpreta de maneira circular como formas, ao mesmo tempo, analíticas e empíricas); 2) um princípio de estruturação do social (as formas de associação de sua sociologia formal, a respeito das quais não fica sempre claro se são obtidas por indução e abstração ou, à maneira dos fenomenologistas, por intuição das essências); e 3) uma cristalização *a posteriori* das energias ou das interações em objetos culturais e instituições sociais (as formas do espírito objetivo de Hegel, compreendidas aqui ora como esferas de valores culturais (por exemplo, a arte, a ciência, o direito, etc.), ora como instituições sociais alienadas e alienantes).

O outro conceito central — o da interação ou da ação em reciprocidade que se encontra igualmente em Newton, Kant, Hegel, Goethe e Dilthey — é menos ambíguo, mas Simmel o generaliza a tal ponto que ele indica que tudo está ligado a tudo e que tudo se confunde, que todos os elementos, mesmo os mais opostos, se completam e se dissolvem em relações. Em resumo, parafraseando a famosa frase hegeliana segundo a qual “o real é racional e o racional, real”, poder-se-ia formular o princípio da intera-

ção universal entre os elementos, que são eles próprios processos e relações, dizendo que, para Simmel, como, de resto, para Cassirer e Bourdieu, o real é relacional [VANDENBERGHE, 1999].

Em conjunto, entretanto, a dupla dualidade da oposição das formas e dos conteúdos, de um lado e, da interação, de outro, constitui totalmente o alicerce sobre o qual é construída a obra de Simmel. Nas páginas que seguem, iremos expor como o princípio da dupla dualidade se desdobra nos três domínios principais de sua pesquisa.

Na teoria do conhecimento, o princípio da oposição das formas e dos conteúdos aparece como um princípio de organização e de unificação da multiplicidade do real, enquanto o princípio da interação, que prescreve ao pesquisador multiplicar as formas e as perspectivas que unificam os conteúdos, aparece como um princípio que conduz diretamente ao relativismo cognitivo. Na sociologia das formas de associação, que iremos expor de maneira mais detalhada no capítulo seguinte, a oposição das formas e dos conteúdos está na base do método específico de abstração que constitui a sociologia formal como disciplina especializada, enquanto o princípio da interação está na base de seu conceito fundamental de associação. Enfim, na sociologia da cultura, a oposição entre as formas e os conteúdos reaparece como uma oposição trágica entre a vida e as formas, enquanto o princípio de interação está, ele mesmo, sublimado como princípio metafísico da vida, cuja essência consiste em circular livremente e fluidificar as formas.

TEORIA DO CONHECIMENTO

OPOSIÇÃO DAS FORMAS E DOS CONTEÚDOS

A oposição fundamental entre as formas e os conteúdos é de origem kantiana. Na *Kritik der Reinen Vernunft* (Crítica da

razão pura), Kant propõe uma análise clássica, mas bastante intrincada, das condições de possibilidade do conhecimento científico. Opondo-se não só aos empiristas, tais como Hume e Locke, por exemplo, que fundam o conhecimento sobre os dados sensoriais e o consideram como um reflexo da realidade registrado pelos sentidos, mas também aos racionalistas, tais como Descartes, que concebem o conhecimento como inato, Kant busca efetuar uma síntese do racionalismo e do empirismo. Com os empiristas, ele insiste, contra os racionalistas, que o conhecimento não pode simplesmente girar no vazio sobre conceitos inatos (as formas *a priori*), mas que ele ainda deve levar em conta a realidade empírica (os conteúdos). Com os racionalistas, ele insiste, entretanto, contra os empiristas, que os conceitos são essenciais, pois eles funcionam, por assim dizer, como “faróis” (Popper) que, ao iluminarem aspectos da realidade, transformam-na em uma representação da realidade (a realidade “para nós”). Resumindo em uma bela frase que correu o mundo, Kant [1788, p. 98 (A51/B75)] afirma que “os pensamentos sem conteúdo são vazios, assim como as intuições sem conceitos são cegas”.

Para compreender melhor o pensamento de Simmel, é também essencial compreender o alcance da “revolução copernicana” efetuada por Kant: assim como Copérnico mostrou que o Sol não gira em torno da Terra, mas inversamente, Kant [1788, p. 25 (BXVI)] se esforça em demonstrar que “o conhecimento não deve se conformar aos objetos, [mas] os objetos devem se conformar ao nosso conhecimento”. Pois, contrariamente ao que pensam os empiristas, o conhecimento pressupõe sempre a intervenção ativa da razão, que torna a natureza concebível ao submeter as “coisas-em-si” (a natureza “em si”) às formas *a priori* do entendimento que unificam os dados da experiência, graças aos quais a natureza aparece para nós como um conjunto previamente estruturado pelos conceitos e pelas categorias fundamentais do entendimento, tais como o espaço e o tempo, mas

também a causalidade e a substância. A conclusão dessa série de argumentos, segundo a qual a intervenção das categorias *a priori* do entendimento é uma condição necessária da experiência da natureza, é de que evidentemente o conhecimento não é tanto um reflexo passivo (*Abbildung*), mas uma construção, e mesmo uma transformação ativa (*Umbildung*), da realidade.

Toda a obra de Simmel subentende e pressupõe que tanto o mundo como tal quanto aspectos do mundo podem se tornar objetos possíveis da experiência, com a condição, entretanto, de que sejam constituídos ou estruturados por uma ou várias formas do entendimento. Trata-se de afirmar a importância dessa noção-valise de forma que, para facilitar a compreensão, pode ser considerada analogicamente como um tipo de janela conceitual que dá para o real e que re-organiza sua multiplicidade de tal forma que este, ou um fragmento deste, seja percebido de maneira estruturada e unitária. Deixando de lado as analogias fáceis, pode-se dizer que a forma que unifica os conteúdos sensíveis opera “como uma taxonomia, um sistema de classificação ou um esquema conceitual” [OAKES, 1980, p. 10], preenchendo uma função epistemológica: ela define as condições de possibilidade da experiência e da representação do mundo, as condições transcendentais sob as quais o mundo pode se tornar objeto da experiência e do conhecimento. Como diz Simmel: “Nós conhecemos o objeto se nós o produzimos segundo sua forma como objeto. [...] O conhecimento do objeto cria o objeto do conhecimento” [K, p. 53].

REVISÃO DE KANT

Se Simmel segue Kant, ele não o faz, entretanto, cegamente. Em seu livro sobre Kant, ele não apenas critica o autor da *Crítica da razão pura* por sua concepção intelectualista, racionalista e mecanicista da realidade, refletindo a frieza do mundo das

mercadorias, mas ele modifica, ainda, a teoria das formas, conduzindo-a para uma direção culturalista e vitalista.

De início, Simmel confirma a necessidade da intervenção das formas do entendimento (sem formas, sem conhecimento), mas coloca em questão a enumeração que encontramos em Kant. Na esteira de Dilthey, ele propõe estender a pesquisa das formas para além das ciências naturais: "Kant aplicou-as somente ao domínio natural. [...] Seria preciso examinar ainda os pressupostos apriorísticos dos mundos psicológico e histórico em seu conjunto" [K, p. 33].

Em seguida, tornando a mergulhar as formas no contexto vital de onde se originaram, ele submete as formas kantianas a uma historicização, fazendo delas, assim, formas "quase-transcendentais" (Habermas): se é verdade que a natureza é o resultado da aplicação das categorias, não se pode dizer, com razão, que as formas são originárias da natureza, ou, para retomar uma linguagem que está na moda, que elas são "construções sociais", historicamente variáveis?

Enfim, Simmel contesta a intelectualização da visão kantiana do mundo – "a cooperação dos sentimentos e as relações obscuras e imediatas que religam a alma ao coração do Ser estão completamente ausentes" [K, p. 92]. Kant intelectualiza o mundo, mas é preciso ainda subjetivá-lo e vitalizá-lo, passar, em suma, do conhecimento do mundo ao Ser do mundo; pois, no limite, o homem não é apenas um ser de razão, mas também um ser individual e social com suas inclinações, suas emoções e suas ideologias. Passando da primeira à segunda crítica de Kant, Simmel desenvolverá, no fim de sua vida, uma teoria moral de inspiração nietzschiana-bergsoniana, a teoria da "lei individual" [cf. infra, cap. 6], capaz de superar a distância que separa o pessoal e o universal, a ética e a moral, graças a uma personalização da lei moral universal que não ignora a diversidade individual, mas a leva em conta inteiramente, chegando, assim, a uma universalidade individual, feita sob medida, por assim dizer.

CRÍTICA DA RAZÃO HISTÓRICA

Antes de abordar o segundo princípio da dualidade na teoria do conhecimento, é preciso mostrar ainda como Simmel aplica a oposição da forma e dos conteúdos em seu livro sobre a filosofia da história. O objeto (desde a segunda edição) dos *Probleme der Geschichtsphilosophie* (Problemas da filosofia da história) é, com efeito, mostrar, ao contrário do historicismo histórico – no fundo, um realismo e, mesmo, um positivismo histórico que, negligenciando a contribuição constitutiva do sujeito, concebe o conhecimento em termos pré-kantianos –, que o conhecimento histórico é, como o conhecimento em geral, regido por *a priori*. Desde então, compreende-se que Simmel introduza suas reflexões epistemológicas sobre a historiografia por uma questão transcendental: "Como a história é possível?" [PH, p. 53], ou, ainda, para retomar uma das formulações mais tardias: "Como se passa dos acontecimentos (*das Geschehen*) à história (*die Geschichte*)?" [FA, p. 152, IF, p. 60].

Como ele está convencido de que a história, compreendida antes de tudo como estudo (ou formalização de segundo grau) dos acontecimentos do passado pelo historiador (*Geschichte*), mas também como formalização (de primeira ordem) dos próprios acontecimentos pelos atores (*Geschehen*), não é um espetáculo de marionetes, observável do exterior e analisável a partir da perspectiva objetiva da terceira pessoa, mas um processo conduzido por sujeitos que fazem a história "com consciência e vontade" (Marx), analisável a partir da perspectiva da primeira pessoa, Simmel conclui que o objeto da história é o sujeito, que os indivíduos, que podem igualmente ser, de resto, indivíduos coletivos ("os italianos", "Florença", "a Itália", etc.) [PH, p. 77-84], são o objeto da história. Conseqüentemente, ele define a tarefa do historiador em termos da compreensão (*Verstehen*) dos conteúdos psíquicos dos indivíduos.

INTERPRETAÇÃO *SUB ESPECIE ANIMAE*

Para evitar as interpretações redutoras, que buscam recuperar Simmel, o historiador, para a sociologia, colocando-o um pouco depressa demais no campo do individualismo metodológico [cf. HOMANS, 1959, BOUDON, 1984, DEROUCHE-GURCEL, 1997], nunca é demais insistir que, para Simmel, a compreensão não implica tanto a imputação de razões e mesmo de cálculos de utilidade que explicam a ação do indivíduo, como a apreensão da personalidade concebida como uma unidade inteligível e única – basta olhar suas “biografias metafísicas”, sobretudo aquelas sobre Goethe, Kant e Rembrandt, para se convencer da distância que separa a concepção metafísica da pessoa de um Simmel da concepção utilitarista do ator que encontramos nos teóricos da escolha racional e que forma o pano de fundo dos individualistas metodológicos.

Seja como for, uma coisa é clara: para Simmel, a unidade da pessoa, como forma que unifica os conteúdos psíquicos, constitui o *a priori* que torna a história possível como disciplina científica [PH, p. 64-65]. É porque o historiador supõe que os atores são “unidades psíquicas” e porque ele supõe que é justamente essa unidade (invisível), essa coerência das pessoas e de seus *habitus*, que explica a multiplicidade (visível) dos atos que a história, como disciplina, é capaz de tornar a história, como sucessão de acontecimentos, inteligível.

De resto, a unidade da pessoa não é somente uma pressuposição do historiador, mas também dos próprios atores [cf. WATIER, 2000, p. 69-95]. Se compreendemos a nós mesmos e compreendemos os atos do Outro é porque supomos que o Outro é como nós, uma pessoa única, relativamente coerente e compreensível. “As categorias utilizadas pelo historiador são assim, de alguma maneira, categorias de segundo grau na medida em que elas só podem se aplicar a uma matéria já formalizada na categoria da experiência vivida” [PH, p. 114]. E para os sociólogos, ao menos

para aqueles que não se prendem às teses do individualismo metodológico, mas que buscam ligar uma sociologia fenomenológica da compreensão (*Verstehen*) a uma filosofia hermenêutica da cultura, pode-se acrescentar que, assim como o historiador formaliza conteúdos já formados na vida cotidiana e que representam de algum modo “produtos semi-acabados” [PH, p. 83], o sociólogo, por sua vez, formaliza os produtos semi-acabados do historiador [cf. SD, p. 2]. Ou, para dizer as coisas de maneira mais simples, a compreensão de uns e de outros não é apenas a condição de possibilidade da história, mas esta é, por sua vez, a condição de possibilidade da sociedade. Para os kantianos ortodoxos, uma tal superposição dos *a priori* só pode constituir um sério desvio, pois categorias que, para Kant, se revestem de um caráter empírico funcionam agora, para Simmel, como categorias *a priori*.

A COMPREENSÃO DO OUTRO

Vimos que a unidade da pessoa constitui uma condição de possibilidade do conhecimento do Outro, que constitui, por sua vez, uma condição de possibilidade do conhecimento histórico, pois é graças à interpolação desse termo intermediário metafísico-psicológico que nós compreendemos o Outro e o historiador compreende os acontecimentos externos. Ora, olhando mais de perto, nota-se que essa compreensão do Outro não é imediata, mas pressupõe, com efeito, uma projeção analógica de nossa unidade vivida sobre o Outro (Outro como *Alter Ego*); pois, se nós temos acesso diretamente aos conteúdos de nossa consciência, esse, evidentemente, não é o caso do Outro e menos ainda do historiador. Nesse ponto, Simmel é kantiano (mas ele não o permanecerá e irá revisar sua posição nos escritos mais tardios sobre a compreensão histórica; cf. IF, p. 61-83): “No domínio da experiência humana, os objetos de conhecimento não são jamais coisas em si, mas fenômenos” [PH, p. 88].

Dessa ruptura inevitável entre a experiência imediatamente vivida e o conhecimento mediado desse vivido, segue que o Outro é sempre uma “representação” de nós mesmos, uma “projeção” de conteúdos de nossa consciência em sua consciência e, como tal, uma “reprodução deformada, condensada e atenuada dos sentimentos que ele [ou ela] vivencia” [PH, p. 87].

Isso é verdade tanto na vida cotidiana como na vida científica. Assim como só podemos conhecer e compreender nossos contemporâneos porque intercalamos, sem o saber, certamente, uma projeção hipotética da unidade de sua pessoa entre nós e eles, assim o historiador pode compreender as ações dos predecessores porque ele constrói um “ser irreal” [PH, p. 105] como sustentáculo de um conjunto de ações que ele quer explicar. O historiador que quiser compreender as ações de seus predecessores deve ser capaz de empatia (*Einfühlung*), isto é, ser capaz de deslizar sobre a “pele” do outro, de reencontrar suas motivações e de sentir sua personalidade, ainda que ele ou ela só tenham à sua disposição expressões fragmentárias de sua subjetividade. Entretanto, Simmel insiste enfaticamente que “não é necessário ser César para compreender César, nem ser um segundo Lutero para compreender Lutero” [PH, p. 124].

Por meio da compreensão empática dos atores, os acontecimentos exteriores se tornam inteligíveis como exteriorizações da personalidade dos atores. Uma vez que o historiador compreendeu seus atores, ele ou ela devem então inserir suas ações em um contexto mais amplo e criar uma imagem desse passado acabado que está de acordo com seus interesses de conhecimento, com o que lhes interessa e com o que ele ou ela buscam demonstrar. Essa imagem do passado não é um reflexo da realidade, mas uma formalização seletiva, que, a exemplo dos “tipos ideais” de Max Weber, acentua certos traços e ignora outros, dependendo do ponto de vista do historiador. Simmel conclui que o historicismo é falso: “Não se pode descrever o singular ‘como ele é na realidade’ [Ranke] porque não se pode descrevê-lo em sua totalidade.

Uma ciência da história em sua totalidade é impossível... porque uma tal ciência seria desprovida de todo ponto de vista. Ora, o conhecimento só é possível a partir do momento em que o sujeito conhecente, tendo adotado um ponto de vista, pode selecionar os elementos que lhe interessam em função de critérios precisos e reuni-los sob categorias sintéticas” [PH, p. 110].

O RELACIONISMO

Se a oposição das formas e dos conteúdos constitui a vertente kantiana do princípio da dualidade, sua interação constitui a vertente vitalista. O princípio de interação é concebido por Simmel, logo de início, como um princípio heurístico e regulador. “Como princípio regulador do mundo, nós devemos partir da idéia de que tudo se encontra em uma relação qualquer com tudo, que entre cada ponto do mundo e cada outro ponto existem forças e relações mútuas” [SD, p. 13]. Ora, se é assim, se tudo é efetivamente ligado a tudo, então pode-se começar a análise do real a partir de não importa qual ponto do mundo, multiplicar as perspectivas e religá-las umas às outras, já que, no fim, quando se percorreu a totalidade dos pontos do mundo, chega-se a uma visão pluriperspectivista do mundo que acolhe em si a totalidade do real.

O importante não é o pensamento, mas o pensar da totalidade, não os conteúdos, mas o processo do pensamento, o movimento filosófico do espírito aventureiro que adota sucessivamente diferentes pontos de vista em relação ao real e os encadeia uns aos outros sem se prender dogmaticamente a nenhum deles, já que a verdade está no movimento do pensamento, nas relações funcionais que ele estabelece entre as perspectivas, e não no conteúdo, nas teorias e nos dogmas [cf. GSG 14, p. 162-167]. Reformulado a partir de uma perspectiva intersubjetivista, poder-se-ia dizer que o relativismo não deixa cada indivíduo em sua

verdade, porém faz emergir a verdade por uma correlação da verdade de cada indivíduo.

Para Simmel, o perspectivismo não é um ceticismo nem um relativismo que dissolvem a verdade, mas um correlativismo ou um relacionismo que a tornam possível, concebendo-a como um conceito de relação, como uma correlação entre perspectivas que, mais do que se oporem ou se contradizerem, se atraem e se completam: “O que eu entendo por relativismo, diz Simmel em uma carta a Rickert a propósito da teoria do conhecimento que ele desenvolveu na *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro) [PA, p. 84-109], é uma representação do mundo inteiramente positiva, e não um ceticismo, como é o caso da teoria da relatividade de Einstein [...]. Para mim, o relativismo do conhecimento não quer dizer, em absoluto, que a verdade e a não-verdade estão em relação uma com a outra, mas, sim, que a verdade significa uma relação dos conteúdos entre si, nenhum dos quais a possui sozinho exatamente como nenhum corpo é pesado por si só, mas unicamente em uma relação mútua com um outro” [BdD, p. 118].

O PLURALISMO METODOLÓGICO

Aqueles que objetam que, se é assim, a representação do mundo “flutua no ar” [GSG 14, p. 166] permanecem prisioneiros do prejulgamento metafísico, segundo o qual o mundo deve ser fundado sobre um princípio último. Como os pós-estruturalistas (Derrida, Foucault, Lacan, etc.) o serão depois dele, Simmel é um adversário feroz da *prima philosophia*, isto é, de toda forma de idealismo absoluto que deduz a totalidade ôntica de um princípio ontológico (por exemplo, o sujeito ou o objeto [HP, cap. 3], o ser ou o futuro [HP, cap. 2]). Segundo Simmel, nenhum princípio primeiro permite fundar o pensamento. “O relativismo”, diz ele de maneira aguda, “nega que a relatividade [do ser] deva ser conduzida por um absoluto” [SN, p. 70].

Isso ocorre, segundo Simmel, porque nenhum sistema filosófico é capaz de incorporar em si a totalidade do ser. No limite, cada princípio primeiro encontra seu complemento e seu fundamento em seu princípio oposto. Dado que a “última coisa que podemos explicar é a penúltima” [GSG 4, p. 27], segue que cada princípio primeiro deve, por assim dizer, ser tratado como o penúltimo e que “o claustro do saber é rejeitado infinitamente” [PA, p. 99]. A oposição dos termos opostos não pode ser superada em uma síntese dialética. “O momento unitário A se decompõe em a e b... a só pode ser estabelecido por b, e b, por sua vez, só pode ser estabelecido por a” [IF, p. 108]. Cada um dos termos entra numa relação de substituição recíproca e a oposição se dissolve em interação, e isso enquanto heurística.

Passando da ontologia à epistemologia, os princípios primeiros se transformam, conseqüentemente, em princípios reguladores [cf. K, p. 14 et seq., 184 et seq.]: “Formulado de modo kantiano: no lugar de dois princípios constitutivos e, portanto, irreconciliáveis, obtemos dois princípios reguladores dos quais um é o fundamento do outro” [GSG 1, p. 376]. Assim, partindo da “possibilidade permanente de opor a cada observação ou probabilidade uma que lhe seja oposta” [SD, p. 5], Simmel prescreve ao pesquisador conceber o mundo alternativamente a partir das premissas do idealismo e do materialismo, do racionalismo e do empirismo e, não importa o que diga Boudon [1990, p. 433], igualmente do holismo e do individualismo. Do mesmo modo, ele pensa que pode ser proveitoso representar o mundo, sucessivamente e sempre como heurístico, do ponto de vista da unidade ou da pluralidade, da continuidade ou da descontinuidade, da fixidez ou da fluidez das coisas. Em todos os casos, o mundo se deixa conceber a partir de um grande número de pontos de vista unilaterais, cada um projetando a unidade no infinito de um lugar imaginário (o *focus imaginarius* de Kant), dos quais nenhum, contudo, atinge a adequação às coisas. Conseqüentemente, nenhum deles pode ter pretensões à hegemonia cognitiva.

A SOCIOLOGIA FORMAL

A oposição kantiana entre as formas e os conteúdos, que Simmel introduziu de início em sua filosofia construtivista da história, é retomada em sua sociologia [GSG 11, p. 13-41]. Remodelada, a separação das formas e dos conteúdos é aí apresentada como o princípio metodológico que funda a sociologia formal como disciplina autônoma, diferenciada das outras ciências sociais e especializada na análise das formas que estruturam a associação, esta sendo compreendida como o conjunto das interações entre indivíduos que têm consciência de formar uma unidade e que formam o cadinho da sociedade.

Analisaremos no próximo capítulo como as noções, sistematicamente religadas, de forma, de conteúdo e de interação constituem o alicerce metodológico da sociologia formal. Aqui, gostaríamos apenas de destacar como as formas que estruturam e unificam as interações se deixam, elas próprias, analisar-se em uma perspectiva dualista como uma síntese de forças opostas [cf. igualmente LEVINE, 1958, p. 21-22, 1971, p. xxv-xxvii]. Que as formas de associação se apresentam para Simmel como uma espécie de síntese frágil de tendências opostas é algo que se destaca claramente da citação seguinte: "As relações sociológicas são condicionadas de modo absolutamente dualista: a união, a harmonia, a cooperação, que valem, como tais, como forças socializantes, devem estar atravessadas pela distância, pela concorrência, pela repulsão para dar lugar às configurações reais da sociedade; as vastas formas de organização, que constroem ou que parecem construir a sociedade, devem continuamente ser perturbadas, desequilibradas, corroídas por forças individualistas e irregulares, para obter, cedendo e resistindo, a vivacidade de sua reação e de seu desenvolvimento; as relações íntimas, que são regidas pela aproximação corporal e mental, perdem sua atração e mesmo seu conteúdo, na medida em que não incluem de maneira simultânea e alternada também a distância e a intermitência" [GSG 11, p. 391].

Se se quiser reconstruir sistematicamente a sociologia simmeliana das formas sociais (e.g., o conflito, a subordinação, a divisão do trabalho, etc.), seria preciso fazer o inventário das polaridades e estabelecer a cartografia de seu espaço mental. O perfil das polaridades abaixo, que não tem nenhuma pretensão à completude, serve apenas para estabelecer a possibilidade de uma tal reconstrução:

Distinção	—	Imitação
Oposição	—	Integração
Resistência	—	Submissão
Diferenciação	—	Expansão
Distanciamento	—	Aproximação

Assim como na lingüística de Saussure a estrutura das diferenças forma a estrutura profunda da língua, poder-se-ia dizer que, na sociologia formal de Simmel, a estrutura das polaridades forma a gramática gerativa das formas sociais. Na medida em que as formas sociais se apresentam a Simmel como uma combinação de tendências opostas, as polaridades que nós enumeramos permitem compreender os ensaios de sociologia formal que ele consagrou à moda [GSG 14, p. 186-218], ao conflito [GSG 11, p. 284-382], à subordinação [GSG 11, p. 160-283], aos grupos sociais [SD, p. 45-69, 100-116, GSG 11, p. 791-863, SE, p. 207-222] e ao dinheiro [PA] como uma aplicação sintética do princípio dualista.

Com efeito, olhando-se de perto, verifica-se que a moda aparece em Simmel como uma forma de associação que alia a tendência a imitar o grupo e a tendência a se distinguir dele, o conflito como uma forma que emparelha a tendência à oposição intergrupal e a tendência à integração intragrupal, a subordinação como uma síntese dialética da submissão e da resistência, o crescimento dos grupos sociais como uma forma social que combina a expansão quantitativa dos grupos e a diferenciação

quantitativa dos indivíduos e, enfim, a troca se revela, como, de resto, já era o caso em Marx e Durkheim, ser uma forma que une os indivíduos e, ao mesmo tempo, os separa. Em todos os casos, e poder-se-iam multiplicar os exemplos, as formas sociais são sinteticamente determinadas de maneira dualista.

FILOSOFIA DA VIDA E DA CULTURA

Partindo de uma posição neokantiana relativamente heterodoxa, o pensamento de Simmel evoluiu em direção a um relacionamento cognitivo que concebe a verdade como um conceito relacional. Essa "revisão relativista do criticismo", que Simmel desenvolveu, de início, na *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro) em uma perspectiva epistemológica propriamente heurística como meio de unificação das perspectivas opostas, transformou-se, em seguida, em uma condição do conhecimento. Essa ontologização do princípio relacionista, que desemboca em uma visão anti-substancialista da realidade, concebida como uma "rede infinita de relações recíprocas entre uma infinidade de elementos" [CAVALLI, 1989, p. 508], resulta ela mesma mais ou menos diretamente de uma concepção metafísica do mundo, que, distanciando-se progressivamente de Kant, aproxima-se cada vez mais do vitalismo de Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey e Bergson.

O vitalismo

Como movimento heterogêneo de poetas, filósofos e poetas-filósofos, o vitalismo (*Lebensphilosophie*, filosofia da vida, filosofia do *elä*) esteve em voga na Alemanha e na França em torno da Primeira Guerra Mundial. Oriundo do movi-

mento romântico do *Sturm and Drang* (Goethe, Herder, Novalis) e das filosofias de Fichte, Schopenhauer e Nietzsche, a filosofia da vida propõe uma metafísica do irracional que encontra seu ponto de partida e de ancoragem em uma reflexão da vida sobre a vida, compreendida como movimento cego de pulsões e de profundezas que experimentamos de maneira imediata [cf. BOLLNOW, 1958, FELLMAN, 1993].

A noção central de vida comporta, entretanto, uma dupla referência. Não pressupondo um sujeito consciente da vida, a vida (*das Leben*) pode, em princípio, ser concebida objetivamente. Ela remete então ao devir cósmico, ao escoamento contínuo do tempo na duração e ao arrebatamento cego das pulsões irracionais da alma. Mas ela também pode ser concebida subjetivamente e incluir uma referência a um sujeito consciente de sua vida. A vida, ou, mais precisamente, já que é disso de que se trata, o vivido (*das Erleben*), remete então à apreensão imediata desse devir pela intuição – “a vida que se apodera da vida” (Dilthey), por oposição ao entendimento que não escuta a vida, mas a reifica em conceitos abstratos e imobilizados.

Substituindo de algum modo o conceito idealista do Absoluto, o conceito da vida aponta para uma interpretação total, mas anti-sistemática e irracionalista, da realidade. Dado que a noção de vida funciona antes de tudo como um conceito de combate contra o pensamento das Luzes, a vida, entretanto, não deve ser entendida aqui em um sentido biológico, mas em um sentido cultural. Evocando a experiência imediata de si, a intuição, a vontade, o instinto, os sentimentos, a criatividade, a transgressão e o dinamismo, a noção vaga e vagamente panteísta de vida é precipitada contra o racionalismo, o intelectualismo e o convencionalismo que caracterizam a sociedade ocidental nascida das Luzes. Popular durante os anos 20, a filosofia da vida, tal como foi representada em sua variante ética por Nietzsche, em sua variante histórica por Dilthey, em sua variante pragmática por W. James e em sua variante biológica por Bergson, foi substituída, a partir dos anos 30, pelo existencialismo de Heidegger e Sartre.

Na visão de mundo vitalista, que Simmel desenvolveu de maneira sistemática em seu leito de morte e que iremos expor mais longamente no capítulo 6, o princípio relacionista do conhecimento adquire um contorno metafísico. “A relatividade se transforma em uma relatividade não relativa e se torna a contrapartida metafísica de uma entidade absoluta” [ROSSI, 1994, p. 215]. Com efeito, oriundo da aplicação das formas aos conteúdos, o próprio conhecimento encontra agora suas raízes últimas nas profundezas irracionais da vida, concebida como uma efervescência contínua e criadora de pulsões, de energias e de conteúdos da consciência que experimentamos de maneira imediata. Essa força vital, criadora e imprevisível, que busca exprimir-se, Simmel chama de máximo-de-vida (*Mehr-Leben*) [GSG 16, p. 229 et seq. e 295; GSG 3, p. 288]. Como tal, a vida é a antítese da forma; mas, para se realizar, ela deve, entretanto, produzir formas ou insinuar-se em formas que são outra coisa que não a vida. A vida é então, diz Simmel, mais-que-a-vida (*Mehr-als-Leben*) [GSG 16, p. 229].

Chegado a esse ponto, nosso filósofo dá um contorno trágico à antiga oposição kantiana entre as formas e a vida e desenvolve uma filosofia da cultura que é propriamente inseparável de sua filosofia da vida; para dizer a verdade, a “*Kulturphilosophie* e a *Lebensphilosophie* constituem as faces diferentes de uma única e mesma filosofia” [WEINGARTNER, 1960, p. x]. Ainda que as formas sejam oriundas da vida e que ela própria possa, em princípio, reinvestir as formas para fluidificá-las, Simmel, esquecendo, de modo verossímil, a lição fundamental de seu relacionismo, a saber, que as oposições estão em interação constante umas com as outras, tende a negligenciar o momento da fluidificação das formas e insistir mais na oposição trágica entre a vida e as formas [cf. CASSIRER, 1942, p. 103-127]. O que Simmel chama de tragédia da cultura – o fato de que as criações socioculturais

do espírito humano se autonomizam e se voltam contra seus criadores (cf. infra, cap. 6) – não passa de uma particularização da tragédia universal da vida, da mobilidade da vida, que, para se exprimir, deve se imobilizar em formas. O caráter trágico da vida consiste precisamente nisso: que a negação da vida é inerente à própria vida e que o vital, para se realizar, tem necessidade de passar pelas formas – que o matam: “A essência do trágico talvez se possa determinar assim: um destino é orientado de modo destrutivo contra o querer-viver de uma existência, contra sua natureza, seu sentido e seu valor – e, ao mesmo tempo, sente-se que esse destino provém da profundidade e da própria necessidade da existência” [FA, p. 38].

SOCIOLOGIA E EPISTEMOLOGIA (SOCIOLOGIA FILOSÓFICA - VERTENTE EPISTEMOLÓGICA)

Em *Grundfragen der Soziologie*, a chamada “pequena sociologia” [SE], Simmel se empenhou, antes de Weber e em seguida a Durkheim, na tentativa de fundar a sociologia como disciplina autônoma, com seus próprios métodos e seu próprio domínio de objetos. A fim de delimitar o domínio da sociologia, ele inicia seu livro com considerações gerais de ordem ontológica e epistemológica sobre a natureza da sociedade.

Reformulando o princípio da dupla dualidade (oposição forma-conteúdo + interação) para as necessidades de sua causa, ele conclui, primeiramente, que a sociedade não é uma substância concreta, mas um processo de associação, isto é, um processo contínuo e criador de interações espirituais entre os indivíduos, religando-os uns aos outros (princípio da interação); e, em segundo lugar, que, para constituir seu objeto, a sociologia depende, como, de resto, qualquer outra ciência, de um método e, portanto, de processos de abstração e de síntese de dados da experiência que ela implica (oposição das formas e dos conteúdos).

AS TRÊS SOCIOLOGIAS

Partindo da idéia geral de que todos os domínios da vida encontram sua origem e seu fundamento nas interações entre os indivíduos, o sociólogo alemão procede, na seqüência, a uma enumeração lógica de três subcampos e, igualmente, de problemáticas da sociologia: ele distingue, no caso, a sociologia geral, a sociologia formal e a sociologia filosófica [SE, p. 98-105, cf. igualmente GSG 11, p. 39-40].

A "sociologia geral" estuda a totalidade da vida histórica na medida em que ela é formada e influenciada pela sociedade. Se a sociologia geral é uma macrossociologia histórica, estudando as condições gerais da vida social e suas variações históricas, a sociologia formal (ou pura) é, em compensação, uma microsociologia a-histórica. Ela estuda cuidadosamente as formas de associação que fazem a sociedade, estruturando as interações entre os indivíduos. Se a sociologia geral é constituída por seu objeto e a sociologia formal é especificada por seu objeto, a sociologia filosófica ocupa-se de problemas que não podem ser tratados pela sociologia como tal, mas que a transcendem em direção à reflexão filosófica.

Contrariamente a Weber, que de modo algum reconhece a legitimidade do questionamento filosófico na sociologia [VANDENBERGHE, 1999b], Simmel propõe ampliar o conceito de sociologia e incluir nele as questões filosóficas que tocam à sociologia, no sentido restrito da palavra.

Como ciência autônoma, a sociologia pura pressupõe uma epistemologia e uma metafísica: "Como qualquer outra ciência exata, a ciência social está também limitada por dois domínios filosóficos. O primeiro compreende as condições, os

conceitos fundamentais, as pressuposições da pesquisa particular que não saberiam encontrar solução nessa própria pesquisa, porque eles já lhe servem de fundamento; o segundo leva essa pesquisa particular a termo e em direção a uma síntese, correlacionada a outras questões e conceitos que não têm seu lugar na experiência e no saber imediatamente objetivo" [SE, p. 103].

Em sintonia com essa sistematização tardia dos domínios da sociologia, mas pondo de lado, contudo, a sociologia geral, apresentarei as sociologias de Simmel nos três capítulos seguintes. Enquanto o capítulo presente será dedicado aos fundamentos epistemológicos da sociologia formal, o capítulo quatro tratará de alguns capítulos clássicos da sociologia formal, enquanto o capítulo cinco apresentará a filosofia do dinheiro sob a rubrica da sociologia especulativa ou metafísica.

UMA SOCIOLOGIA VITALISTA

O PENSAMENTO E O MOVENTE

Se as pressuposições ontológicas primeiras da sociologia formal são interacionistas, suas pressuposições últimas são vitalistas, nietzschiano-bergsonianas, para resumir. A realidade que nos cerca e que buscamos conhecer é infinita, segundo Simmel, e isso tanto na ordem da extensão quanto na ordem da intensidade. Sem limites, as coisas se estendem no espaço, os fenômenos se desdobram no tempo, e fazemos disso a experiência imediata no transcórrer vivido da "duração". O real, o mundo de antes do conhecimento, é perpétuo movimento, e a vida é a experiência vivida desse mundo infinito. Como expressão de nossa relação original com o mundo, a experiência vivida é primor-

dial; ainda que legítima, a reflexão do entendimento que objetiva o mundo para melhor dominá-lo é secundária e derivada. A abstração objetivante do entendimento é inevitável e necessária; apenas ela não apreende a essência da vida. Indo além da afirmação de Bergson [1941, p. 6], segundo a qual “nosso pensamento, sob sua forma puramente lógica, é incapaz de representar para si a verdadeira natureza da vida”, Simmel afirma, taxativamente, que “sabemos muito bem que [o entendimento] não apreende a essência; mais: que, desde o momento em que a apreendemos, isto é, que ela é objetivada, ela nos escapa” [GSG 16, p. 375]. “A vida”, acrescenta, “pode apenas ser vivida, pois, como tal, ela não se deixa dominar pelo intelecto” [IF, p. 32-33].

Adotando uma visão distanciada da totalidade heterogênea que é a realidade e dividindo a infinidade contínua que é a vida em momentos descontínuos, homogêneos, separados uns dos outros, o entendimento substitui o movente pelo pensamento, a mobilidade pela estabilidade. “Nossas impressões sensíveis se tornam ‘objetos’ desde que são apreendidas pelas formas de nosso intelecto” [GSG 11, p. 42]. Na medida em que a lógica do entendimento imobiliza o movimento e os processos em corpos sólidos – “nossa lógica é sobretudo a lógica dos sólidos”, dizia Bergson [1941, p. v] –, ela é necessariamente uma lógica coisificante. E, na medida em que a ciência, como sistematização reflexiva da objetivação do vivido pelo entendimento, superpõe sistematicamente seus conceitos analíticos mumificados à realidade viva, conceitos que Simmel não hesita, de resto, ao comparar a “cadáveres” [HP, p. 168] lançados à margem, seu conhecimento pode ser apenas um conhecimento sistematicamente mortificante.

É bem esse “o trágico da conceitualização no homem” [PA, p. 259]: quanto mais o conceito é geral, mais ele é vazio;

pois, a fim de subsumir os conteúdos do real, o conceito genérico deve desdenhosamente deixar de lado suas particularidades, tendo como consequência que a extensão crescente do conceito se paga ao preço da redução progressiva de seus conteúdos. Retomando a bela analogia que Bergson estabelece entre os conceitos sólidos e as roupas de confecção, de um lado, e os conceitos fluidos e as roupas feitas sob medida, de outro [BERGSON, 1938, p. 196-197 e 1941, p. 48-49], poder-se-ia dizer que nossos conceitos já prontos não convêm a ninguém, já que eles convêm a todo mundo, e é preciso, portanto, trabalhar sob medida. Retornaremos a esse tema no último capítulo, quando analisaremos como Simmel transpõe a crítica vitalista dos conceitos do domínio da ciência para a ética, desenvolvendo uma teoria antikantiana da lei individual.

EVOLUÇÃO CRIADORA OU CRISE DA CULTURA?

Antecipando a importante análise de Cassirer [1910, cf. igualmente VANDENBERGHE, 2001] sobre a emergência do estruturalismo na ciência moderna, Simmel manifesta, entretanto, uma evolução no pensamento de seu tempo, indo na contracorrente da fixação reificadora das relações e dos processos. Cada vez mais, a ciência moderna abandona os pressupostos metafísicos da lógica reificadora (ontologia de substâncias e de essências estáveis) em benefício das noções de relação e estrutura que extraem sua validade da coerência e do rigor dos conceitos. Em sintonia com sua teoria filosófico-histórica hegelianizante, segundo a qual “cada época dispõe de um conceito central, cuja disposição é fixada, como que por coordenadas, pelo fato de que ele designa a relatividade e os valores os mais elevados: o Ser en-

tre os gregos, Deus no cristianismo, a natureza nos séculos 17 e 18, a sociedade no século 19 e agora parece que 'a vida' toma esse lugar" [IG, p. 241], nosso historiador do pensamento considera que essa tendência científica à dissolução relativista das coisas e das substâncias em relações e processos é somente uma manifestação particular da evolução mais geral da cultura européia em direção ao vitalismo.

Nessa evolução, cujos movimentos espirituais do início do século (pragmatismo, expressionismo, misticismo), opondo-se ao espírito objetivista do tempo, não são mais do que signos prenunciadores, Simmel, entretanto, não vê apenas uma "evolução criadora". A oposição ao princípio da forma como tal seria antes uma expressão patológica da cultura; pois, privilegiando a vida e os processos em detrimento da forma e das estruturas, esses movimentos do fim do século desejariam o impossível, a saber, a expressão imediata da vida, uma vida sem forma e sem elaborações [cf. GSG 16, p. 183-207].

A SOCIOLOGIA FORMAL

A sociologia das formas de associação ou de interação — cujo método foi desenvolvido por Simmel, de início no primeiro capítulo de sua "grande sociologia" (*Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* [GSG 11, p. 13-41]); em seguida, no primeiro capítulo de sua "pequena sociologia" (*Grundfragen der Soziologie* [SE, p. 83-105]) — está impregnada desse espírito vitalista. Como estudo sistemático das formas estruturantes dos processos de interação, a sociologia formal (*formale Soziologie*) é, antes de tudo, uma sociologia interacionista. O termo interacionismo é inapropriado, pois a so-

ciologia formal tem por objeto não apenas as interações (*Wechselwirkungen*), mas analisa também, em um nível superior, as instituições e as organizações como interações de interações. Para evitar os mal-entendidos e acentuar seu componente interativista, próprio da associação (*V. infra*), talvez fosse melhor chamá-la de "sociologia formal" [FREUND, 1981, p. 49] e mesmo, com o risco de esquecer sua referência kantiana, "sociologia formista" [MAFFESOLI, 1985a, p. 97-118].

AS FORMAS DE ABSTRAÇÃO

Não importa a designação utilizada, a sociologia formal (desenvolvida depois da publicação das monografias vitalistas sobre Goethe, Nietzsche e Schopenhauer) não é uma sociologia formalista, morfológica e classificatória, mas uma sociologia relacionista, interacionista e morfogenética. Contrariamente ao que pensa Raymond Aron [1935, p. 6]; que retoma aqui a crítica de Hans Freyer [1930, p. 55-56], ela não se deixa definir simplesmente como uma "geometria do mundo social".

Simmel não é o Euclides da sociologia, mas, antes, seu Heráclito. Ainda que o próprio Simmel, por várias vezes, compare a sociologia à geometria [SE, p. 101, 166, 172, 205; GSG 11, p. 21, 25, 27, 28, 29], a analogia é enganadora. Para dizer a verdade, ela serve apenas para colocar em evidência a postura abstrativa que funda a sociologia formal como disciplina autônoma que retrabalha (ou re-sintetiza) os materiais (ou as sínteses) de outras ciências, tais como a psicologia, a antropologia ou a estatística [SD, p. 2]. Assim como "a geometria deve sua existência à possibilidade de abstrair das coisas materiais suas formas espaciais" [SE, 172], a sociologia, se ela quer ser algo mais do

que um “nome geral para a totalidade das ciências humanas” [SE, 164], portanto, se ela quer realmente se constituir como ciência especial e autônoma, deve esforçar-se em abstrair indutivamente, a extrair sistematicamente, as “formas de associação” de seus “conteúdos”, isto é, dos materiais vivos que preenchem as formas e motivações psíquicas que os impulsionam e que, estritamente falando, não são propriamente sociais – pelo menos é o que Simmel afirma.

MORFOLOGIA OU MORFOGÊNESE?

Assim como os “tipos ideais” weberianos, que são, como se sabe, “utopias conceituais”, metodicamente construídas e estilizadas pelo sociólogo, obtidas por meio da ênfase unilateral em certos traços [WEBER, 1965, p. 180-181], as formas simmelianas não se encontram nunca em estado puro na realidade. “O conhecimento sociológico que deseja compreender o conceito fundamental de associação em suas significações e formas particulares [...] só pode ser bem-sucedido com a ajuda da construção de linhas e de figuras, por assim dizer, absolutas, que se encontram somente na história social real como rudimentos, fragmentos, realizações particulares que são continuamente interrompidas e modificadas” [GSG 11, p. 178].

Ainda que essa citação tenha a vantagem de aproximar a abstração indutiva das formas de associação da construção dos “tipos ideais” de Weber, ela é, contudo, problemática, na medida em que sugere que as formas de associação são construções puramente analíticas que o sociólogo utiliza para esquematizar a realidade e não o resultado de uma formalização (*Formung*) interna pelos próprios atores, não formas forman-

tes que os atores reconhecem implicitamente como tal e que estruturam tacitamente suas interações, mas formas arbitrariamente formadas pelo sociólogo. Retomando a formulação etnometodológica de Louis Quéré [1988, p. 77-83], que coloca em destaque a dialética das formas e dos conteúdos ao reintroduzir com força o lado interacionista, poder-se-ia dizer que as formas simmelianas não são tanto formas morfológicas quanto formas morfogênicas.

AS REGRAS DO MÉTODO SOCIOLÓGICO

A sociologia aparece a Simmel, em princípio, como um método. A comparação dos métodos da sociologia e da lingüística me parece, a esse respeito, mais fértil do que a analogia geométrica: “A pesquisa – poderíamos chamá-la de ‘sociologia pura’ – extrai dos fenômenos o momento da associação, destacada indutiva e psicologicamente da variedade de seus conteúdos e finalidades que, por si próprios, ainda não são sociais, exatamente do mesmo modo como a gramática separa as formas puras da língua dos conteúdos nos quais essas formas estão vivas” [SE, p. 101]. E, com efeito, assim como na gramática gerativa de Chomsky a estrutura profunda das regras estrutura os enunciados, na sociologia formal de Simmel, as formas morfogenéticas da associação estruturam a interação. Como exemplos de tais formas formantes, que encontramos tanto em uma comunidade religiosa quanto em um bando mafioso, Simmel menciona, entre outros, a subordinação e a “superordenação”, a concorrência, a divisão do trabalho e a imitação. Como exemplos dos conteúdos, que podem ser vistos como “coisas-em-si” vitalizadas, ele menciona os interesses, as pulsões, as inclinações, os desejos, os fins e os estados psíquicos.

A riqueza da distinção kantiana entre as formas e os conteúdos reside, segundo Simmel [FA, p. 3-4], no fato de que uma forma qualquer pode abarcar uma infinidade de conteúdos e de que um conteúdo qualquer pode entrar na composição de uma infinidade de formas. Com Durkheim [1975, I, p. 13-19, 138-144], que conhecia suficientemente a obra de Simmel a ponto de ter traduzido e publicado vários textos seus em *L'année sociologique*, mas que considerava sua sociologia demasiado especulativa, pode-se perguntar, entretanto, se a distinção entre as formas e os conteúdos não se perde no caminho, pois, mesmo se se deixar de lado a polissemia da noção de forma, assim como a formulação livre e a aplicação idiossincrática do método de abstração das formas – “é a fantasia e o temperamento do autor que decidem” –, ainda assim a distinção é puramente relativa [GSG 11, p. 492]: aquilo que, sob um aspecto, está contendo é, sob outro, o que está contido, e, no fim, a antítese se dissolve em uma simples oposição gradual e indeterminada.

Além disso, não se vê muito bem por quais razões o sociólogo alemão afirma que os conteúdos das formas de associação não são propriamente sociais. Os impulsos, os desejos, os fins, etc. em resumo, as motivações e os interesses que incitam os indivíduos a se associarem em formas sociais não são dados naturais, mas produtos dos processos de socialização e de controle social.

Consciente da falta de rigor de suas formulações, Simmel admite na introdução de sua *Soziologie* que os procedimentos metodológicos dependem da intuição e que as “fundações” da sociologia formal não são verdadeiramente sólidas [GSG 11, p. 29-30], mas essas fraquezas, contudo, não deveriam impedir os leitores e as leitoras de apreciarem a fineza e a perspicácia dos ensaios e das análises que se constroem a partir daí.

AS FORMAS DE ASSOCIAÇÃO

Como todo o resto do pensamento de Simmel, a sociologia formal pode ser compreendida como uma síntese astuciosa e original do neokantismo (oposição das formas e dos conteúdos) e do vitalismo (a interação). Como ciência autônoma, a sociologia pura não se distingue das outras ciências especializadas apenas pela abstração específica das formas que ela efetua, mas também por seu conceito fundamental de *Vergesellschaftung*, que designa literalmente o “fazer sociedade” como tal e que traduziremos, seguindo Durkheim, por “associação”.

Por “associação”, Simmel entende os processos de interação (*Wechselwirkung*) microsociológicos que são o cadinho da sociedade. Para constituir uma associação, não basta interagir, é preciso ainda que os indivíduos em interação “uns com, para e contra os outros” [SE, p. 121, GSG 11, p. 18] formem, de alguma maneira, uma “unidade”, uma “sociedade” e estejam conscientes disso. É preciso que o indivíduo saiba que, agindo com os outros, ele determina tanto suas ações quanto é determinado por elas e que esteja consciente de que forma, com eles, uma unidade de ordem social. “A consciência de formar com os outros uma unidade”, diz Simmel, “é aqui a única unidade em questão” [GSG 11, p. 43]. Tomando o exemplo de uma comunidade religiosa, Simmel nota que a unidade dos fiéis não provém nem de uma submissão aos dogmas e às normas, nem da consciência comumente partilhada de estar em relação com o numinoso. A comunicação das consciências por intermédio de uma comunhão com o divino “não é o que ocasiona a entrada em sociedade, mas essa consciência, essa interação psicológica no interior da ‘igreja invisível’ já constitui a sociedade” [GSG 1, p. 369].

Precisando, desse modo, que a sociedade depende do domínio do “inter-humano” [BUBER, 1953], essa esfera interacional emergente do encontro dialógico das consciências, a sociologia pura se situa nos antípodas do naturalismo de Durkheim, que se gaba, nas *Règles*, de estudar os fatos sociais como coisas “exteriores às consciências individuais”.

A SÍNTESE SOCIAL

Diferentemente da síntese da natureza, que é, para afirmar com Kant, uma síntese da consciência transcendental, uma síntese dos elementos imposta do exterior pelo ato de um sujeito epistêmico a síntese social é efetuada pelos próprios elementos, pelos indivíduos que criam a trama do tecido da sociedade, agindo uns com os outros: “O princípio seguinte de Kant: a conexão não pode nunca residir nas ‘coisas’, já que ela é realizada somente pelo sujeito, não vale para a conexão social que, de fato, se realiza de modo muito mais imediato nas coisas – que são aqui as almas individuais” [GSG 11, p. 43].

Se em Hobbes a sociedade se apresenta como a guerra de todos contra todos, poder-se-ia dizer que, em Simmel, ela se apresenta como a síntese de todos com todos. Perseguindo seus interesses, quer sejam “sensíveis ou ideais, momentâneos ou duráveis, conscientes ou inconscientes, causalmente atuantes ou teleologicamente estimulantes” [SE, p. 122], os indivíduos entram diretamente em contato uns com os outros e, por isso mesmo, realizam a “unidade objetiva” das consciências subjetivas que é a sociedade.

A associação é a sociedade em *statu nascendi*, tal como ela se realiza progressivamente. Pessoas que se observam, se correspondem, jantam juntas, se vestem ou se enfeitam umas para as

outras, se atraem ou se repelem, todas essas atividades comuns que testemunham, segundo os chamados sociólogos da vida cotidiana (Maffesoli, Watier, Javeau, etc.), um “querer-viver irresistível, uma atração “estésica”, erótica e mesmo “orgiástica” entre os indivíduos [MAFFESOLI, 1985b] – eis os fios com os quais a sociedade é tecida, segundo Simmel. Cada dia, em cada hora, os fios de semelhantes ligações se tecem, escapam, voltam a se enredar, substituídos por outros, enredados, por sua vez, em outros ainda: “A associação se faz e se desfaz constantemente, se refaz entre os homens em eterno fluxo e efervescência que ligam os indivíduos, mesmo onde ela não chega a atingir formas de organização características” [SE, p. 90; GSG 11, p. 33].

Simmel goffmaniano?

De todos os sociólogos contemporâneos, Erving Goffman é, sem dúvida, o mais simmeliano. Além do espírito de penetração (por oposição ao espírito de sistema) e da multiplicidade dos sistemas tratados (dos campos de concentração às cozinhas de hotel, passando pelas propagandas de DJs e por salas de cirurgia) que os dois autores têm em comum, seria preciso ainda comparar a maneira como analisam as interações da vida cotidiana [cf. SMITH, 1989]. Chegáramos então à conclusão de que Simmel é um verdadeiro goffmaniano *avant la lettre*. Como prova, poder-se-ia considerar a citação seguinte de Simmel, que Goffman colocou como epígrafe de sua tese de doutorado: “As interações em que se pensa quando falamos da ‘sociedade’ se objetivaram em estruturas duráveis e caracterizáveis, tais como o Estado, a família, a corporação e a Igreja, as classes, os grupos de interesse.”

Além desses exemplos, existe um número infinito de formas menos visíveis de relações e de tipos de interação. Tomadas uma a uma, elas podem parecer sem importância. Mas, dado que elas estão inseridas em formulações mais vastas e, por assim dizer, mais oficiais, elas constituem a sociedade tal como a conhecemos. Essa limitação às formas sociais maiores não deixa de ter analogia com a velha anatomia, que se limitava a estudar os órgãos importantes e bem circunscritos, como o coração, o fígado, os pulmões, o estômago, etc., mas negligenciava os inumeráveis tecidos que não tinham nome vulgar ou não eram conhecidos. E, no entanto, em sua ausência, os órgãos mais conhecidos jamais poderiam ter constituído um corpo vivo" [SE, p. 89, apud Goffman em *Communication Conduct in an Island Community*, tese de doutorado não publicada, defendida em 1953 na Universidade de Chicago].

ALÉM DO INDIVIDUALISMO E DO HOLISMO

O CONCEITO GRADUAL DA SOCIEDADE

O ângulo de abordagem da sociologia formal, caracterizada pela abstração específica das formas de associação que ela efetua, define-se pelo fato de que o homem é determinado por viver em interação com seus pares. O que interessa a Simmel é o jogo das interações como substrato vivo do social, como cadinho da sociedade. "A sociedade como tal", afirma ele um pouco prematuramente, "não existe" [GSG 11, p. 24]; há somente indivíduos em interação.

As interações são a condição necessária e suficiente da sociedade. Necessária, pois, "se suprimirmos todas elas pelo pensa-

mento, não há mais sociedade" [SE, p. 173, GSG 11, p. 24], e suficiente, pois, se vários indivíduos entram em reciprocidade de ação, já há sociedade. Existe, certamente, uma diferença entre um encontro efêmero e uma associação durável, mas como o conceito de sociedade é um "conceito gradual" [SD, p. 14], pode-se dizer que, para Simmel, "a sociedade existe onde um número de indivíduos entra em interação" [GSG 1, p. 370, GSG 11, p. 17].

CRÍTICA DO FETICHISMO CONCEITUAL

Na medida em que esses processos microsociológicos de interação estão na base das estruturas macrosociológicas, a sociologia não pode ignorá-los. Reservar o termo sociedade às "ações recíprocas duráveis", particularmente àquelas que estão objetivadas em figuras uniformes, caracterizáveis, tais como o Estado, a Igreja, as corporações, as classes, etc., não é, para Simmel, apenas se conformar superficialmente à linguagem usual, é já succumbir ao fetichismo conceitual. Sob essas instituições e organizações mais vastas, há um número infinito de ações recíprocas entre os indivíduos, ações de importância modesta, por vezes mesmo fúteis, mas, contudo, constitutivas. "Para um olhar que penetrasse o fundo das coisas, todo fenômeno que parece constituir acima dos indivíduos alguma unidade nova e independente se resolveria em ações recíprocas entre os indivíduos" [SE, p. 174].

Ainda que Simmel pareça adotar aqui uma posição nominalista que desconhece a autonomia relativa do social, não é necessário associar demasiado rapidamente sua posição àquela dos individualistas metodológicos. Durkheim via mais até quando observava que Simmel possuía muito do "sentimento da especificidade dos fatos sociais" [DURKHEIM, 1975, II, p. 399]. E, com

efeito, poder-se-iam multiplicar as citações contradizendo o pretenso individualismo metodológico de Simmel [cf. WATIER, 1986, p. 77-78]. Assim, em uma longa discussão sobre o problema do nominalismo e do realismo, ele não somente reconhece a "plena realidade" [GSG 4, p. 119] – a sociedade "não é uma simples representação" [GSG 4, p. 122] –, mas insiste também no caráter emergente do social: "o todo", diz ele, "ainda que só exista graças aos elementos particulares, mesmo assim adquire, em face destes, uma posição autônoma, substancial, independente deles" [GSG 4, p. 189]. E, ainda mais, inteiramente de acordo com a tese durkheimiana no que diz respeito à relação entre o projeto e o objeto da sociologia, ele liga a autonomia relativa da sociologia à irredutibilidade relativa da sociedade: "Se a sociedade deve ser o objeto autônomo de uma disciplina independente, então esta só é possível em virtude do fato de que uma nova entidade emerge da agregação total dos elementos individuais que constituem [a sociedade]; caso contrário, todos os problemas sociais se reduziriam àqueles da psicologia individual" [GSG 1, p. 371].

Essa entidade macrosociológica emergente das interações entre os indivíduos é, ela mesma, a cristalização última das interações entre instituições e organizações, elas mesmas oriundas das interações intergrupais e interindividuais. De um lado, as interações entre organizações e instituições diferenciam a sociedade de maneira funcional; de outro, elas a unificam, impondo sua coerção externa aos indivíduos. No capítulo sobre a sociologia metafísica, retornaremos à problemática weberiano-marxista da alienação. Aqui, queremos apenas observar que o fato de as instituições e as organizações sociais entrarem em interação umas com as outras mostra uma vez mais o caráter relacional e interacionista do pensamento simmeliano. Como diz Becher, a propósito, "a sociedade se apresenta como um cosmo

de interações interdependentes de primeira, segunda e terceira ordens" [BECHER, 1971, p. 41].

OS MICROFUNDAMENTOS DA MACROSSOCIOLOGIA

Ainda que Simmel pleiteie, antes de tudo, o desenvolvimento de uma microsociologia, antecipando, de longe, a tese goffmaniana da independência analítica da ordem interacional [GOFFMAN, 1983], é claro que ele não se opõe ao emprego dos conceitos macrosociológicos como tais. Mesmo no período em que sua posição se aproxima mais do atomismo especulativo e em que parece flertar com o nominalismo, ele não adota uma posição individualista, mas, antes, uma posição interacionista. Opondo-se aos "fantasmas do platonismo" [SD, p. 10], ele propõe, na introdução de seu livro sobre a diferenciação social, dissolver os conceitos holistas, reduzindo-os a suas manifestações individuais; mas, sob o pretexto de que o indivíduo é um ser composto e de que, portanto, não pode ser o último átomo da sociologia, ele logo envereda por um caminho mais pragmático, reconhecendo que aquilo que é considerado como unidade de base depende inteiramente da síntese particular dos dados que o pesquisador efetua. "A questão de saber quantas e quais unidades nós sintetizamos em uma unidade mais elevada, mas sempre subjetiva, é uma questão prática. [...] Na medida em que as partes se encontram em relações dinâmicas de reciprocidade, nós designamos cada objeto como unitário" [SD, p. 12-13; cf. igualmente p. 86-87].

A partir do momento em que o ponto de vista do pesquisador e sua distância variável em relação aos dados determinam as unidades de base da pesquisa, pode-se compreender por que

Simmel considera que sempre se pode realizar a síntese sociológica dos dados seja a partir dos indivíduos, seja a partir da sociedade: "O indivíduo e a sociedade são conceitos metódicos – seja quando partilham seus dados entre si, seja quando tomados em sua unidade – que não podemos apreender de imediato, a partir de dois pontos de vista diferentes – algo comparável, sob esse aspecto, à análise de um quadro que consideramos primeiramente como um fenômeno fisiológico-óptico é então como um produto cultural?" [GSG 11, p. 860].

PARALOGISMO DO CONCRETO FORA DE LUGAR

Simmel não é, portanto, um adversário da macrosociologia, desde que ela não reifique suas abstrações. Uma certa reflexividade epistemológica é exigida por parte do sociólogo. Ele deve estar consciente do fato de que o conhecimento nunca é um reflexo do real, mas sempre uma reconstrução da realidade. "A ciência", diz Simmel, "pode proceder somente através de uma transformação total da realidade" [PH, p. 103]. Assim, a macrosociologia transforma a realidade considerando-a do alto e, distanciando-se do real, faz desaparecer o particular da imagem.

De um modo geral, Simmel considera que a macrosociologia só pode evitar o *fallacy of misplaced concreteness* (paralogismo do concreto fora de lugar) (Whitehead) sob duas condições: em princípio, é preciso evitar "embaralhar os níveis" [PH, p. 181], isto é, não é necessário impor os conceitos macrosociológicos, constituindo um mundo conceitual próprio e válido apenas a uma certa distância do objeto estudado, à uma pesquisa microsociológica, que se situa a uma distância menor da realidade. Assim, quando Durkheim, que Simmel não menciona, demons-

tra, a partir da estabilidade das taxas de suicídio, a existência de fatores macrosociológicos que viriam a determinar essas taxas de maneira necessária, ele cai em uma espécie de "teleologia mística" [PH, p. 174], não somente porque substitui os sujeitos reais por um metassujeito hipostasiado que "age" e que "se move", mas também e sobretudo porque, deduzindo a ação dos primeiros a partir da ação deste último, ele transforma a ação teleológica dos sujeitos em ação mecânica macroteleologicamente determinada, substituindo, desse modo, a causa pelo efeito.

Logo, é necessário que os conceitos macrosociológicos permaneçam constantemente em relação viva com os processos microsociológicos a partir dos quais eles são construídos [PH, p. 178]. Inspirando-se nos etnometodológicos, seria possível dizer a esse respeito que o sociólogo deve "re-especificar" seus conceitos de tal maneira que seus referentes objetivos apareçam como o resultado das realizações contínuas das atividades concertadas da vida cotidiana. Se isso é impossível, se os conceitos do sociólogo não têm fundamentos empíricos, é preciso considerá-los como hipóstases e eliminá-los do discurso sociológico [cf. igualmente COLLINS, 1981].

O INTERACIONISMO METODOLÓGICO

Se Simmel combate a hipóstase reificante dos fatos sociais, ele o faz a partir de uma posição que, *prima facie*, se confunde com a do individualismo metodológico. Entretanto, olhando mais de perto, parece que Simmel defende uma posição bem mais original, além do "individualismo holístico" e do "realismo totalitário" [PIAGET, 1967, p. 145]. A essa terceira posição, partilhada por Simmel e Piaget, proponho chamar de "inte-

racionalismo metodológico” e mesmo, para acentuar com Dewey e Bentley [1949, p. 108] que “a relação leva vantagem sobre os elementos”, “transacionismo metodológico”. Com efeito, a divisa de Simmel não é dissolver os “fatos sociais” em “ações individuais”, mas, antes, dissolvê-los em “interações entre indivíduos”.

É a ação recíproca entre os indivíduos, e não a ação individual ou a totalidade social, que é a unidade elementar da sociologia simmeliana [cf. BECHER, 1971]. Não se trata de interpretar o “fato social” como um efeito de agregação ou de composição produzido pela combinação de ações individuais nem de deduzir as ações individuais do todo social, mas, antes, de interpretar este último como o resultado das interações cotidianas que ligam os indivíduos uns aos outros. Como disse Piaget: “Em definitivo, a totalidade assim concebida aparece como consistente não em uma soma de indivíduos nem em uma realidade superposta aos indivíduos, mas em um sistema de interações que modificam estes últimos em sua estrutura interna” [PIAGET, 1967, p. 31].

UMA SOCIOLOGIA INTERPRETATIVA

Para afastar de vez o individualismo metodológico, ainda é preciso notar que a sociologia compreensiva (*verstehende Soziologie*) de Simmel é propriamente hermenêutica, “interpretativa”, e não “explicativa”, para retomar as categorias de Boudon [1992, p. 30-31]. Diferentemente de Max Weber, Simmel não faz parte da tradição utilitarista dos Menger, Hayek e Popper, mas está bem mais próximo de Dilthey, Husserl e Rickert.

Já notamos mais acima que, para Simmel, a compreensão não implica tanto a reconstrução das razões (fossem elas “boas razões”) quanto a apreensão unitária da personalidade — “o cami-

nho da compreensão vai do todo ao singular, da unidade ao elemento” [G, p. 25]. Aqui, queremos acrescentar ainda que, em sintonia com a tradição hermenêutica, ele não reduz nem a ação à ação estratégica nem o homem ao *homo economicus*. Na esteira de Aristóteles, ele concebe o homem não como uma “máquina, complicada como uma máquina de calcular” [MAUSS, 1950, p. 272], mas como um ser essencialmente social, destinado a viver na cidade, como um “*zōon politikon*” [IF, p. 68]. Antecipando em filigrana a teoria do agir comunicativo de Habermas, ele chega a afirmar que “a categoria do tu é quase tão decisiva para a construção do mundo prático e histórico quanto a categoria da substância ou da causalidade para o mundo das ciências naturais” [IF, p. 68]. Diferentemente de Habermas, Simmel considera, entretanto, que a ação é, em princípio, “conjuntiva” (Mannheim), isto é, afetual, não reflexiva, emocional. É apenas na sociedade moderna, dominada pelo dinheiro, que a ação está purificada dos valores e dos afetos e se torna formalmente racional e reflexiva, calculista e técnica — em resumo, ação estratégica.

O RELACIONISMO ONTOLÓGICO

Estipulando que a realidade deve ser analisada a partir de várias perspectivas (idealismo-materialismo, realismo-nominalismo, holismo-individualismo, etc.), nenhuma delas exclusiva, o princípio do pluralismo epistemológico exclui qualquer redução da filosofia simmeliana a uma filosofia nominalista. Se Simmel afirma que “a sociedade como tal não existe” [GSG-11, p. 24], não é porque ele considera, como Madame Thatcher, que só os indivíduos são reais. Simmel não defende nem as premissas do individualismo nem as do holismo ontológico, mas, antes, aquelas que

proponho chamar de “relacionismo ontológico”, nem a sociedade nem o indivíduo como tais são reais, salvo por suas implicações recíprocas. Assim como a sociedade (o geral) como *terminus ad quem* pressupõe o indivíduo (o particular) como *terminus a quo*, o indivíduo (o particular) como *terminus ad quem* pressupõe a sociedade como *terminus a quo*. “Seria difícil decidir qual dos dois momentos constitui a causa e o efeito” [GSG 4, p. 125].

Parafrazeando o teorema da dualidade da estrutura e da ação de Anthony Giddens [1984, p. 25], poder-se-ia dizer que a sociedade é, ao mesmo tempo, o “*medium*” e o “resultado” do indivíduo. A conexão entre os dois, realizando-se na e pela interação, esta é, portanto, ao mesmo tempo, o veículo da associação e da socialização. Da associação, porque a função da síntese social retorna aos indivíduos que têm consciência de formar uma unidade na interação. E da socialização, porque é agindo uns com os outros que esses indivíduos que produzem a sociedade se tornam produtos da sociedade: “Sabemos, de um lado, que somos produtos da sociedade. [...] Sabemos, por outro, que somos membros da sociedade. [...] O fato de sermos capazes de efetuar a síntese social e de construir a partir de seres, cada um dos quais pode se sentir como o *terminus a quo* e o *terminus ad quem* de seus desenvolvimentos [...], é um *a priori* da sociedade empírica que torna sua forma possível tal como a conhecemos” [GSG 11, p. 54-57].

COMO A SOCIEDADE É POSSÍVEL?

Em sua famosa “Digressão sobre o problema: como a sociedade é possível?” [GSG 11, p. 42-61], Simmel distingue três *a priori* sociológicos da associação. Proponho chamá-los de *a priori* da estrutura, do papel e da individualidade.

O *a priori* da estrutura (ou do sistema) coloca a sociedade como uma estrutura *sui generis* de posições sociais funcionalmente interconectadas, relativamente independente dos respectivos sustentáculos que as ocupam. A sociedade aparece aqui como um sistema objetivo, ou, como diz Simmel, como “um inextricável labirinto de funções” [GSG 11, p. 58].

O *a priori* do papel (ou do Mím, como diria G. H. Mead) é o corolário do *a priori* da estrutura. Ele diz que a cada posição social corresponde um papel e que o papel se apropria, por assim dizer, da personalidade. Como sustentáculo de um papel, o indivíduo aparece como uma rede viva de funções, como uma função “funcionante” ou, como diz Simmel, como um “valor de generalidade” [GSG 11, p. 59]. O indivíduo não é então nada mais que o papel que ele assume e que é percebido como tal pelos outros. Paul não é mais Paul, ele é “o carteiro” ou “o policial”.

Evocando o antagonismo da “sociabilidade insociável” de Kant, segundo a qual a tendência à associação é compensada pela tendência ao isolamento [KANT, 1784, p. 37 (A 392-393)], o *a priori* da individualidade (ou do Eu, como diria G. H. Mead) é o complemento necessário do *a priori* do papel, do qual ele corrige o sociologismo. Expressando de modo oblíquo a situação de marginalidade criadora dos judeus, como a do próprio Simmel, ele diz que o indivíduo é sempre mais – e outra coisa – do que apenas um membro da sociedade, que ele jamais desaparece totalmente detrás de seu papel, mas que se apropria dele de tal modo que sua particularidade se exprime aí. Simmel diz a esse respeito que a maneira como o indivíduo é socializado é determinada ou co-determinada pela maneira como ele não o é. E, de um modo deveras interessante, lembrando a dialética de Bourdieu das posições e das disposições, ele afirma o ofício e a vocação (*Beruf*) como categorias que permitem explicar a produção

e a reprodução harmoniosas da sociedade: "De um lado, a sociedade produz e oferece em si um 'lugar' que, mesmo diferindo dos outros lugares em conteúdo e delimitações, pode, ainda assim, ser ocupado, em princípio, por muitos indivíduos e se torna, por essa razão, alguma coisa de anônimo; e, por outro lado, esse lugar, a despeito de seu caráter de generalidade, é apreendido pelo indivíduo como um apelo (*Ruf*) interior ou como uma qualificação sentida como plenamente pessoal" [GSG 11, p. 60].

SOCIOLOGIA DAS FORMAS DE ASSOCIAÇÃO (SOCIOLOGIA PURA)

A "grande sociologia" de Simmel se apresenta com quase 900 páginas. Percorrendo o índice, encontramos desordenadamente dez ensaios e aproximadamente uma dezena de digressões sobre a determinação quantitativa dos grupos, a super- e a subordinação, o conflito e o segredo e as sociedades secretas, as jóias, a correspondência, o cruzamento dos círculos sociais, os pobres, a negatividade das relações coletivas, a preservação dos grupos sociais, as heranças das funções, a psicologia social, a fidelidade e o reconhecimento, o espaço e as ordens sociais da sociedade, a sociologia dos sentidos, o estrangeiro, a ampliação dos grupos e o desenvolvimento da individualidade, a nobreza... e a analogia entre as relações psicológicas e sociológicas. Reproduzido tal qual esse índice (não detalhado), que evoca involuntariamente a classificação bizarra dos assuntos de uma "certa enciclopédia chinesa" que Foucault cita em seu prefácio a *Les mots et les choses*, obriga-nos a considerar a questão da unidade e da coerência do livro — e isso tanto mais porque o livro é composto de ensaios já publicados anteriormente [comparem-se GSG 7 e 8 com GSG 11].

VARIAÇÕES FENOMENOLÓGICAS SOBRE UM TEMA TRANSCENDENTAL

A crer no próprio Simmel, o que une esses temas díspares é a aplicação conseqüente da distinção metodológica entre as formas e os conteúdos no domínio da vida social. Consciente do "caráter fragmentário e incompleto do livro" [GSG 11, p. 31], Simmel, de fato, suplica a seus leitores que tenham bem guardados no espírito os fundamentos epistemológicos da sociologia, tal como os havíamos exposto no capítulo precedente, pois são exatamente eles que asseguram a coerência das pesquisas sobre as formas de associação. Seria muito bom poder acreditar em Simmel, mas há tantas formas de associação diferentes escondidas nesse livro e tantas espécies diferentes de formas de associação diferentes que, de modo algum, se pode dizer a esse respeito que, de uma maneira ou de outra, elas permitem, a nosso ensaísta, unificar uma grande quantidade de relações interpessoais, intergrupais e interorganizacionais sob um único conceito e dar conta, através de uma progressão analógica, de todas as variações possíveis.

Nesse caso, parece-me, no entanto, muito mais fértil considerar os ensaios que compõem a grande sociologia como respostas à pergunta "como a sociedade é possível?" Pois, com efeito, para Simmel não existe apenas uma resposta possível, mas várias respostas co-possíveis: "Nem o amor, nem a divisão do trabalho, nem a relação comum com um terceiro, nem o fato de pertencer a um partido, nem a super- ou subordinação podem, sozinhos, levar a bom termo a unificação histórica ou conduzi-la de modo durável" [GSG 11, p. 291]. Sob essa perspectiva de pesquisa das formas de associação que tornam a vida em comum possível, a unidade do livro não provém tanto do capítulo introdu-

tório sobre o problema da sociologia quanto da digressão que ele contém sobre as condições de possibilidade da sociedade.

Um comentador zeloso contou nada menos do que seiscentas formas de associação diferentes na obra de Simmel, que se deixam reunir, grosso modo, em três grandes classes [LEVINE, 1981, p. 54-59], a saber: a dos processos sociais (por exemplo, a divisão do trabalho, a dádiva recíproca, o encontro), a dos tipos sociais (por exemplo, o estrangeiro, o aventureiro, o pobre, o cínico, etc.) e a das formações desenvolvimentais (por exemplo, o cruzamento dos círculos sociais e o desenvolvimento da personalidade, o prolongamento das cadeias teleológicas, etc. Decorre daí que não podemos fazer o inventário do catálogo das formas simmelianas e devemos nos limitar à análise de alguns exemplos significativos do ensaísmo simmeliano.

Esses exemplos, extraídos não somente da sociologia das formas de associação, mas igualmente de seus escritos sobre a filosofia da cultura, não são mais do que pobres substitutos para uma leitura de primeira mão. Exceto alguns aforismos esparsos e os trechos em destaque, retirados respectivamente dos ensaios sobre a moldura do quadro, a sociologia dos sentidos e o coquetismo, reservamos para análise os seguintes ensaios: a moda, a determinação quantitativa do grupo, o conflito e o estrangeiro.

Aforismos e ditos

Tudo o que pode ser provado pode ser contestado. Somente o que não pode ser provado é incontestável [FA, p. 4].

Quanto mais nos tornamos interiormente independentes do conforto, mais temos necessidade dele [BdD, p. 250].

A totalidade da verdade é tão pouco verdadeira quanto a matéria é pesada [BdD, p. 251].

Tratar não somente cada ser humano, mas também cada coisa, como se se tratasse de um fim em si – eis o que levaria a uma ética cósmica [FA, p. 20].

O coquetismo é uma promessa que não se sustenta [M, p. 36].

Em certos casos, pode-se dizer: não se pode pegar um fio de cabelo e parti-lo ao meio [BaD, p. 250].

Saber que se poderia saber mais do que se sabe – eis o que é verdadeiramente humano [FA, p. 12].

UMA SOCIOLOGIA EIDÉTICA?

De mais fácil acesso, mais ligeiros e mais sedutores que os textos mais epistemológicos que apresentamos nos capítulos precedentes, os ensaios de “sociologia formal”, de “sociologia da vida cotidiana” ou de “sociologia estética”, tais como aqueles sobre os pobres, o segredo, o conflito, o espaço ou ainda aqueles que Mamelet reuniu desde 1912 nas *Mélanges de philosophie relativiste* se encontram na fronteira da sociologia, estética e filosofia da cultura [LICHTBLAU, 1998].

Ainda que esses pequenos “ensaios sábios” sejam percorridos por fortes premissas de ordem filosófico-estético-sociológica (por exemplo, distinção forma-conteúdo, interação, etc.), eles se apresentam com uma autarquia e auto-suficiência que os aparentam a obras de arte isoladas, bem polidas e perfeitamente fechadas em si mesmas. Essas miniaturas filosófico-sociológicas que fizeram a reputação de Simmel e que inspiraram diretamente o ensaísmo de Bloch, Benjamin e Musil, assim como os famosos “ensaios sobre o ensaio” do jovem Lukács e de Adorno, lembram-nos,

em alguns momentos, as fugas de Bach: enredadas em si mesmas, todas elas se desdobram e se apresentam como variações contínuas sobre o mesmo tema. Como variações sobre um mesmo tema, geralmente aquele que é anunciado no título e que funciona como pretexto para uma exploração “eidético-analógica” dos temas aferentes, analisados a partir de uma perspectiva metafísica, estética, sociológica, psicológica ou outras, esses ensaios tendem – como diz Jean Séguy, sem contudo ter apreciado suficientemente sua relação de dependência – a uma “fenomenologia das variações possíveis de um tema do *Zusammensein*” [1964, p. 6].

E, com efeito, pode-se pensar que Simmel, amigo e correspondente de Edmund Husserl, o fundador do movimento fenomenológico, aplica espontaneamente e, portanto, sem a disciplina e o rigor necessários, o “método eidético” deste último. Esse método consiste em imaginar o objeto em um grande número de variações possíveis para extrair dele os predicados essenciais (os eidos) que permanecem constantes e que tornam as variações possíveis justamente como variações de uma mesma essência.

Na medida em que Simmel não trata as formas de associação como conceitos explicativos inseridos em análises empírico-positivistas com vista a obter generalidades empíricas que dizem respeito à relação entre a causa (a variável independente) e seus efeitos (a variável dependente), mas antes como estruturas essenciais que ele apreende intuitivamente ao apanhá-las em um grande número de ângulos, sua sociologia não é uma ciência empírica, mas uma ciência eidética, uma ciência das essências de natureza fenomenológica [BACKHAUS, 1998] ou, melhor, parafenomenológica; pois, diferentemente de Husserl, Simmel parece praticar a variação eidética antes como um fim em si, e não como uma preparação para a análise empírica.

O MÉTODO EIDÉTICO-ANALÓGICO

Ainda que Siegfried Kracauer não faça a aproximação com Husserl, foi, sem dúvida, ele quem, delimitando a combinação da pesquisa das “afinidades essenciais” (*Wesenszusammengehörigkeiten*) e das analogias, melhor apreendeu a natureza “eidético-analógica” do método simmeliano [KRACAUER, 1972, p. 218-225]. De acordo com a teoria relacionista, tudo está ligado a tudo – esse é, como vimos, o princípio central da visão de mundo simmeliana.

A análise se dá geralmente em três tempos. Quando nosso ensaísta considera um fenômeno particular, ele, em princípio, o destaca de suas amarras desligando-o do tecido de inter-relações que o liga aos outros fenômenos. Para analisar o fenômeno, ele, em seguida, escolhe certos conceitos gerais relativamente abstratos, que caracterizam bem o fenômeno, mas não o apanham em sua particularidade. As formas de associação, tais como a subordinação, o conflito, a moda e o segredo, fornecem alguns exemplos disso. Apanhados em sua sua essência, esses conceitos relativamente abstratos se tornam, enfim, pontos de cristalização da pesquisa, compreendida e efetuada como um “experimento com o conceito” [KRACAUER, 1977, p. 230]: o tema essencial é desdobrado em todas as suas variações possíveis e ilustrado, para não dizer corroborado, pelo objeto, que é analisado a partir de uma infinidade de ângulos e ligado, por analogia, a outros objetos, até que seja novamente reinserido na rede de relações de que havia sido inicialmente isolado. Como diz Kracauer [1977, p. 242]: “Simmel é o mediador nato entre o fenômeno e a idéia. Partindo da superfície das coisas, ele avança por todos os lados, graças a uma rede de relações de analogias e de afinidades essenciais, até seus fundamentos espirituais e mostra que cada superfície possui um caráter simbólico”.

Dizer que cada superfície possui um caráter simbólico significa que cada coisa é um microcosmo refletindo o macrocosmo, que cada fenômeno concreto ilustra de maneira sensível a idéia abstrata do relacionismo. Em uma crítica a Simmel não publicada, Max Weber contesta a cientificidade desse procedimento “oblíquo”, que busca o sentido global da vida em cada fenômeno; observando, contudo, que o modo de exposição é “simplesmente brilhante”, ele reconhece a fecundidade da abordagem simmeliana: “Graças a esse erro, muito trabalho intelectual criativo é apresentado” [WEBER, 1972, p. 160].

A MODA

SÍNTESE DA DISTINÇÃO E DA IMITAÇÃO

Para ilustrar esse procedimento “oblíquo” tipicamente simmeliano, analisemos o ensaio sobre a moda (indumentária, lingüística, acadêmica, etc.) [GSG 14, p. 186-218]. No capítulo 2, sugerimos que as formas de associação se permitem analisar como sínteses frágeis de tendências opostas e, com efeito, é bem esse o caso da moda. Como de costume, Simmel abre seu ensaio com um dualismo, no caso, o da vida como unidade de uma tendência ao universal e de uma tendência à particularização. Na vida social, esse dualismo metafísico se materializa na moda na medida em que ela se manifesta como uma síntese entre a tendência psicológica à imitação e a tendência psicológica à distinção. São essas as condições de existência da moda como fenômeno universal: “A moda não é nada mais do que uma forma entre outras, que tem a particularidade de conjugar, em um mesmo agir unitário, a tendência à igualização social e a tendência à distinção individual” [p. 189].

Tendo definido a essência da moda como uma forma de associação, reunindo a tendência aristocrática da distinção e a tendência democrática da imitação em um comportamento unitário, Simmel recupera imediatamente uma analogia entre a função institucional da moda e a da honra. Produtos da divisão em classes, tanto a moda quanto a honra têm por função reunir os pares em um círculo, isolando-os inteiramente dos outros: *Mutatis mutandis*. Sua função é análoga àquela da moldura de um quadro, “que caracteriza a obra de arte como um conjunto unitário, solidário, um mundo em si e, ao mesmo tempo, corta, não que diz respeito ao exterior, toda relação com o meio social” [p. 189, cf. trecho em destaque, sobre a moldura do quadro]. Mostrando, assim, que fenômenos tão diferentes quanto a moda, a honra, e a moldura de quadro manifestam afinidades essenciais, Simmel avança de analogia em analogia e, variando as afinidades essenciais, acaba por cobrir o mundo com um tecido de analogias.

O CARROSSEL DA MODA

Fenômeno essencialmente social, ligado à divisão da sociedade em classes, a moda é indiferente, segundo Simmel, a qualquer consideração utilitária, o que lhe dá, de cara, um cunho estético. É claro que as roupas devem ser adaptadas às nossas necessidades, mas não são estas que determinam o comprimento das saias ou a cor das gravatas. Ora, em nossos dias, a indústria de roupas funcionaliza a moda, submetendo a “finalidade sem fim” (Kant) da estética a fins puramente econômicos. “Não é tanto o caso de um artigo ser criado e se tornar moda logo em seguida, mas, sim, o de que são lançados artigos com o fim deliberado de fazer a moda” [p. 190].

Ainda que o lançamento programado de novas modas atinja, desde então, todas as classes, a moda permanece o apanágio das classes superiores. A partir do momento em que as classes inferiores começam a imitar as classes superiores e a se apropriar de sua moda, estas se distanciam da moda para adotar uma nova, que, por sua vez, possa distingui-las das massas e recolocar em circulação o carrossel da moda. Expressando a dupla preocupação da distinção e da imitação — ou, mais próximo do espírito de Bourdieu, da imitação tendo em vista a distinção —, a essência da moda se exprime claramente no fato de que uma fração minoritária de um grupo pratica a moda de maneira ostentatória (“*conspicuous*”, como diria Veblen) para se distinguir, enquanto o resto do grupo, preocupado em se manter à altura de seus vizinhos (“*keeping up with the Joneses*”), procura unir-se a ela através da imitação, abolindo assim, necessariamente, a distinção que faz a diferença. “A moda pertence, portanto, a esse tipo de fenômeno que visa intencionalmente a uma difusão sempre mais ampla, uma realização sempre mais completa — mas que iria se contradizer e se anular se conseguisse chegar a esse fim absoluto” [p. 196]. A moda partilha esse traço contraditório com o esforço moral e o trabalho, pois estes, semelhantes nesse aspecto à moda, perderiam seu sentido e negariam afirmando-se, de que é prova o tédio mortal do país da cocanha.

A MODA E AS GRANDES CIDADES

Pressionadas pela comercialização, as vagas de moda se sucedem e se aceleram cada vez mais em nossos dias, sobretudo nas grandes cidades, terreno nutriz da moda, onde, devido à — ou por causa da — rapidez na mudança das impressões e in-

tensidade do comércio entre os homens e as coisas, cada pessoa busca se proteger e se distancia da desordem das massas distinguindo-se dos outros, cultivando cuidadosamente o “narcisismo das pequenas diferenças” (Freud), o que, com certeza, só pode contribuir para a aceleração geral do tempo da vida.

Retornaremos a esse ponto no próximo capítulo, consagrado à *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro), mas queremos notar aqui que a aceleração do carrossel através do deslocamento sucessivo das camadas superiores em direção às camadas inferiores significa que a moda não pode mais ser tão dispendiosa quanto o havia sido antes. “Quanto mais um artigo é submetido a rápidas mudanças, mais o desejo se ressentir de produtos baratos de sua espécie. [...] Uma estranha espiral se desenvolve aqui, portanto: quanto mais rapidamente a moda muda, mais o preço das coisas deve baixar; quanto mais o preço das coisas baixa, mais ele envolve os consumidores e força os produtores a mudar rapidamente de moda” [p. 213-214].

TIPOLOGIA DAS VÍTIMAS DA MODA

Serão particularmente sensíveis à moda – prossegue Simmel, abrindo o inventário dos tipos das vítimas da moda – os fracos e os vaidosos, os indivíduos privados de autonomia interior que querem se afirmar e cujo desejo mimético os pressiona em busca da distinção. “A moda eleva o homem insignificante porque faz dele o representante de uma totalidade, a encarnação particular de um espírito geral” [p. 199]. O louco pela moda, aquele que perfura a língua quando os outros perfuram o nariz ou o umbigo, coloca-se à frente dos outros, mas à medida que eles o seguem. Ele parece caminhar à frente da coletividade; mas, a exemplo do profeta que prega aos convertidos, “o condutor é,

no fundo, o conduzido” [p. 200]. Quanto àquele que se opõe deliberadamente à moda, vestindo-se de qualquer jeito, à medida que reconhece necessariamente a força da vida social, ele se mostra como um anti-dândi, uma espécie de “belo Brumel” ao inverso – análogo, nesse aspecto, ao ateuista ou ao humanista que, opondo-se inteiramente à religião, permanece preso a ela e transforma o humanismo em uma verdadeira religião. Ora, opondo-se ou submetendo-se às leis da imitação, os indivíduos, ao menos os mais finos, ao menos os mais originais e os mais hábeis entre eles, não obedecem cegamente às imposições das normas passageiras, mas, vestindo-se e aprumando-se como se deve, encontraram, no convencionalismo exterior, o meio que lhes permite proteger e desenvolver um anticonvencionalismo interior. Prosseguindo a analogia com o pudor, que se aviva à medida que o indivíduo se distancia da norma, Simmel conclui que “a moda não são mais do que formas por meio das quais os homens, abandonando o exterior à imposição coletiva, buscam salvar da melhor maneira sua liberdade interior” [p. 208].

A moldura do quadro. Um ensaio estético.

“O caráter das coisas depende, em última instância, do fato de elas serem todos ou partes. Quer ele seja auto-suficiente, fechado em si mesmo, unicamente determinado pela lei de sua essência própria, ou inserido como membro de um todo relacional, de onde possa extrair sua força e seu sentido – eis o que distingue a alma de tudo o que é material, o ser livre do ser que é apenas social, assim como a pessoa ética daquela que é escrava de seu desejo sensual. É também o que separa a obra de arte da natureza. Pois, como ser natural, cada coisa é apenas um ponto de passagem

das energias e das matérias que fluem de forma contínua, compreensível unicamente por suas causas antecedentes, significativo unicamente como elemento no conjunto dos processos naturais. A essência da obra de arte, ao contrário, consiste em ser uma totalidade em si, não tendo necessidade de manter relações com o meio, reatando cada um dos fios em direção a seu centro. Na medida em que a obra de arte é o que, de outra forma, apenas a alma ou o mundo podem ser, isto é, uma unidade de unidades, ela se fecha sobre si mesma, como um mundo em si, contra tudo o que lhe é exterior. Decorre disso que seus limites têm uma significação inteiramente outra em relação aos chamados limites das coisas naturais: enquanto estas são apenas o lugar de uma endosse e de uma exosse contínuas com seu meio, aqueles efetuam uma barreira incondicional ao reunir em um só ato a indiferença e o fechamento em direção ao exterior e a concentração unificadora em direção ao interior.

A moldura do quadro simboliza e reforça essa dupla função dos limites. Em um mesmo movimento, ela exclui o meio e o espectador da obra de arte e, pela mesma razão, ajuda este a considerar, a distância, a obra de arte, o que é uma condição da apreciação estética. [...] Distância e unidade, antítese e síntese em si são conceitos intercambiáveis, que dizem respeito às propriedades fundamentais da obra de arte: a unidade interior e o fato de constituir uma esfera arrancada de toda vida imediata são a mesma coisa, vista de dois ângulos diferentes. É somente devido a essa auto-suficiência da obra de arte que esta pode nos ultrapassar. [...]

As qualidades da moldura revelam-se como os sustentáculos dos símbolos de uma tal unidade interna do quadro. Seguindo esses aparentes acasos, como as junções de seus lados, o olhar que se deixa levar desliza em direção ao interior. Prolongando o olhar em direção a seu cruzamento imaginário, a relação entre o quadro e seu centro é ressaltada de todos os lados. O efeito sintético das ranhuras da moldura pode ser reforçado consideravelmente pelo destacamento da parte exterior da moldura em relação a sua parte interior, de tal modo que os quatro cantos da moldura formem planos

convergentes. É por essa razão que a elevação da moldura interior, que afunda a moldura do quadro e que encontramos com frequência em nossos dias, parece-me inteiramente condenável. [...] O fato de que a moldura seja limitada por dois apoios tem mais função estética do que função de isolamento. De certa maneira, todo o ornamento ou o contorno da moldura corre como um rio entre duas margens. É precisamente o que favorece a posição insular de que o quadro tem necessidade em face de seu meio. Razão pela qual é da maior importância que o desenho da moldura torne possível um fluxo contínuo do olhar, como se ele pudesse sempre refluir sobre si mesmo. A moldura, portanto, jamais deve oferecer por sua configuração uma brecha ou uma ponte, por onde o mundo pudesse, por assim dizer, entrar no quadro ou o quadro sair para o mundo" [GSG 7, p. 101-103].

A DETERMINAÇÃO QUANTITATIVA DO GRUPO

Na boa companhia de Durkheim, autor de um balanço crítico de uma primeira versão do segundo capítulo da *Soziologie*, resumiremos a análise simmeliana das modificações qualitativas introduzidas no grupo pela variabilidade quantitativa do número de seus membros [GSG 11, p. 63-160]. Diferentemente dos "united stats", os estatísticos unidos, Simmel não trata a questão da influência do número sobre a vida social a partir de uma perspectiva empírico-positivista. Não buscando tanto a variação estatística entre os fenômenos quanto sua variabilidade essencial, Simmel apresenta uma análise mais impressionista. Como diz Durkheim: "O sr. Simmel se limita a enumerar rapidamente, ao acaso da memória, uma infinidade de fatos de todo

tipo, tomados de todos os momentos da história, de todas as formas da vida coletiva e de onde lhe parece que o número dos membros que compõem o grupo social não deixa de ter alguma influência" [DURKHEIM, 1969, p. 477].

A determinação quantitativa dos grupos conhece dois aspectos: um aspecto negativo e um aspecto positivo. Simmel começa citando um certo número de exemplos em que a forma do grupo é determinada negativamente por suas dimensões: necessidade para uma aristocracia de ser pouco numerosa, impossibilidade para o socialismo de se realizar além dos pequenos círculos, obrigação para as sociedades mais vastas de recorrer à organização burocrática e à diferenciação funcional pela divisão do trabalho. O aspecto positivo da determinação quantitativa do grupo aparece quando a quantidade introduz modificações qualitativas na forma de associação do grupo. Simmel preocupou-se, sobretudo, com a significação dos primeiros números, da passagem de um ao dois e do dois ao três.

MÔNADAS E DÍADAS

A mônada é diferente da díada, ela própria diferente da tríada pelo simples fato de que, acrescentando-se um membro, modifica-se a constelação sociológica do grupo. Ainda que o grupo de dois apareça como a forma elementar de interação entre as pessoas, Simmel considera a mônada, o indivíduo fechado sobre si mesmo, como uma forma de associação. O fato de não entrar em interação com os outros é sociologicamente significativo. O indivíduo que se isola do meio social ambiente ou que é excluído dele, por exemplo, o solitário ou o estrangeiro perdido em um país do qual ele não fala a língua, forma um grupo con-

sigo mesmo, cujas características distintivas derivam da ausência de interação. A sociedade está bem presente em sua ausência, "como eco de relações passadas ou antecipações de relações futuras, como nostalgia ou como renúncia voluntária" [p. 96].

Depois da mônada vem a díada, ou o grupo formado por dois seres, cujo exemplo paradigmático é o casal sem filhos. Como forma de associação, a díada é determinada pelo simples número dos elementos associados, que podem, de resto, ser igualmente coletivos, e não pelas características ou pelos motivos daqueles que aderiram. A díada difere qualitativamente de todos os outros tipos de grupos quanto ao fato de que cada um dos participantes encontra apenas o outro e nunca é confrontado com um coletivo. "Essa forma social depende diretamente de um e de outro. A saída de um único indivíduo destruiria o todo" [p. 101]. Já que o grupo de dois não toma os traços de uma formação transindividual, relativamente independente no que diz respeito a cada um dos indivíduos, cada um deles é diretamente co-responsável pela sobrevivência do casal e nenhum deles pode se esquivar de suas responsabilidades escondendo-se atrás do grupo, delegando-as a um terceiro ou formando uma coalizão contra o outro.

A TRÍADA

Tudo isso muda com a entrada em cena de uma terceira pessoa, pois a simples presença de uma terceira pessoa basta para mudar de alto a baixo a configuração sociológica. A exemplo das pontes e das portas, o terceiro tem a dupla função "de aliar e separar" [p. 114]. A partir do momento em que às relações indiretas entre A e B, mediadas por C, podem vir se juntar as relações diretas, estas podem ser reforçadas ou fragilizadas.

Freqüentemente, elas se complicam, entretanto, pois não importa quão unida ou solidária seja a tríada, sempre chegará o momento em que um dos dois se sentirá excluído pelos dois outros. "Cada ligação sensível entre dois é perturbada pelo fato de haver um espectador" [p. 115]. Assim se explica a fissão possível da tríada em duas ou três díadas, capazes de formar coalizões plurais e alianças variáveis e de, por essa razão, modificar a balança de poder em favor de uma maioria alternativa.

Simmel analisa bem longamente o triplo papel do terceiro nos conflitos [p. 124-150], ilustrando-o através de exemplos e de anedotas históricas que, de maneira verossímil, inspiraram a análise da sociogênese do Estado de Norbert Elias. O terceiro pode assumir o papel do mediador em relação aos dois outros, servindo-se de sua imparcialidade para tapar as brechas que ameaçam o grupo. Alternativamente, é a posição do *tertium gaudens*, que pode se aproveitar do conflito entre os dois outros e utilizá-lo em seu próprio proveito ou pode, mais maquiavelicamente, por meio da estratégia do *divide et impera*, estimular intencionalmente a rivalidade entre os dois, a fim de monopolizar o poder ou obter outras vantagens.

TÉTRADAS, POLÍADAS, ETC.

Tendo analisado sucessivamente a mônada, a díada e a tríada como formas de associação bem específicas que podemos encontrar em situações as mais diversas, demonstrando assim que conteúdos diferentes podem entrar em uma mesma forma, Simmel avalia que a extensão da tríada a uma quarta ou quinta figuras não afeta fundamentalmente a forma típica da tríada e tem, pois, apenas uma importância secundária. Pode-se ilustrar

esse fato a propósito do nascimento de um segundo filho, que não é, de fato, apenas o quarto membro da família, mas, de um ponto de vista sociológico é, ao mesmo tempo, o terceiro membro de uma relação triádica — algo de que os pais se dão conta quando os filhos atingem a maturidade. A mesma coisa vale para as formas de casamento. A linha divisória passa entre a monogamia e a poligamia, o casamento a dois e o casamento a três. Que o homem disponha de duas mulheres ou de vinte, em princípio isso não muda em nada a constelação sociológica.

Enfim, ligando o sistema decimal aos dez dedos das mãos, Simmel examina a significação sociológica do número 10 e de seus derivados (100, 1.000, 10.000, etc.), ilustrando suas propostas por meio da repartição numérica do grupo. Ele poderia, igualmente, ter mencionado a eficácia social notável dos aniversários e de outras rupturas simbólicas (o centenário de Baudelaire, o bicentenário da Revolução, o ano 2000) ou encontrar outros exemplos, pois, como disse Durkheim um pouco maldosamente [1969, p. 478], "basta que a palavra número possa ser proposta a respeito de uma instituição para que ele trate desta última".

O coquetismo

"O fato de que a coquete 'quer agradar' não fornece ainda a característica decisiva, em e por si, de seu comportamento; se se traduzir o coquetismo pelo 'desejo de agradar', confunde-se o meio em vista de um fim com a tendência em direção a esse fim. Uma mulher pode muito bem desejar fazer tudo para agradar, dos mais sutis atrativos espirituais até a exposição mais indiscreta das partes atraentes de seu corpo e, apesar de tudo, permanecer muito longe do coquetismo. Pois é a característica deste, pela alternância ou contemporaneidade a que se propõe ou que tem em vis-

ta, pelo fato simbólico, esboçado e ativo 'como de longe', de dizer sim e não, pelo fato de dar e não dar ou, para falar como Platão, de ter e não ter — coisas que o coquetismo opõe entre si, fazendo com que sejam sentidas como um único golpe; é próprio da coquete, portanto, despertar a atração e o desejo através dessa antítese e dessa tese únicas em seu gênero. [...] O olhar oblíquo com a cabeça meio inclinada é característico do coquetismo em uma manifestação muito banal. Há nele um ato de desvio ao qual, ao mesmo tempo, está ligado, contudo, um ato fugitivo de entregar-se, uma orientação momentânea da atenção em direção ao outro que, no mesmo momento, é recusado simbolicamente pela direção diferente da cabeça e do corpo. [...]

A cada decisão definitiva [entre o sim e o não] cessa o coquetismo, e a elevação soberana de sua arte se manifesta na proximidade de um estado definitivo em direção ao qual ele segue, mas para contrabalançar esse estado a cada instante por seu contrário. [...] Todos os atrativos do a favor e do contra ao mesmo tempo, do talvez, não são somente próprios do coquetismo da mulher em relação ao homem, mas, ao contrário, o são em face de mil outros conteúdos. É a forma sob a qual a indecisão da vida é cristalizada em um comportamento inteiramente positivo. Com esse ato de aproximar-se e distanciar-se para rir, ainda que isso não tenha a aura de um jogo, esse ato de pegar para depois deixar cair, de entregar-se para, por assim dizer, experimentar, dádiva sob a qual recai a sombra de seu próprio desmentido, a alma encontrou a forma adequada para sua relação com inumeráveis coisas" [GSG 14, p. 256-277].

O CONFLITO

Sempre em busca da unidade na dualidade ou da dualidade na unidade, o pensamento de Simmel é profundamente

dualista. Tendo definido a moda como uma forma de associação que sintetiza a tendência aristocrática à distinção e a tendência democrática à imitação, ele considera o conflito, em *Der Streit* [GSG 11, p. 284-382], como uma forma de associação que combina a harmonia e a discórdia. Afirmar que a luta constitui uma forma de associação é, entretanto, paradoxal. O conflito não é uma forma de dissociação mais que de associação? Simmel contesta essa idéia e prossegue em sua tese central. O conflito é uma forma de interação e, portanto, de associação; toda associação contém um elemento de conflito: "Assim como o cosmo tem necessidade de amor e de ódio, de forças de atração e de repulsão para constituir uma forma, a sociedade tem necessidade de uma certa relação quantitativa de harmonia e de desarmonia, de associação e de concorrência, de benevolência e de malevolência para chegar a se constituir. A sociedade tal qual é dada é resultado de duas categorias de ações recíprocas que se afirmam, nessa medida, como igualmente positivas" [p. 25].

AS FUNÇÕES DO CONFLITO

Definindo o conflito como uma força positiva, funcional, contribuindo para a constituição da sociedade, Simmel ultrapassa de uma só vez a oposição central dos anos 60 e 70 entre as sociologias de inspiração durkheimiana do consenso (Parsons, Shils, Davis) e as sociologias marxista-weberianas do conflito (Dahrendorf, Rex, Zeitlin). Ainda que Lewis Coser exagere quando afirma que Simmel é um "pensador decididamente funcionalista" [COSER, 1965, p. 13], ele tem toda razão em insistir com Simmel sobre as funções do conflito social [COSER, 1956]. Nós seguiremos aqui e lá sua tentativa de sistematizar a teoria simme-

liana do conflito em dezesseis proposições, mas, indo contra a recuperação-empírico-positivista, não procuraremos deduzir as "leis" do conflito, mas analisá-lo como uma forma que estrutura um grande número de interações diferentes [cf. SYLVAN; GLASSNER, 1985, p. 18-48], indo do ciúme à guerra civil, passando pela competição econômica e o acordo político, considerado por Simmel como "uma das maiores invenções da humanidade." [p. 375].

Certamente o conflito é, de início, o sinal de uma oposição e de uma hostilidade, mas, como ele une os oponentes em uma mesma luta e a propósito de um mesmo litígio, resulta daí, como bem observaram Touraine, Bourdieu e Lefort, depois de Simmel, que não há oposição sem adesão, não há dissenso sem consenso. Se se excetuar o caso-limite da guerra de extermínio, a "guerra total" de Carl Schmitt, o conflito pressupõe o reconhecimento da existência do inimigo e de seus interesses, pois sem interesses e sem apostas comuns, de modo algum haveria conflito, já que este estaria, então, sem objeto. "É quase inevitável", diz Simmel, "que um elemento de comunhão se misture à hostilidade, ali onde o estado da violência aberta cedeu a vez a uma outra relação, manifestando talvez uma quantidade de hostilidade bastante forte entre as partes" [p. 296].

Além desse consenso fundamental subentendido no conflito, as partes misturadas que "se unem para lutar" [p. 304] aceitam e reconhecem (ou, pelo menos, presume-se que o façam...) de modo recíproco a existência de normas e de regras moderando o combate, tais como, por exemplo, aquelas codificadas no Tratado de Genebra, de 1949. Passando da guerra às desavenças conjugais, pode-se, de resto, observar com Simmel que, em certos casos, a discórdia pode ser um índice indireto da estabilidade do casal. Como "se sabe que uma crise não pode afetar os fundamentos da relação" [p. 315], não é necessário manter a paz a todo custo. Levando-se em conta isso, os conflitos podem se exprimir mais livremente.

O CONFLITO INTRAGRUPAL

Na polemologia de Simmel, podem-se distinguir os efeitos de associação engendrados pelo conflito segundo sua manifestação no interior de um grupo ou entre grupos. Simmel nota que a discórdia intragrupal será tanto mais intensa quanto mais as partes envolvidas tiverem algo em comum e forem próximas umas das outras. Esse é o caso, pois quanto mais as partes se parecem, mais elas investirão suas pessoas na luta, como se vê com frequência nas relações fusionais que fracassam, transformam os antigos amantes em inimigos jurados. "Isso de modo algum prova que a harmonia já estava em declínio, pois é bem possível que, precisamente por causa da similaridade das qualidades, inclinações e convicções, um desacordo em pontos insignificantes seja sentido como uma coisa insuportável." [p. 312].

Ora, os conflitos ideológicos e as lutas de classe que transcendem as pessoas podem ser igualmente violentos, pois, quando as pessoas lutam por causas objetivas ou idéias normativas, elas se sentem justificadas e se lançam com ardor na luta, sacrificando suas pessoas à causa. Nesse contexto, pode-se igualmente compreender o ódio em relação aos renegados, em relação àqueles que se traíram ao trair a causa e fracionaram o grupo ao conspirarem, assim como a luta contra os heréticos, contra aqueles que abandonam o grupo para realizar os mesmos fins por outros meios.

O CONFLITO INTERGRUPAL

Se as discórdias intragrupais colocam à prova a unidade do grupo, as lutas intergrupais reforçam, ao contrário, a coesão no interior do grupo. Confrontado com uma ameaça vinda do

exterior, o grupo deve, para assegurar sua própria existência, afirmar sua própria identidade e acentuar seus limites, mobilizar as energias de seus membros e centralizar suas atividades. Em tempos de paz, o grupo pode tolerar os antagonismos e as dissensões que o percorrem; em tempos de guerra, ele deve fazer calar suas dissensões internas, revogar as liberdades e centralizar o poder. A relação bem conhecida entre o despotismo e a guerra provém disso: "A guerra tem necessidade de uma intensificação centralizadora da forma do grupo, e esta ainda é garantida da melhor maneira pelo despotismo. Mas também, inversamente, quando o despotismo está atuante e realiza essa forma, então as energias assim acumuladas encontram seu desaguardo natural na guerra exterior" [p. 351]. Mais maquiavelicamente, Simmel acrescenta que até pode ser do interesse do grupo sair à procura de inimigos "a fim de que a unidade dos membros permaneça efetiva e o grupo mantenha consciência de sua unidade como um interesse vital" [p. 360].

Ensaio sobre a sociologia dos sentidos

"Entre os órgãos especiais dos sentidos, o olho é construído de modo a poder realizar uma ação sociológica inteiramente única; ele é o mediador de todas as ligações e reciprocidades de ações que podem nascer de uma troca de olhares entre duas pessoas. Talvez seja essa a reciprocidade mais imediata, a mais pura que exista. As outras ligações sociológicas são todas marcadas por uma certa objetividade ou, pelo menos, engendram uma forma objetiva. Mesmo a palavra pronunciada e ouvida tem uma significação que poderia ser expressa por outros meios, por exemplo pela escrita ou pelo gesto. [...]"

Quando há troca de olhares, produz-se uma coisa notável: o olho que percebe uma outra pessoa, dirigindo seu olhar a ela, tomará uma expressão que irá variar de acordo com o modo como ele a olhará; absorvendo uma outra pessoa pelo olhar, revela-se a si próprio. Não se pode apreender pelo olho sem dar ao mesmo tempo, pois o olho desvela àquele que ele olha a alma que busca desvelá-lo. [...] Agora compreendemos por que o sentimento da vergonha nos faz baixar os olhos e evitar o olhar do outro. Baixando os olhos, eu tiro do outro um pouco da possibilidade de me descobrir. [...]"

O rosto é o lugar geométrico de todos os conhecimentos, ele é o símbolo de tudo o que o indivíduo trouxe como elementos essenciais a sua vida; ele resume, através de seus traços, tudo o que no passado desceu às profundezas da alma, deixando pistas que não podem ser apagadas. [...]"

Há um contraste extremo do ponto de vista sociológico entre o olho e a orelha. Enquanto a orelha nos oferece uma revelação do homem limitada na forma do tempo, o olho nos dá, além disso, a duração de seu ser, o sedimento de seu passado sob a forma substancial de seus traços, de modo que nós vemos, por assim dizer, a sucessão dos atos de vida surgir diante de nós ao mesmo tempo. [...] O que vemos no homem é o que existe de mais durável nele. [...] O que nós ouvimos quando um homem fala é um momento de sua vida em movimento, é o escoamento de seu ser. [...]"

Evidentemente, em um homem, vê-se muito melhor do que se ouve aquilo que existe de comum nele em relação aos outros. É assim que a criação imediata de formações sociais, tendo um caráter muito abstrato e não específico, se encontra favorecida no domínio que a técnica dos sentidos engloba graças ao fato de estar ao alcance do sentido visual sem estar ao alcance do sentido auditivo. Essa colaboração de circunstâncias contribuiu bastante para a formação da concepção moderna do 'operário'. [...] É apenas aqui [nas grandes assembleias e nos salões das fábricas], onde se vêem inumeráveis indivíduos sem ouvi-los, que é possível elaborar essa alta abstração do que constitui o caráter comum de todos, caráter que é freqüentemente obstruído em seu desenvolvimento por tudo o que a orelha revela de individual, de concreto e de variável. [...]"

Os sentidos tecem milhares de ligações entre os homens, as repulsões a que dão origem são sempre compostas por atrações, e o entrelaçamento de valores sentimentais positivos e negativos dá o tom às relações coletivas entre os homens. Não é assim com o odor. Seria possível qualificá-lo até como um sentido desagregador ou anti-social por excelência. E isso não apenas porque ele provoca muito mais repulsões do que atrações ou porque suas decisões têm alguma coisa de radical e irrevogável que dificilmente se deixa dominar pelas instâncias de outros sentidos e do espírito, mas justamente porque a reunião de um grande número de indivíduos jamais lhe fornece algum tipo de atração. [...] As aversões crescerão geralmente em razão direta da quantidade de indivíduos no meio dos quais sentimos seu efeito" [SE, p. 226-236].

O ESTRANGEIRO

O ensaio clássico de Simmel sobre o estrangeiro não é um ensaio como os outros, mas uma digressão de sete páginas [GSG 11, p. 764-771] no interior de um longo capítulo muito mal conhecido sobre o espaço e as ordens espaciais da sociedade [p. 687-790]. Antecipando a nova geografia social e cultural do espaço e dos lugares — "*space and place*" —, Simmel apresenta uma análise passavelmente construtivista da determinação espacial da sociedade, examinando, de maneira simétrica, a construção espacial do social (como as formas espaciais, tais como as fronteiras, a proximidade ou os movimentos migratórios estruturam as interações sociais?) e a construção social do espacial (como as interações sociais se ex-

primem simbolicamente nas formas espaciais, por exemplo, o terreno vazio como expressão da neutralidade?).

Esse contexto da sociologia espacial explica a importância de que as categorias espaciais de fixação e movimento, de proximidade e distância exercem na análise psicossociológica do estrangeiro, compreendido e analisado como uma forma sociológica bem determinada, estruturando não as interações entre os amigos e os inimigos, como foi o caso da luta, mas entre os membros do grupo e aqueles que, vindos de fora, se instalam, um belo dia, no interior do grupo.

UM SER LIMINAR

Nem amigo nem inimigo do grupo, mas um pouco dos dois [BAUMAN, 1991, p. 53-74], o estrangeiro não é nem um andarilho nem um turista que "chega hoje e parte amanhã"; mas um imigrante, "chegando hoje e permanecendo amanhã" [p. 764]. Instalando-se entre seus anfitriões, ele não tem a intenção de partir, ainda que pudesse fazê-lo depois de amanhã. Compreendido assim, o estrangeiro (branco, masculino, de classe média?) não é forçosamente um homem marginal, um excluído, um "homem indesejável"; ele é, antes, alguém que faz parte do grupo sem fazer parte verdadeiramente, já que, vindo de fora, ele não partilha nem de sua história, nem de sua cultura. "Sua posição é essencialmente determinada pelo fato de que ele, desde o início, não pertence ao grupo, acrescenta qualidades que não provêm do grupo e que não podem provir do grupo" [p. 765]. Ser liminar, equilibrado sobre dois grupos aos quais não pertence inteiramente, o estrangeiro sintetiza a proximidade e o distanciamento em uma constelação ambivalente, em uma forma particular de interações.

“A distância no interior das relações significa que aquilo que está próximo está distante, e, a singularidade, que aquilo que está distante está próximo” [p. 765].

O ESTRANGEIRO E SEUS ANFITRIÕES

Essa estrutura quiasmática da proximidade e do distanciamento explica certas características das interações entre os anfitriões e aqueles que estão de passagem. Em princípio, o fato de o estrangeiro ser uma espécie de “motor imóvel” [PA, p. 186] ou de “móvel imutável” (Latour), que se mexe sem se mexer, faz dele um intermediário ideal entre duas comunidades, capaz de importar idéias e mercadorias de uma e de outra. Estando desprovido de terra, tanto no sentido próprio quanto no figurado, o estrangeiro aparece com frequência, na história econômica, como um mercador. O papel importante dos judeus europeus no comércio confirma essa análise.

A situação específica do estrangeiro se exprime, em segundo lugar, em sua capacidade de objetividade, nessa mistura de distância e envolvimento, algo que caracteriza igualmente o bom sociólogo, segundo Elias. O estrangeiro é mais livre, prática e teoricamente; capaz de objetivar as relações e situações, seu espírito é mais aberto e menos ligado, em seu julgamento, às convenções e aos hábitos. São essas, de resto, as qualidades que fazem do estrangeiro, ao mesmo tempo, um bom confidente e um bom juiz, como exemplifica a prática de certas cidades italianas, que recorrem aos estrangeiros para fazer justiça.

Enfim, a proximidade e a distância que definem a situação do estrangeiro entre seus anfitriões se exprime ainda nas tipificações generalizantes de que é objeto. Percebido como dife-

rente pelos membros do grupo, concebido por Simmel como um grupo bastante homogêneo – “pré-pós-colonial”, por assim dizer –, estes tendem a acentuar as propriedades inteiramente gerais que ele partilha com eles (a espécie, a idade, a profissão, etc.) ou com outros estrangeiros como ele (a nacionalidade, a etnia, etc.). “É porque os estrangeiros não são reconhecidos verdadeiramente como indivíduos, mas como estrangeiros de um certo tipo” [p. 770]. Analisando o estrangeiro na perspectiva do estrangeiro, Schutz [1964, p. 103] observa que este comete o erro ao inverso. Para o estrangeiro, cada um dos membros do grupo é visto como um indivíduo e não é subsumido em uma categoria geral e anônima. Daí, basta um passo para transformar os traços pessoais em traços típicos.

FILOSOFIA DO DINHEIRO (SOCIOLOGIA FILÓSÓFICA - VERTENTE METAFÍSICA)

A *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro) (1900) é a obra (sócio-)filosófica maior de Simmel. Enquanto a *Soziologie* se apresenta como uma coleção de ensaios ligados entre si pela preocupação exclusiva de provar a validade do método de abstração sociológica, a *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro) se apresenta, em contraste, como uma análise contínua de mais de 600 páginas cerradas, nas quais o dinheiro é apreendido como um “fato social total” [MAUSS, 1950, p. 274], movimentando a totalidade da sociedade e de suas instituições, ou, para dizer de maneira mais simmeliana, como um “símbolo” que exprime e que condensa todas as relações sociais de uma maneira mais ou menos unitária – “como se o sentido mais profundo e mais geral do ser se exprimisse mais claramente aí do que em qualquer outra parte, como se sua forma e seu desenvolvimento tornassem imediatamente visível a legalidade do todo” [G, p. 34].

Na medida em que Simmel interpreta o dinheiro como uma metáfora da vida [BLUMENBERG, 1976], a *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro) depende da metafísica social, no

sentido de Simmel: trata-se de uma reflexão totalizante a partir de um fenômeno concreto, e não, como é o caso em Marx, de um sistema totalizante ao qual nada permanece exterior. É a razão pela qual, de resto, esse livro não tem a forma de um tratado, mas de um ensaio sobre a moeda, considerando, na sucessão de seus parágrafos, vários aspectos desta sem querer apreendê-la em seu conjunto (pois um objeto apreendido em seu conjunto perde sua extensão e se transforma em conceito).

UMA TEORIA RELACIONISTA DA MODERNIDADE

Nesse livro, uma verdadeira obra-prima da sociologia especulativa histórica, o objeto explícito da análise, a economia monetária, no fundo, serve apenas de pretexto para desenvolver uma teoria relacionista e vitalista da modernidade. Interpretando os fenômenos econômicos em uma perspectiva filosófica, Simmel liga os acontecimentos da superfície às significações últimas. Ele fala do dinheiro, mas nos propõe, na verdade, uma visão do mundo, do homem e da vida. Isso é justamente o que ele exprime no prefácio quando afirma que nenhuma linha da *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro) é entendida no sentido da economia política: "O sentido e a finalidade do conjunto resumem-se nisto: traçar, partindo da superfície dos acontecimentos econômicos, uma linha diretriz conduzindo aos valores e significações últimos de tudo o que é humano. [...] Trata-se de construir, sob o materialismo histórico, um estágio permitindo situar todo seu valor explicativo para o papel da vida econômica entre as causas da vida espiritual, reconhecendo as próprias formas econômicas como o re-

sultado de valorizações e dinâmicas mais profundas, de pressupostos psicológicos e mesmo metafísicos" [PA, p. 16-17].

Simmel apresenta sua teoria relacionista e vitalista da modernidade nos termos de uma teoria pseudo-hegeliana da objetivação do valor e da reificação das relações sociais. Simmel corrige, generaliza e persegue a crítica marxista da alienação e, ao mesmo tempo, antecipa a análise weberiano-marxista da racionalização da cultura e da sociedade, dando-lhe um aspecto metafísico. Se se pode dizer que a *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro) não teria sido escrita se não houvesse sido precedida de *O Capital*, poder-se-ia talvez acrescentar que *Economia e Sociedade*, de Weber, dificilmente teria sido escrita sem a *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro). Prolongando Marx e antecipando Weber, portanto entre Marx e Weber [POHLMANN, 1987], é justamente aí que é preciso situar a filosofia simmeliana da modernidade.

CRÍTICA EPIFÂNICA DA MODERNIDADE

A *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro), que Simmel havia de início intitulado "Psicologia do dinheiro" [GSG 2, p. 49-65], divide-se em duas partes: uma, que trata o dinheiro como uma variante dependente, é intitulada "analítica"; a outra, que o trata como uma variante independente, é chamada de "sintética". Enquanto a parte "analítica" descreve a gênese teórica em termos de objetivação e de autonomização do valor, a parte sintética estuda as conseqüências da monetarização universal segundo a dialética da liberação do indivíduo e da reificação das relações sociais. Liberação e despersonalização do indivíduo, intelectualização e racionalização da vida, tais são os termos centrais da patogênese simmeliana da modernidade

em geral e da sociedade mercantil em particular. Nós os reencontraremos na teoria crítica de Lukács e na Escola de Frankfurt [cf. VANDENBERGHE, 1997-1998].

Essa aproximação entre Simmel e Lukács, de um lado, e a Escola de Frankfurt, de outro, não autoriza, entretanto, a ver em Simmel “um dos pais da teoria crítica” [VEILLARD-BARON, 1989, p. 15; cf. igualmente BRINKMANN, 1974]. Adorno, Benjamin e Habermas sempre guardaram uma certa distância em relação a Simmel. Ainda que este ofereça uma crítica “epifânica” da modernidade, concebendo esta como uma manifestação reveladora de características essenciais, mas ocultas, do homem e da sociedade — se não da própria vida —, seu apolitismo, seu irracionalismo, seu relacionismo, assim como sua incapacidade em abreviar e em se decidir tornam uma tal aproximação pouco convincente — o que não significa, entretanto, que seja preciso “desmarxizar” Simmel a todo o custo, fazendo dele um esteta e um ensaísta [DEROCHE-GURCEL, 1997, p. 5-15]. Nós seguiremos nosso sociólogo em sua análise da modernidade e, comparando-a indiretamente com a teoria crítica da sociedade, de Marx a Habermas, julgaremos, por nós mesmos, até que ponto sua teoria da modernidade pode ser chamada de “crítica”, ao mesmo tempo no sentido de Marx e de Kant [cf. “Conclusão”].

PARTE ANALÍTICA: GÊNESE TEÓRICA DA MOEDA

DIFERENCIAÇÃO DO SUJEITO E DO OBJETO

O ponto de partida das reflexões psicogenéticas sobre o valor, a troca e o dinheiro, que subentendem a análise da so-

ciogênese do sistema econômico moderno, é constituído pela análise da emergência do dualismo entre sujeito e objeto [cf. VANDENBERGHE, 1994]. Na origem, a vida psíquica se encontra em um estado de indiferença: ainda não estando consciente nem de si mesmo como sujeito nem dos objetos que o circundam, o sujeito são apenas pulsões e confunde-se com estas: “O eu e seus objetos repousam ainda na indivisão, as impressões ou representações preenchem a consciência sem que o portador desse conteúdo já esteja separado delas” [PA, p. 27]. Ora, em seguida ao processo de “diferenciação” [GSG 3, p. 16] ou de “descentração” (Piaget) do sistema de interpretação do mundo, essa unidade primordial cinde-se: o homem se diz “Eu” e, de uma só vez, se distingue do mundo exterior e se distancia dele. Em uma passagem que poderia ser escrita por Piaget, Simmel diz que “sujeito e objeto nascem de um mesmo ato, logicamente — na medida em que o conteúdo factual puramente abstrato, ideal, é dado ora como o conteúdo da representação, ora como o da realidade objetiva — e psicologicamente — na medida em que a representação ainda desprovida de um eu, incluindo pessoa e coisa em um estado de indiferença, cinde-se e permite criar uma distância entre o eu e seu objeto, por meio da qual cada um dos dois adquire sua essência separada do outro” [PA, p. 31]. O sujeito não é, portanto, o primeiro — o que relativiza significativamente o subjetivismo de Simmel —, mas é o produto de um processo de distanciamento entre o eu e o objeto que o precede.

O VALOR OU A OBJETIVAÇÃO DO DESEJO

Passando-se agora do plano cognitivo ao plano volitivo, vê-se produzir um processo similar de distanciamento no domínio

da razão prática para aquele que dá lugar à emergência do sujeito e do objeto no domínio da razão teórica: a clivagem entre o eu e o objeto aparece agora como uma distância que o sujeito se esforça em superar e que está na base do que chamamos, subjetivamente, de nosso desejo do objeto e, objetivamente, de seu valor. Assim como o sujeito é o corolário do objeto, o valor é o complemento objetivo do desejo; ele é, por assim dizer, sua objetivação.

Simmel deriva o valor do objeto do fato de que a obtenção do objeto desejado exige um esforço da parte do sujeito para superar as distâncias e os obstáculos que separam o desejo de sua realização. “Mesmo sendo difícil obter as coisas pelo fato de serem valiosas, consideramos valiosas as coisas que se interpõem ao nosso desejo de obtê-las” [PA, p. 45]. Paradoxalmente, não é, pois, o gozo que é constitutivo do valor de um objeto e do desejo do sujeito, mas o obstáculo, a distância, o fato de não usufruir desse objeto.

A objetivação do desejo, instaurando uma distância entre o sujeito desejante e o objeto desejado, é, portanto, o móvel da valorização. O valor nasce do desejo, do fato de não usufruir, mas, esquecida a sua gênese subjetiva, ele aparece aos indivíduos como inerente ao próprio objeto. Essa objetivação do desejo é o que permite à troca emergir como uma forma de associação *sui generis* [PA, p. 82], isto é, como uma forma de vida interindividual que estrutura as interações de tal maneira que os indivíduos se consideram, uns e outros, como cambistas desejando trocar um objeto que pertence a outro por um objeto que lhes pertence.

Nessa perspectiva “construtivista”, a utilidade e a raridade, portanto, não precedem a troca, mas são socialmente constituídas por ela. A economia não é, portanto, primordial, mas está englobada no social e emerge dele e, assim, mesmo como forma de associação, é a troca, compreendida como forma específica da *Wechselwirkung*, que estrutura as interações econômicas.

Segundo Simmel, a objetivação do desejo é uma condição *sine qua non* da troca, pois é apenas quando o desejo é objetivado que o objeto que eu desejo pode igualmente ser desejado por um outro e adquirir assim, pela comparação dos desejos, pela correlação dos objetos desejados, um valor determinado. O valor é, portanto, relacional. Ele não é determinado nem pelo sujeito nem pelo objeto, mas por sua relação com totalidade dos objetos. Ainda que ele encontre sua origem nas valorizações subjetivas, sua correlação intersubjetiva com os outros valores o faz entrar em uma série de relações objetivas que o separam cada vez mais de seu enraizamento no sujeito desejante. Se o valor se torna objetivo por comparação com outros objetos, ele não reside, entretanto, no próprio objeto, mas, em sintonia com a teoria relativista do conhecimento, Simmel o encontra na relação que se estabelece entre os objetos, “cada objeto sendo a condição do outro e restituindo-lhe a importância que recebeu dele” [PA, p. 83].

Nessa idéia de um condicionamento relacionista entre todos os elementos, reside a idéia fundamental de sua metafísica. Ora, desde que o princípio relacionista ou correlativista não é mais somente aplicado à teoria do conhecimento [cf. supra, capítulo 2], mas se estende à teoria do valor, este se torna uma metáfora da vida, e a análise econômica oscila de um lado a outro em uma espécie de sociologia econômica especulativa, a meio caminho entre a metafísica e a economia.

A TROCA OU A OBJETIVAÇÃO DO VALOR

Na troca, tudo se passa como se a relação fundamental do sujeito com o objeto, que é uma condição do valor, passasse, por assim dizer, aos próprios objetos, de modo a poderem medir-se uns pelos outros. Essa correlação dos valores subjetivos transpõe o valor a um nível objetivo; ela faz do valor uma relação supra-objetiva. “O processo subjetivo através do qual o objeto se torna um valor se amplia em uma relação objetiva, supra-individual, entre objetos” [PA, p. 49]. Relativo ao sujeito e, no entanto, autônomo em relação a ele, o valor é supra-objetivo sem ser, no entanto, uma qualidade objetiva ou intrínseca das coisas.

Com efeito, desde Marx sabemos que “as relações entre os objetos não são mais do que relações entre os homens” [PA, p. 193] e que, “por trás desses objetos, há o comportamento dos homens” [PA, p. 194]. O fetichismo do valor, que Marx considera uma consequência da troca mercantil generalizada, aparece agora em Simmel como sua condição, pois é pela troca, enquanto forma de associação *sui generis*, que correlaciona os sujeitos e os objetos que o valor se objetiva em relação aos sujeitos.

Veremos, no capítulo seguinte, como o processo de distanciamento, que, em um dado momento, precipita a relação sujeito-objeto em uma transcendência ideal, constituindo um terceiro domínio além da correlação sujeito-objeto, é generalizável a todos os domínios da cultura. Quer se trate da ciência, da arte, do direito ou da economia, sempre chega um momento em que as expressões culturais se separam de seu enraizamento subjetivo para se tornarem autônomas e seguirem suas próprias leis imanentes.

Se o valor se torna objetivo pela comparação, ele se torna econômico pela troca. É assim porque na troca, a fim de obter um objeto desejado, é preciso abandonar um outro. Dife-

rentemente da troca simbólica (por exemplo, o amor pelo amor, a dádiva pela dádiva), visando a estabelecer uma relação social durável que não é tratada na *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro) [ver, entretanto, PA, p. 77-78, e GSG 11, p. 661-670], a troca econômica (bem por bem) supõe sempre um sacrifício e, segundo Simmel, esse sacrifício é “a condição absoluta do valor” [PA, p. 58].

Relacionando assim o valor à troca econômica, Simmel, mais uma vez, toma Marx ao inverso. Para Marx, o valor é função da produção; para Simmel, ao contrário, ele é função da troca: “A troca”, afirma, “é exatamente tão produtiva e criadora de valores quanto aquilo que se chama propriamente produção” [PA, p. 56]. Não sendo nada mais do que uma troca entre o homem e a natureza, uma troca de energia por produtos, a produção se deixa igualmente interpretar em termos de sacrifício.

Diferentemente de Marx, que vê, na esfera da circulação, apenas uma aparência encobrindo a fonte real do valor, Simmel funda o valor econômico na troca, sem nem sequer lidar com a esfera da produção. Julgando que a distinção fundamental entre o trabalho e a força de trabalho – segundo Marx, a origem da mais-valia – pode ser negligenciada [PA, p. 520 et seq.], ele recusa a teoria da exploração. Para Simmel, o trabalho não deixa de ser uma mercadoria como outra qualquer. Assim, a exemplo de Hobbes e de Locke, ele projeta as características da sociedade mercantil no passado [MACPHERSON, 1962]. Desde então, universalizando o capitalismo e projetando sua lógica na pré-história, Simmel cai forçosamente vítima do ataque da crítica marxista à economia política burguesa.

O DINHEIRO OU A OBJETIVAÇÃO DA RELAÇÃO DE TROCA

Se o valor econômico dos objetos reside na relação de reciprocidade que eles mantêm entre si como bens intercambiáveis, o dinheiro é a expressão desse acordo relacional, que atinge sua autonomia. “O dinheiro não é nada mais do que a relatividade dos objetos econômicos, encarnada em uma figura especial e significando seu valor” [PA, p. 662]. Como “valor das coisas sem as próprias coisas” [PA, p. 111], o dinheiro é o valor imobilizado em substância: “Aquilo que na troca interindividual é ação se torna, com o dinheiro, forma concretizada, autônoma... um valor imobilizado em substância [PA, p. 193, 111]. Ora, se de início o valor do dinheiro deriva de sua substância representando o valor das mercadorias, ele acaba por se descolar de seu suporte, e o valor se torna, então, puramente convencional. Com Marx, poder-se-ia dizer que “sua existência funcional absorve, por assim dizer, sua existência material” [MARX, 1965, p. 671].

Para explicar a passagem do dinheiro-substância ao dinheiro-signo, ao dinheiro “jetom”, sem um valor intrínseco que represente o valor das coisas, nosso historiador da economia monetária apresenta uma análise quase histórica dos processos de abstração e espiritualização crescentes que caracterizam o funcionamento do dinheiro como padrão de valor e mediador da troca. De início, o dinheiro é uma substância concreta (gado, sal, tabaco, peles, etc.) e a troca é uma troca *in natura* (bem por bem, sal por madeira, madeira por tabaco, etc.). Progressivamente, a capacidade intelectual de abstração se desenvolveu — o que Simmel considera um dos grandes progressos do espírito humano [PA, p. 148] — e o dinheiro soube se libertar de sua qualidade concreta, chegando a igualar as coisas mais desiguais. Abstraindo a qualidade das coisas, o dinheiro acabou por repre-

sentar o valor das coisas em quantidade pura, sob uma forma numérica. Indiferente a seu valor próprio, ele se tornou “puro símbolo” [PA, p. 157] — ou quase, pois Simmel não poderia imaginar o desaparecimento total do substrato material que caracteriza a moeda fiduciária (“eletrônica” ou “plástica”) de nossas sociedades “de cartão” [cf. HAESLER, 1989, 1995].

O DINHEIRO OU A MEDIATIZAÇÃO SIMBÓLICA DA TROCA

Como tal, o dinheiro-signo é desprovido de qualquer qualidade, de qualquer individualidade. Ele é o meio-termo impessoal que permite regular a troca de objetos. Em si mesmos, como valores de uso, os objetos são únicos e insubstituíveis; mas, por causa do — ou mesmo devido ao — dinheiro, eles perdem suas características e se tornam valores de troca, idênticos e substituíveis. Essa vantagem da substitutibilidade universal facilita a troca e permite a aceleração da circulação das mercadorias.

Simmel diz a esse propósito que “a faculdade que tem o dinheiro de representar qualquer valor econômico especificamente determinado — já que sua essência não é ligada a nenhum deles — funda a continuidade da série dos acontecimentos econômicos” [PA, p. 116]. Como idealidade sem valor intrínseco mensurando as relações de valor entre as coisas, o dinheiro se subtrai ao fluxo das coisas, introduzindo-se, ele próprio, como meio-termo na troca com elas. Entretanto, o dinheiro-signo só pode funcionar como mediador simbólico e acelerador da troca se aqueles que realizarem a troca estiverem dispostos a ceder valores substanciais (gado, móveis) em troca de um valor nominal (um pedaço de papel), o que pressupõe que eles confiem na estabilidade do dinheiro e, portanto, na ordem estatal-social que a

garante. Sem essa confiança, a circulação monetária desmoronaria, assim como a sociedade se dissolveria sem a confiança dos homens uns nos outros.

Para que o processo de desmaterialização e de funcionalização do valor se realize, é importante que certas condições sociológicas sejam satisfeitas previamente: é preciso que a sociedade tenha atingido um tal grau de coesão social que o público possa confiar na capacidade do organismo oficial, que emite as cédulas e representa como tal a globalidade da ordem social, em garantir a estabilidade do valor monetário. Se essas condições forem satisfeitas, pode-se então passar a um nível superior de emergência, em que as relações entre os homens podem ser mediatizadas por estruturas suprapessoais representando o conjunto do corpo social. Com Habermas [1987, II, p. 167-216], poder-se-ia dizer que o meio regulador do dinheiro deve estar ancorado no mundo vivido antes que o subsistema econômico possa se autonomizar e se desconectar do mundo vivido.

A AUTONOMIZAÇÃO DO DINHEIRO OU A OBJETIVAÇÃO DAS RELAÇÕES SOCIAIS

Chegando a um ponto em que o valor atingiu sua autonomia no dinheiro, é conveniente agora considerar a autonomização do dinheiro e sua inversão de meio em fim. A questão não é mais a do valor, mas a do lugar que o dinheiro ocupa nas "séries teleológicas". A ação teleológica, orientada em direção a um fim, pode ser descrita de maneira inteiramente geral como a implicação consciente de nossas energias subjetivas em uma existência objetiva. "Nossa relação com o mundo", escreve Simmel, empregando uma figura que lembra Hegel, "se apresenta, por assim di-

zer, como uma curva que vai do sujeito ao objeto, englobando este último para retornar ao sujeito" [PA, p. 237]. A ação teleológica, que intervém instrumentalmente no mundo, se caracteriza pela coordenação racional dos meios em relação a um fim e, portanto, pela combinação inteligente da causalidade e da teleologia.

Assim, se um fim D deve ser atingido e se, para isso, é preciso recorrer aos meios A, B, e C, a realização de D pressupõe um conhecimento das relações de causalidade que existem entre os meios A, B e C, de modo que a inserção mecânica da série causal na série teleológica possa levar à realização eficaz de D. Na série de meios, o instrumento tem um lugar absolutamente fundamental. Como instância média que se insere entre o sujeito e o objeto, o instrumento é um meio mecânico "potenciado", como disse Simmel, depois de Aristóteles, predeterminado em sua natureza e em sua forma por sua finalidade. O instrumento é o "meio absoluto" [PA, p. 242] que concretiza a cadeia sociológica, alongando-a, inserindo-se entre o sujeito e o objeto. O princípio do instrumento vigora em todos os domínios da vida.

Como as instituições sociais (o Estado, a Igreja, o Direito, etc.), que são instrumentos que permitem aos indivíduos atingir fins que eles jamais poderiam atingir com suas próprias forças, o dinheiro é uma instituição na qual os indivíduos depositam suas ações de modo a atingir objetivos que permaneceriam inacessíveis se dirigissem seus esforços diretamente a eles. Ora, diferentemente das instituições citadas, o dinheiro se caracteriza pelo fato de não ter nenhuma relação de conteúdo com o fim particular que ele permite atingir. O dinheiro é o instrumento absoluto; não tendo nenhuma relação com nenhum fim particular, ele encontra um na "totalidade dos fins" [PA, p. 246]. Como meio-termo da troca, é-lhe inteiramente indiferente se é relacionado, no começo ou no final, a beterrabas, vigas ou ca-

nhões. “Toda a diversidade das mercadorias é conversível em um só valor; o dinheiro, enquanto o dinheiro, por sua vez, é conversível em toda a diversidade das mercadorias” [PA, p. 247].

O DINHEIRO COMO FIM ABSOLUTO

Se agora substituirmos o dinheiro na série teleológica e levarmos em conta, ao mesmo tempo, o princípio da economia de esforço, que exige concentração nos meios, e não nos fins, e o princípio psicológico da expansão das qualidades, que faz com que o valor do fim transborde e seja transferido para os meios, compreenderemos que o dinheiro, precisamente porque é o meio absoluto, se torna o fim absoluto. O paradoxo é apenas aparente: A necessidade econômica de inverter os meios e os fins leva à inversão psicológica do meio em fim absoluto. E, se hoje “tudo está tingido do interesse pelo dinheiro, a aparência geral da vida, as inter-relações humanas, a civilização objetiva” [PA, p. 281], isso se explica pela — e, ao mesmo tempo, isso explica a — perda de sentidos que caracteriza a modernidade:

À medida que os valores religiosos, que dão um sentido concreto à existência, perdem sua credibilidade, eles são substituídos pelo valor monetário. Simmel cita Hans Sachs a esse propósito: “Geld ist auff erden der irdisch got” (“O dinheiro é, aqui embaixo, o Deus terrestre”), mas ele também poderia muito bem ter citado o Marx de *A questão judaica*. Como Deus, o dinheiro é a “*coincidentia oppositorum*” [PA, p. 281; GSG 2, p. 64], o centro onde as coisas mais opostas, mais estranhas, mais distantes encontram seu ponto comum e entram em contato. Na medida em que o dinheiro é capaz de unificar as oposições na figura de um terceiro abstrato, ele se assemelha à vida, que tam-

bém é universal na medida em que forma a unidade profunda subjacente à oposição entre os fenômenos mais diversos.

Que o dinheiro se torna o valor absoluto é algo que se vê tão bem tanto na figura do avaro, que usufrui do dinheiro que possui sem utilizá-lo, quanto na figura do pródigo, que usufrui do dinheiro dilapidando-o. Se para o avaro e o pródigo a tradução de todos os valores em termos monetários leva à valorização absoluta do dinheiro, já para o cínico que, para retomar o dito espiritualoso de Oscar Wilde, conhece o preço de tudo, mas o valor de nada e o *blasé*, para quem todos os valores são indiferentes, o dinheiro desvaloriza absolutamente todos os valores.

Tipologia social: o avaro, o pródigo, o cínico e o *blasé*.

No universo de Simmel, personagens balzaquianos são transformados em tipos sociais abstratos, meio fictícios, meio reais. Enquanto traçou o tipo ideal do aventureiro, do estrangeiro, da coquete ou do pobre em alguns de seus ensaios mais conhecidos, na *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro) ele apresenta o avaro, o pródigo, o cínico e o *blasé* no quadro de uma tipologia das “degenerescências patológicas do interesse monetário” [PA, p. 287].

Nas sociedades mercantis capitalistas, dominadas pelo valor de troca, o dinheiro se torna um fim em si. Para o avaro, que acumula dinheiro sem se servir dele, a posse se torna uma finalidade sem fim, sem objetivos e sem limites. Por mais que ele acumule riquezas, para o avaro — como não usufrui delas — sua posse se torna puramente abstrata. Simmel nota que a avareza é tanto a manifestação de uma vontade de posse quanto de uma “vontade de potência, lançando luz sobre o caráter de meio absoluto do dinheiro, e isso é tão verdadeiro que a potência permanece potência pura, renunciando a seu exercício e ao gozo que ele propicia”.

[PA, p. 293]. Quanto ao pródigo, ele se liga igualmente ao dinheiro, mas, diferentemente do avaro, não é a posse que lhe proporciona prazer, mas o momento em que se efetua o gasto, não importando qual seja seu objeto – de resto, o verdadeiro pródigo se torna indiferente em relação ao objeto a partir do momento que o compra. Ainda que a prodigalidade e a avareza pareçam, à primeira vista, opostas, esses fenômenos partilham, entretanto, uma mesma característica essencial, a saber, um fascínio pelo dinheiro –, o que explica, de resto, que uma mesma pessoa possa oscilar entre a avareza e a prodigalidade.

Assim como a prodigalidade e a avareza, o cinismo e a indiferença são características de uma sociedade na qual tudo, ou quase tudo, pode ser transformado em mercadoria, possuindo um valor de troca. Mas o cinismo e a indiferença formam como que o reverso dos fenômenos da avareza e da prodigalidade. Enquanto estes últimos exprimem uma supervalorização da avareza, o cinismo e a indiferença se revelam na desvalorização e no nivelamento de todos os valores e valores venais. Diferentemente do *ethos* aristocrático da “nobreza de alma” (*Vornehmheit*), que busca manter a distância e a diferença entre as pessoas, recusando mesmo o cristianismo – que prescreve que é preciso tratar cada pessoa em pé de igualdade – como uma “moral de escravos” (Nietzsche), o cinismo se compraz em rebaixar tudo o que é altamente estimado e valorizado. “Nada pode lisonjear mais essa mentalidade do que a capacidade do dinheiro em reduzir os valores mais elevados e os mais baixos, uniformemente, a uma única forma de valor, conduzindo-os, assim, a um mesmo nível fundamental, apesar de toda a sua diversidade qualitativa e quantitativa” [PA, p. 307].

Se o cínico, que se obstina em destruir os valores, os reconhece implicitamente, o *blasé*, que é encontrado sobretudo nas grandes cidades, é incapaz de sentir as diferenças de valores, não no sentido segundo o qual estas não seriam percebidas, como é o caso dos imbecis, mas, ao contrário, de uma tal maneira que ele permanece insensível às diferenças entre as coisas e, portanto, às próprias coisas. Enfiado com

a estimulação contínua dos nervos, das incitações do comércio e das excitações da metrópole, o *blasé* é indiferente: “Não há nada que ele considere excessivamente caro, e, inversamente, aquele que pensa que tudo pode ser comprado deve necessariamente se tornar *blasé*” [GSG 2, p. 57].

Em todos os casos, o interesse dos indivíduos pelo dinheiro se limita à questão: “quanto?”. A tendência cognitiva à redução da qualidade em quantidade – cujo “bazar de 50 *Pfennig*”, onde o centro de interesse não é mais constituído pela mercadoria, mas unicamente por seu preço, é somente a manifestação mais exemplar – se completa por volta do fim do século 19 com a monetarização universal das relações sociais. “O dinheiro”, diz Simmel, indicando que apreende sua evolução em uma perspectiva epifânica, “se revela, sobre novas bases, como o ápice de toda uma série evolutiva da história do espírito; fixando nesta, sem equívoco, sua orientação geral” [PA, p. 341].

PARTE SINTÉTICA: DIALÉTICAS DA MODERNIDADE

Na parte sintética da *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro), Simmel estuda os efeitos da tendência geral à objetivação, à abstração e à monetarização universal das relações sociais so-

1 Um *Pfennig* equivalia a um centavo de marco alemão. (N.T.)

bre a liberdade, a cultura e o estilo de vida do homem. Sua atitude ambivalente em relação à modernidade revela-se no fato de que ele refuta a tese da perda de liberdade e confirma a tese da perda de sentidos, combinando, assim, julgamentos aparentemente contraditórios do progressismo liberal dos spencerianos e do pessimismo cultural dos nietzschianos. A fim de sistematizar um pouco a exposição ensaística de Simmel, vou tentar reconstruir sua análise das conseqüências da progressão geral da objetivação, da abstração e da monetarização das relações sociais na era da modernidade apresentando a análise sob a forma de três questões dialéticas:

1) Tese da dialética da reificação das relações sociais e da liberação formal do indivíduo: a monetarização, a despersonalização e a funcionalização das relações sociais levam à liberação das relações de dependência pessoal;

2) Tese da dialética da racionalização e da perda de sentidos: a monetarização e a intelectualização da vida abrem caminho para a predominância dos meios sobre os fins e para os sentimentos modernos de desenraizamento e do absurdo;

3) Tese da dialética da reificação da vida e da alienação do indivíduo: a autonomização das formas socioculturais leva à alienação do indivíduo. Como esta última tese é estreitamente ligada à filosofia da vida e da cultura, eu a desenvolverei no capítulo seguinte.

TESE DA DIALÉTICA DA REIFICAÇÃO DAS RELAÇÕES SOCIAIS E DA LIBERAÇÃO FORMAL DO INDIVÍDUO

Individualismo, universalismo e o cruzamento dos círculos sociais

A relação entre a racionalização social e a liberdade individual constitui um dos temas centrais da sociologia nascente. Nós a

encontramos tanto em Durkheim, Marx e G. H. Mead quanto em Toennies, Weber e Simmel. Antecipando de longe a teoria da individualização de Ulrich Beck [1986] e de Anthony Giddens [1991], Simmel não opõe o indivíduo à sociedade, mas busca, antes, compreender a individualização como a outra face da socialização.

Ainda que se recuse, com razão, a falar de leis sociológicas, ele enuncia, apesar de tudo, uma "regra geral" que diz respeito à forma da evolução social, a saber, que "a ampliação de um grupo se dá a par da individualização e da autonomização de seus membros particulares" [PA, p. 433]. Essa regra geral condensa, com efeito, a teoria do desenvolvimento da individualização que ele havia apresentado anteriormente em seu livro sobre a diferenciação social. Ele ligava a autonomização do indivíduo em relação ao grupo à expansão quantitativa dos grupos [SD, p. 45-69] e, a individualização, aos cruzamentos dos grupos sociais aos quais o indivíduo pertence [SD, p. 100-116, GSG 11, p. 456-511].

De início, a sociedade é segmentada em pequenos grupos homogêneos. Regidos pela "solidariedade mecânica" (Durkheim), esses grupos não deixam nenhuma liberdade ao indivíduo e não permitem que ele se diferencie dos outros membros do grupo. "Quanto mais o grupo é restrito, menos dispomos de individualidade; pois o próprio grupo já é alguma coisa de individual, claramente separado dos outros grupos" [SD, p. 49]. Inversamente, quanto menos restrito é o grupo, mais ele permite aos indivíduos se desenvolverem de maneira diferencial e mais ele se torna heterogêneo. À medida que os grupos se tornam mais heterogêneos, as fronteiras entre eles se embaralham e, no limite, eles tendem a fundir-se para formar um só grupo, o da humanidade. Ora, mesmo aquém desse limite, os indivíduos podem entrar em contato com membros de outros grupos que se assemelhem a eles, seja porque partilham traços similares, seja

porque exercem uma mesma função, acabando por pertencer a vários círculos heterogêneos (membro da universidade, dos leitores de um jornal, de um time de futebol, etc.). Juntos, esses círculos sociais formam um sistema complexo de coordenadas, capaz de determinar o indivíduo de modo unívoco através do cruzamento dos círculos aos quais ele pertence: "O fato de pertencer a um só grupo deixa ainda uma margem de manobra considerável à individualidade, mas, quanto mais grupos existem, menos provável é que outras pessoas combinem os grupos da mesma maneira e que esses círculos múltiplos tornem a coincidir ainda uma vez em um só ponto" [SD, p. 103; GSG 11, p. 466].

Individualismo latino e individualismo germânico

A ampliação do grupo social é o cruzamento dos círculos sociais dão lugar a concepções diferentes do indivíduo que não são exclusivas, mas complementares e sucessivas. Avançando um pouco, pode-se, com efeito, ligar a ampliação do grupo ao "individualismo quantitativo" (ou latino), característica do racionalismo das Luzes, e o cruzamento dos círculos sociais ao "individualismo qualitativo" (ou germânico), próprio do romantismo do século 19 [E, p. 137-160, K, p. 201-212].

Resultando em uma liberação do indivíduo das cadeias da dependência feudal, a ampliação progressiva do grupo deu lugar, no século 18, a uma antropologia filosófica que concebe o homem como um ser natural genérico (o *Gattungswesen* de Feuerbach), formalmente livre e igual, dotado de direitos humanos pretensamente universais. Diferentemente dessa concepção universal liberal e universalista, insistindo naquilo que é comum a todos os homens e que encontrou sua maior sublimação intelec-

tual na (segunda) formulação do imperativo categórico de Kant, a concepção aristocrática e diferencialista, em voga no século 19, não acentua tanto a igualdade formal, mas a diferença real entre os seres. Para Nietzsche, que foi quem mais claramente desenvolveu essa concepção aristocrática da nobreza da alma e da distância natural entre os homens [NIETZSCHE, 1886, p. 205-241, cf. igualmente SN, p. 303 et seq.; GSG 7, p. 57-63], não se trata mais de ser um homem genérico, mas um indivíduo único e singular, em suma, um "super-homem" autêntico e incomparável.

Ainda que o próprio Simmel seja um adepto da ética nietzschiana da distinção [LICHTBLAU, 1984], nós, entretanto, não somos obrigados a seguir sua predileção pela liberdade em relação à igualdade, mas podemos continuar a busca de uma síntese que tente casar o universalismo moral de Kant e o exemplarismo ético de Nietzsche, reconhecendo que um vale para a humanidade inteira, enquanto o outro se dirige aos indivíduos particulares. Retornaremos a esse ponto no fim do capítulo seguinte, quando, tratando da teoria simmeliana da "lei individual", defenderemos a tese de que os direitos do homem constituem a lei individual da humanidade.

A DIVISÃO DO TRABALHO E A LIBERDADE INDIVIDUAL

A institucionalização da economia monetária estimula ainda mais o processo de individualização, no mínimo porque permite ampliar os círculos sociais e colocar em contato pessoas que não têm nada em comum além do interesse mercantil — é o que Marx chama de *cash nexus*. Se Marx insiste, antes de tudo, na ligação histórica e lógica entre o trabalho livre e a exploração, Simmel, por sua vez, acentua o papel liberador da monetarização da força de

trabalho. Para Simmel, a supressão das relações políticas feudais em proveito de relações econômicas capitalistas minou inteiramente as ligações pessoais que caracterizavam outrora o comércio entre os homens, mas é precisamente essa objetivação das relações sociais que está na base da emergência da liberdade individual.

Basta considerar a evolução histórica das formas de subordinação e das prestações obrigatórias a elas ligadas – da escravidão (a obrigação recai sobre o prestador como tal) à servidão (a obrigação a prestações determinadas) e da servidão ao assalariamento (a obrigação incide sobre um tempo de trabalho determinado) – para se dar conta de que a despersonalização progressiva das relações interpessoais favorece a liberdade individual – dentro do quadro da dependência, pois, segundo Simmel, não existe, por definição, liberdade sem dependência [cf. GSG 4, cap. 6].

Se a economia monetária permitiu ao indivíduo libertar-se da estreiteza das ligações de dependência pessoal características das sociedades pré-modernas, a divisão do trabalho – o corolário da economia de mercado – tornou o indivíduo, ao mesmo tempo, mais dependente de um grande número de pessoas anônimas e intercambiáveis, sem, no entanto, diminuir sua liberdade individual: “Se a liberdade é, antes de tudo, a independência em relação à vontade de outras pessoas, ela começa pela independência em relação à vontade de outras pessoas bem determinadas. Independente, no sentido positivo do termo, é o homem das grandes cidades modernas: tendo necessidade, sem dúvida, de inumeráveis fornecedores, trabalhadores e colaboradores, sem os quais ficaria inteiramente desamparado, ele mantém unicamente com eles, no entanto, uma ligação absolutamente objetiva e mediada pelo dinheiro” [PA, p. 369].

AS PAIXÕES E OS INTERESSES

Na medida em que a liberdade não é o oposto da dependência como tal, mas da dependência em relação a pessoas específicas, o indivíduo moderno é livre, segundo Simmel, pois, ainda que dependente totalmente dos outros, ele não é dependente de ninguém em particular. Ele não depende de pessoas que preenchem uma função, mas sim das funções que elas exercem.

Nas sociedades modernas, as relações sociais são impessoais e instrumentais. A ligação social não é espontânea, emocional e pessoal, mas artificial, fria e funcional. Cada vez mais a vida em comum toma aí a forma pura do *Zweckverband* (agrupamento de interesses comuns). Comprometendo-se sem comprometer sua pessoa, cada um percebe o outro como portador de um papel específico, como suporte de uma função particular bem determinada; em suma, como um meio entre outros para intercalar em sua própria série teleológica. Um oferece seus serviços, o outro paga por eles e, à medida que cada um é apenas um meio para o outro, todos são substituíveis. O dinheiro que une os homens, separando-os uns dos outros, “desafeioa” as relações sociais. Nas relações monetárias as aderências afetivas são neutralizadas, esterilizadas. As pessoas se associam, mas salvaguardando tudo o que elas têm de pessoal.

Retomando os *pattern variables* de Parsons [1951, p. 76-91], pode-se dizer que, para Simmel, as relações interpessoais se caracterizam, antes de tudo, pela especificidade e neutralidade afetiva. Em razão da objetivação das relações sociais, a ligação social não passa mais imediatamente pelos homens; ela é mediada pelas funções e pelas coisas. Com a passagem da comunidade à sociedade monetária, passa-se, portanto, para retomar a terminologia parsoniana, da integração social à integração funcional ou sistêmica.

Citando literalmente a fórmula marxista do fetichismo das mercadorias, Simmel escreve que “a relação entre os homens tornou-

se uma relação entre as coisas" [GSG 11, p. 662] – o que é apenas uma outra forma de dizer que as relações humanas são reificadas: "A reificação da relação humana... torna-se de tal forma completa que, na economia plenamente desenvolvida, toda interação pessoal se eclipsa inteiramente, enquanto as mercadorias adquirem vida própria. [...] Os homens não são mais do que executantes das tendências das mercadorias. [...] Ainda que ele se envolva no processo por seu próprio interesse, o homem é, no fundo, negligenciável." [GSG 11, p. 662].

RACIONALIZAÇÃO DO TRABALHO E ALIENAÇÃO

A objetividade, a funcionalidade, a instrumentalidade, a impessoalidade e a neutralidade afetiva – tais são as características das relações inter-humanas em uma sociedade regida e integrada pelo dinheiro. "Sem consideração pelas pessoas" (*ohne Ansehens des Persons*): essa frase que resume o essencial da análise weberiana da racionalidade formal é central na análise da modernidade de Simmel. Como Weber, e como Marx, de resto, Simmel considera que, na sociedade moderna, a ação se reduz à ação instrumental ou estratégica. Ora, diferentemente de Marx e Weber, que consideram que a reificação das relações sociais mina, antes de tudo, a liberdade individual, Simmel considera que ela a favorece. Essa divergência talvez se explique pelo fato de que, diferentemente de Marx e Weber, Simmel identifica a liberdade ao sentimento de liberdade. Em todo o caso, é o que se depreende de sua análise da situação do trabalhador moderno [PA, p. 416-426].

Na organização da empresa moderna, os elementos objetivos e técnicos levam a melhor sobre os elementos pessoais. O chefe de produção e o trabalhador subalterno são paralelamente submetidos às finalidades objetivas da produção. Decorre daí que a subordinação como tal é apenas uma das funções das técnicas de produ-

ção. Partindo do fato de que as relações de subordinação se tornaram puramente funcionais, Simmel conclui que o trabalhador, porque – e na medida em que – tem "consciência de que deve se inclinar diante de uma técnica objetiva, não como personalidade individual, mas apenas como elo impessoal que requer objetivamente uma tal disciplina" [GSG 11, p. 263], não sente a subordinação cega como uma humilhação, mas como uma necessidade objetiva. Simmel conclui daí que "a subordinação a uma lei que funciona como emanção de forças impessoais e não influenciáveis representa a situação mais digna para o subordinado" [GSG 11, p. 229].

Simmel talvez tenha razão; resta, entretanto, que, identificando assim a liberdade à aceitação resignada da heteronomia objetiva, ele corre o risco de legitimar a gestão administrativa da "consciência feliz" (Marcuse) dos empregados. A partir da impotência objetiva, Marx concluía pela necessidade de abolir as estruturas materiais que a geram; Simmel propõe, ao contrário, deixar as estruturas intactas e abolir as consequências psicológicas que tornam as relações objetivas de dominação insuportáveis. Dito de outra maneira, tudo o que ele tem a oferecer é uma consolação que permite a existência do sofrimento, mas eliminando o "sofrimento do sofrimento" [FA, p. 17].

TESE DA DIALÉTICA DA RACIONALIZAÇÃO E DA PERDA DE SENTIDOS

A era do vazio

A liberdade formal de que Simmel fala é apenas um aspecto da liberdade. Para ser verdadeiramente livre, não basta ser "livre de qualquer coisa" (liberdade negativa – *Freiheit von etwas*), é

preciso ainda ser "livre para qualquer coisa" (liberdade positiva – *Freiheit zu etwas*) [GSG 6, p. 722]. Dito de outra maneira, é preciso envolver-se concretamente e dar um sentido à sua vida. Na medida em que o homem moderno, liberado das relações de dependência pessoal, não é capaz de dar um sentido ou um conteúdo a essa liberdade, esta permanece puramente negativa.

Apresentando a perda de sentidos como o reverso da liberdade formal, Simmel vê o homem moderno como um "homem sem qualidades" (Musil). Desenraizado e isolado, ou envolvido em um grande número de relações superficiais, o homem moderno soçobra no vazio do absurdo. Mais do que nunca, ele tem "necessidade de uma finalidade absoluta, mas ele perdeu seu conteúdo persuasivo: O homem moderno não tem mais um fim último" [PA, p. 454]; conseqüentemente, ele é nihilista, no sentido em que Nietzsche o entendia.

Nostálgico de sentidos e de autenticidade – nostalgia que é um legado do cristianismo e que a filosofia schopenhaueriana exprime de modo absoluto [SN, p. 44] –, o homem moderno está freneticamente em busca de um conteúdo substancial suscetível de preencher a forma vazia de sua existência e, se não se prende à matéria, ele se torna eventualmente iogue, naturista ou teósofo: "Tal é o destino do homem sem amarras que abandonou seus deuses e cuja 'liberdade' assim obtida não fez mais do que abrir o caminho para a idolatria de não importa qual valor passageiro" [PA, p. 509].

Hesitante e versátil, sempre em busca de sensações e desesperadamente carente de sentidos, o homem moderno, substituindo os "deuses" (*Götter*) pelos "ídolos" (*Götzen*) [GSG 4, p. 167], acaba por apegar-se aos próprios objetos. Ele busca um sentido nos meios e nos bens que a sociedade mercantil coloca à sua disposição, mas insinuando-se diante dos objetivos últimos da

vida, os quais, no final das contas, não podem nada mais do que mascarar os fins, repelindo-os.

PREPONDERÂNCIA DO ENTENDIMENTO

Essa ausência de fins que dão sentido à vida e esse tédio (ou essa inveja) típico que a acompanha são estreitamente ligados, segundo Simmel, à preponderância do entendimento e do intelecto sobre a vontade e a afetividade que caracteriza a sociedade moderna. À medida que a civilização avança, as instâncias intermediárias se multiplicam e as séries teleológicas se alongam – o que Norbert Elias retoma em sua teoria sociogenética da civilização ao dizer que as "cadeias de interdependência" se intensificam. Para atingir um fim qualquer, o homem civilizado deve contar com um grande número de meios e coordená-los, o que pressupõe um aumento da capacidade de organizar e de calcular racionalmente os dados: o entendimento.

Nas sociedades modernas, o entendimento – faculdade que, incapaz de propor fins, se limita a integrar os encadeamentos causais na série teleológica – se desenvolve em detrimento da vontade, que fixa os fins. Na medida em que o entendimento e o intelecto predominam e os meios proliferam, a vontade e a afetividade se enfraquecem. Assim, a modernidade, dominada pelo dinheiro, entroniza a lógica social dos interesses no lugar da lógica comunitária das paixões. Sem se preocupar com os outros, cada um persegue estrategicamente seus próprios interesses. A "fria razão" e o "rigor lógico" são postos a serviço das pulsões egoístas. O utilitarismo triunfa.

Como no estado hobbesiano, cada um é inimigo do outro, e é o mais forte, ou, antes, o mais maligno, que ganha. Ain-

da que a inteligência seja, assim como o bom senso cartesiano, a coisa mais bem partilhada do mundo, ela está, segundo Simmel, na origem direta da dominação e da desigualdade. Todo indivíduo dotado de uma inteligência superior à média possui um instrumento que lhe permite dominar os outros. A igualdade formal e a objetividade impiedosa que caracterizam a inteligência permitem exprimir da maneira mais pungente as desigualdades individuais. É o que os liberais de nossos dias (mas não Simmel) celebram como "meritocracia".

O CÁLCULO E O MUNDO

A influência do dinheiro não se manifesta apenas na preponderância do intelecto e dos interesses sobre a vontade e as paixões, mas também na preponderância do quantitativo sobre o qualitativo. A exemplo de Weber, Simmel considera a inteligência calculista como uma característica distintiva da modernidade formalmente racionalizada. E, a exemplo do último Husserl, ele nota que o ideal leibniziano da *mathesis universalis* é o ideal do conhecimento moderno – ideal que consiste em "conceber o mundo como um grande exemplo de cálculo, de apreender os processos e as qualidades das coisas em um sistema de cifras" [PA, p. 556].

O ideal da expressão em cifras e da calculabilidade universal tornou-se, de resto, uma realidade na vida cotidiana. Quantas pessoas não passam o dia todo a avaliar, a calcular, a determinar em cifras e a reduzir os valores qualitativos a valores quantitativos? A economia monetária fez penetrar, nas relações sociais, uma precisão espantosa. Tudo é, em princípio, calculável. A ausência de ambigüidade, a mania de organizar tudo pontualmente manifestam-se de forma concreta na importância de

que se reveste o relógio na sociedade moderna. Perspicaz como sempre, Simmel observa a esse respeito, em seu célebre ensaio sobre a grande cidade: "Se todos os relógios de Berlim passassem subitamente a indicar horas diferentes, ainda que fosse por apenas uma hora, toda a vida de trocas econômicas e outras seriam perturbadas por muito tempo" [GSG 7, p. 120].

RESERVA E NEURASTENIA NAS METRÓPOLES

Se a modernidade se difunde na sociedade através da economia monetária, ela tende a concentrar-se, sobretudo, na grande cidade. Como sede da economia monetária, a grande cidade (Berlim, Viena, Londres, Paris) é uma espécie de laboratório ao ar livre onde se pode naturalmente observar os efeitos psicossociológicos da difusão da modernidade sobre o psiquismo.

Comparada à pequena cidade de província, a grande cidade se caracteriza por uma aceleração geral do tempo da vida e uma intensificação do comércio e do tráfego, assim como por uma multiplicação dos contatos superficiais entre estranhos. Para se acomodar ao bombardeamento constante de estímulos visuais e auditivos e se adaptar à intensificação da vida nervosa que resulta da mudança rápida e ininterrupta das impressões externas e internas, o homem da cidade não reage de maneira direta e emocional, como faz o homem da pequena cidade, mas de maneira indireta e intelectual. Em Simmel, como, de resto, em W. Benjamin, tudo se passa como se a aproximação exterior entre os homens e as coisas fosse compensada por uma tomada de distância interior, levando a uma estetização da realidade. Nessa fenomenologia estetizante da neurastenia, o intelecto aparece como um "órgão de proteção" [GSG 7, p. 117] contra a hiperestimulação nervosa das metrópoles.

Para se proteger da proximidade de pessoas socialmente muito distantes ou de origens culturais diferentes, o habitante da grande cidade esconde sua sensibilidade à flor da pele por trás de uma atitude de reserva sociável que combina a indiferença em relação aos outros com uma ligeira aversão – um pouco como a “desatenção civil” (Goffman) combina o encontro e a esquiva. Sem esse distanciamento, não poderíamos, de fato, viver juntos: “O que aparece imediatamente como uma dissociação é, na realidade, apenas uma das formas elementares de associação” [GSG 7, p. 123].

DÁDIVA E TROCA

A relação que o homem moderno mantém com as coisas é tão distante e abstrata como aquela que mantém com os próprios homens. Estando estreitamente ligados o apego às coisas e a distância em relação a elas, encontramos aí a mesma “degenerescência patológica da sensibilidade” que se manifesta no “temor do contato” com os homens [PA, p. 609; GSG 16, p. 26].

Na sociedade mercantil, a relação afetiva que podia ainda subsistir entre o presente em estado natural e seu doador se encontra necessariamente enfraquecida; pois, diferentemente da dádiva, que personaliza a relação entre os sujeitos a tal ponto que o objeto é espiritualizado e toma os traços de um sujeito, a troca mercantil despersonaliza as relações entre os homens de tal forma que a relação com os objetos se torna, ela própria, impessoal e puramente instrumental [GSG 11, p. 661-663; cf. igualmente MAUSS, 1950]. Essa é, de resto, a razão pela qual os comerciantes fazem tantos esforços para embelezar as coisas, dando um aspecto estético às mercadorias – o que Simmel cha-

ma, em um pequeno artigo sobre a exposição universal de Berlim, de “o aspecto-vitrine” das mercadorias: “A produção mercantil, dominada pelo mercado livre, e a predominância da oferta sobre a procura levam a querer dar às coisas, além de sua utilidade, uma aparência exterior atraente. Quando a competição já deu a última a palavra – e, freqüentemente, antes – a respeito da utilidade e das propriedades intrínsecas das coisas, deve-se, então, tentar atizar o interesse do freguês através do estímulo exterior dos objetos e mesmo através do modo como são expostos” [SA, p. 74].

Transformadas em objetos estéticos, as mercadorias tomam um aspecto “aurático” (Benjamin): ao mesmo tempo próximas e distantes, úteis e frívolas, elas se transformam cada vez mais em imagens fantasmagóricas que fazem sonhar. Uma vez mais, tudo se passa como se a aproximação exterior entre os homens e as coisas fosse compensada por uma tomada de distância interior que só pode ser superada por uma ênfase no fetichismo da mercadorias. No fim, o objeto se transforma em signo e deixa de ser uma coisa que compramos para se tornar uma promessa de felicidade que recobre a mercadoria.

MODERNISMO E PSICOLOGISMO

Quer se trate da relação hiperestésica quanto aos homens ou quanto às coisas, observa-se aí uma tomada de distância, similar no que diz respeito ao ambiente exterior e uma ênfase concomitante nas experiências interiores. Para Simmel, o distanciamento dos homens e das coisas e a cultura da subjetividade não passam, de resto, de duas faces diferentes de um mesmo fenômeno; pois, protegendo-se por trás de uma fachada de civi-

lidade, o homem pode pôr-se ao abrigo das coerções sociais e adquirir uma liberdade pessoal considerável. Essa dialética entre a alienação e a liberação explica a razão pela qual ele pode caracterizar a modernidade, ao mesmo tempo, como o desenvolvimento do objetivismo e da reificação — que analisaremos no capítulo seguinte — e como o desenvolvimento do subjetivismo e da intimidade, tal como encontramos nos grandes romances psicológicos do início do século 20 (Proust, Joyce, Hoffmannsthal, Thomas Mann, Musil).

O fato de a modernidade conduzir à objetividade e à despersonalização das relações com os homens e com as coisas, impedindo a autonomia do sujeito, não exclui, entretanto, que este último possa se sentir mais livre e cultivar, de maneira ciumenta, sua interioridade e sua personalidade, distinguindo-se dos outros. Simmel chega até a afirmar que o psicologismo, espécie de transposição da “redução fenomenológica” na vida cotidiana, constitui a essência da modernidade ou talvez, dada sua tendência à estetização, do modernismo: “A essência da modernidade em geral é o psicologismo, a experiência e a interpretação do mundo em conformidade com as reações de nossa interioridade, o próprio mundo sendo visto, para dizer a verdade, como interior; é pois, também, a dissolução dos conteúdos sólidos no elemento fluido da alma, de onde toda substância sai purificada, e cujas formas são somente aquelas do movimento” [GSG 14, p. 346].

A modernidade é marcada pela ambivalência. Parece-me importante manter essa ambivalência e analisar a modernidade, ao mesmo tempo, como promessa e como ameaça à subjetividade; pois, na ausência dessa ambivalência, corre-se o risco de se insistir demasiadamente na reificação e na alienação, aproximando Simmel, assim, do pessimismo inato da teoria crítica da

Escola de Frankfurt ou, inversamente, de insistir demasiadamente na individualização e na anomia, fazendo de Simmel, a partir daí, um precursor do pós-modernismo.

FILOSOFIA DA VIDA E DA CULTURA

No segundo capítulo, havíamos mostrado que a unidade do pensamento simmeliano reside na dualidade e que essa dualidade pode ser mais bem analisada como uma síntese original da noção neokantiana das formas e da noção vitalista de interação. Se é verdade que a influência neokantiana diminui ao longo de seu desenvolvimento intelectual em prol da noção vitalista de interação, a conjunção do neocriticismo e do vitalismo permanece, contudo, uma marca distintiva e constante na obra de nosso polígrafo.

RETOMADA: NEOKANTISMO E VITALISMO

Poderíamos resumir a utilização conjunta das noções de forma e interação tal como segue, com a condição de não transformarmos os momentos fluidos do desenvolvimento intelectual em períodos rígidos, claramente separados uns dos outros. Em

uma primeira fase, a conjunção da noção de forma e de interação dá lugar a uma teoria relacionista do conhecimento: a forma funciona como um princípio sintético de unificação do real, enquanto a interação conduz diretamente ao perspectivismo cognitivo e ao pluralismo metodológico; em um segundo momento, a sociologia das formas de associação combina, até em sua própria denominação, a oposição das formas e dos conteúdos com a interação: enquanto as formas definem a abstração específica que faz da sociologia pura uma disciplina autônoma, as interações estão na base das associações que constituem seu patrimônio de objetos; em uma terceira fase, à qual é consagrado este capítulo, a oposição entre as formas e os conteúdos traduz-se em uma oposição trágica entre a vida (o indivíduo) e as formas (a cultura e a sociedade), enquanto a teoria relacionista do conhecimento se transforma progressivamente em uma metafísica da vida na qual esta é concebida como o princípio unitário que subentende, como outrora o próprio Deus, todas as oposições do pensamento e da realidade. Ainda que essa metafísica da vida só vá eclodir nos seus últimos escritos, ela já está tão preparada em seus primeiros escritos que podemos pensar, com Aron [1969, p. 308], que a influência de Bergson não foi, para Simmel, mais do que “um meio para descobrir sua própria visão do mundo”.

Modificado, ao mesmo tempo, o neokantismo e o vitalismo, a síntese simmeliana implica um duplo revisionismo: “ligando o princípio da forma ao princípio da vida, Simmel, de um lado, corrige Kant e os neokantianos: mesmo o pensamento estando subsumido no processo da vida, as formas *a priori* da percepção e do entendimento podem ser deduzidas das estruturas mais profundas do vivido. Ligando a vida ao princípio da forma, Simmel corrige, por outro lado, a filosofia da vida: contra a filosofia da vida, que sublinha de maneira unilateral a continuidade sem for-

ma da vida, Simmel diz que esta não pode existir sem formas” [BEVER, 1985, p. 142] – pois a forma é o meio-termo da vida. A vida pressupõe a forma para existir, ainda que a forma se oponha à vida – eis o que Bergson não viu [PK, p. 138] e o que Simmel irá desenvolver em sua teoria da tragédia da cultura, que constitui o pano de fundo da sociologia da alienação que ele propõe no último capítulo da *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro).

Para compreender bem a tese da dialética da reificação da vida e da alienação do indivíduo, é preciso analisar de perto a dinâmica da cultura moderna e ligar seu destino trágico – que se manifesta no fato de que a cultura se objetiva e se emancipa dos sujeitos voltando-se contra eles para aliená-los – à lógica dialética da vida e da antividua, segundo a qual o fluxo quente da vida só pode se exprimir por meio de formas frias e rígidas, que abafam seu elã e congelam sua expressão no convencionalismo e no classicismo. Dado que a filosofia da vida é inseparável da filosofia da cultura e da filosofia moral de Simmel e que estas subentendem e inspiram diretamente seu diagnóstico crítico do indivíduo na modernidade, é no mínimo lógico abrir este capítulo com uma análise da filosofia da vida, antes de prosseguir com a filosofia da cultura e concluir com a ética.

FILOSOFIA DA VIDA

A idéia de vida, ao mesmo tempo compreendida objetivamente como devir (*Leben*) sem consciência (por exemplo, o animal vive, mas não vive sua vida) e, subjetivamente, como experiência vivida do devir (*Erleben*) (por exemplo, o homem vive e, além disso, vive sua própria vida), sempre exerceu sobre Simmel uma atração estranha [cf. JANKÉLÉVITCH, 1988]. Já nas

primeiras páginas de sua *Einleitung in die Moralwissenschaften* (Introdução às ciências morais), ele defendia a fluidez da vida, a experiência concreta do vivido, como realidade primeira contra a rigidez e a abstração das formas *a priori* de Kant. Aquém da separação demasiadamente rígida das formas *a priori* e dos conteúdos sensíveis que se encontram em Kant, ele introduzia a experiência vivida como movimento unitário e criador que, subvertendo a oposição entre as formas e os conteúdos, permite conectá-los de maneira dinâmica e relacional, de tal modo, portanto, que a oposição entre as formas e os conteúdos se transforma em interação. A vida constitui um terceiro termo que engloba a oposição entre as formas e os conteúdos, fluidificando e impregnando as formas do mesmo modo que as formas estruturam a vida – assim se poderia resumir a intuição essencial da filosofia do *elã* de Simmel.

DEUS OU A VIDA

Em “A transcendência da vida”, primeiro capítulo de *Lebensanschauung* (Visão do mundo), seu último livro, publicado postumamente, Simmel tenta o impossível: definir a noção indefinível da vida que se opõe às formas de tal maneira que a vida pressupõe as formas. Buscando, na esteira de Goethe e Schelling, a unidade profunda subjacente à dualidade, ele a encontra nas profundezas e na dinâmica da vida inconstante. Max Adler, que vê na unificação dos contrários o axioma fundamental da metafísica simmeliana, compara a dialética de Hegel à de Simmel nos seguintes termos: “Em Hegel, as oposições são ultrapassadas (*Aufgehoben*); em Simmel, ao contrário, elas são deslocadas (*Ausgezogen*)” [ADLER, 1919, p. 26], projetadas e mergulhadas nas

profundezas da vida, que, como Deus, engloba tudo e seu contrário em sua dinâmica, sem, no entanto, contrariar a si mesma. “Alternando entre a separação e a unidade, a vida unifica seus elementos para separá-los e separa-os para unificá-los, mas esse ritmo constitui precisamente a vida como unidade” [G, p. 68].

Em sua continuidade, a vida é essencialmente unidade; não é ela que é cindida, mas é o intelecto que a cinde ao introduzir a descontinuidade e a dualidade, ali onde a intuição e a simpatia experienciam imediatamente a unidade na – e talvez mesmo sem a – dualidade, algo que Simmel exprime do seguinte modo: “É na profundidade do sentimento da vida que essa dualidade se enraíza, mas englobada em uma unidade vital. [...] Nessa profundidade reina o que o intelecto só pode chamar de transcendência da dualidade pela unidade, mas que é, em si, um terceiro termo, além da dualidade e da unidade; é precisamente a essência da vida como superação de si própria” [GSG-16, p. 228].

TRANSCENDÊNCIA E ALIENAÇÃO DA VIDA

Mas o que é, portanto, essa superação, essa transcendência da vida? Para Simmel, a transcendência da vida é uma noção dialética que conjuga a continuidade do fluxo e a descontinuidade da ruptura da vida pelas formas em uma visão antropológica do homem como ser dos limites: não importa onde estejamos, somos cercados por limites (ou formas), mas como – e desde que – tomamos consciência de nossos limites, podemos ultrapassá-los, não todos ao mesmo tempo, mas um por vez, através de um ato que estabelece um novo limite, aproximadamente do mesmo modo como o presente permanece o limite que nós ultrapassamos a cada instante projetando o passado no presente e

o presente no futuro. “O passado realmente sobrevive a si mesmo no presente e se prolonga no futuro: é esse modo de existir que chamamos ‘Vida’ [GSG 16, p. 222], disse Simmel, sem citar *Matière et mémoire*, de Bergson [1939, p. 148-152], livro em que, entretanto, se inspirou diretamente.

Definindo a vida, assim, por sua superação, a transcendência da vida se torna imanente a ela mesma, e essa imanência transcendente é precisamente a característica da vida. Generalizando a “lógica contraditória” (Lupasco-Durand-Maffesoli) que permite deslocar as oposições para uma terceira posição, mas mantendo-as como tal, Simmel conclui que a vida é um absoluto englobando simultaneamente ela própria e seu outro: “Não se trata tanto de uma vida que supera a oposição, mas que as supera – eis o que significa a vida” [G, p. 66].

MÁXIMO-DE-VIDA E MAIS-QUE-A-VIDA

Sob a influência da teoria nietzschiana da vontade de potência como querer viver criador [NIETZSCHE, 1995, p. 221-235], ele diz e repete várias vezes que a vida é, ao mesmo tempo, “máximo-de-vida” (*Mehr-Leben*) e “mais-que-a-vida” (*Mehr-als-Leben*) ou, ainda, força e forma, antiforma e antividua, pulsão criadora e ruptura destrutiva da vida.

Se a noção nietzschiano-simmeliana de “máximo-de-vida” se aparenta à noção bergsoniana do “elã vital”, é preciso observar, contudo, que a dupla definição da vida não opõe o elã vital ao mecanicismo mórbido, como é o caso em Bergson, mas inclui a antividua ou a forma na própria vida – como a respiração inclui a aspiração e a expiração: “Assim como a transcendência da vida além da forma atual que a limita é *máximo-de-vida* e

essa transcendência imediata constitui a essência imediata e inevitável da própria vida, assim a transcendência, no plano dos conteúdos das coisas, de um sentido lógico autônomo que não é mais vital – esse *máximo-que-a-vida* que é inseparável dela –, constitui a essência da própria vida espiritual” [GSG 16, p. 232]. Dito de outra maneira, a vontade de potência na antividua é inseparável da própria vida. Não há dúvida de que a vida se opõe à forma, assim como o indivíduo se opõe à sociedade e à cultura, mas, assim como o indivíduo tem necessidade da sociedade e da cultura para se desenvolver, assim a vida tem necessidade da forma para se exprimir, mesmo quando a forma tende a abafar a expressão da vida. Dado que a contradição entre a vida e a forma se inscreve na própria vida, essa contradição é inelutável e insuperável. Ela é, portanto, propriamente trágica, já que o característico do trágico reside no fato de que aquilo que destrói a vida é inerente à própria vida.

FILOSOFIA DA CULTURA

Como a vida transcende a si mesma e se aliena em formas culturais, a filosofia da vida encontra seu prolongamento natural em uma filosofia da cultura. Poderíamos até dizer que a filosofia da vida e a da cultura formam uma única filosofia, pois, se a primeira trata da vida como processo de onde a cultura se origina (a vida como *terminus a quo* da cultura), a segunda trata de seus produtos (a cultura como *terminus ad quem* da vida). Com Hegel, poderíamos igualmente dizer que a filosofia da cultura pressupõe o espírito objetivo como um fato do qual ela busca descrever a estrutura, enquanto a filosofia da vida busca mergulhar a cultura na vida e, portanto,

compreender aquela como uma exteriorização ou objetivação (*Entäußerung*) desta.

Ainda que Simmel se sirva constantemente da linguagem hegeliana (objetivação, alienação, cultura subjetiva, cultura objetiva, etc. [cf. MILLER, 1987]), sua filosofia da cultura não é, contudo, propriamente hegeliana: ele não, apenas aproxima o espírito absoluto do espírito objetivo, eliminando assim o movimento técnico da história, mas ainda revitaliza as categorias hegelianas de tal maneira que sua filosofia da cultura se torna propriamente a-histórica.

O CONCEITO DE CULTURA

Em sua filosofia da cultura, Simmel desenvolve uma noção dinâmica da cultura. A cultura não é somente a objetivação da alma nas formas ("o sujeito se objetiva"), mas também, inversamente, a formação da alma através da assimilação das formas objetivadas ("o objetivo se subjetiva"). A cultura, diz Simmel, empregando uma imagem muito hegeliana, é "a alma a caminho de si mesma" – "o caminho que vai da unidade [da alma] fechada à unidade [da alma] desdobrada, passando pelo desdobramento de uma multiplicidade [de formas objetivas]" [GSG 14, p. 387].

Quer se trate da cultura em sentido estrito (a filosofia, a arte e as belas-letas) ou em sentido amplo (ciência, moral, direito, técnica), a interação entre a alma (ou o espírito subjetivo) e as formas culturais (ou o espírito objetivo) constitui a especificidade do processo cultural. Essa interação é teleológica, pois o sujeito, apropriando-se dos conteúdos culturais, faz um desvio pela cultura objetiva unicamente para cultivar sua alma, para aperfeiçoar seu ser em sintonia com suas próprias aspirações, em suma, para realizar-se realizando seu próprio potencial.

Nessa ótica humanista, talvez um ser humano só possa ser considerado cultivado se a passagem pela cultura objetiva lhe tiver permitido educar sua alma a um ponto tal de perfeição que ele jamais poderia ter atingido se tivesse sido abandonado a si próprio. "Enquanto a alma caminha através de seu próprio domínio e se realiza no puro autodesenvolvimento de seu próprio ser, a cultura permanece fora de questão" [GSG 14, p. 398].

A TRAGÉDIA DA CULTURA

Se a cultura se deixa definir como o movimento de síntese do espírito objetivo e do espírito subjetivo, o sentido último desse movimento só pode ser encontrado com segurança, segundo Simmel, no aperfeiçoamento dos indivíduos [GSG 14, p. 417]. A finalidade não é cultivar os objetos – eles são apenas meios –, mas cultivar e aperfeiçoar os sujeitos.

Ora, na medida em que a cultura objetiva se autonomiza e se hipertrofia, "a síntese se transforma em paradoxo e mesmo em tragédia" [GSG 14, p. 402]. A cultura objetiva se aparta de sua significação de mediadora, acolhendo em si todos os conteúdos espirituais presentes e passados, torna-se inchada e a tal ponto hipertélica que o indivíduo se encontra esmagado pela amplitude da riqueza acumulada, que de modo algum ele pode assimilar. Para tomar apenas um exemplo, mesmo no campo restrito e especializado da sociologia e até no da "simmelologia", o ritmo de aparecimento das publicações internacionais é tal que mesmo o leitor mais assíduo só pode assimilar uma ínfima parte delas. Essas produções acadêmicas de alto nível podem muito bem ter um valor considerável para um especialista, capaz de compreendê-las no interior de seu campo disciplinar e de

compará-las com outras produções similares; mas, para o simples estudante que considera essas publicações especializadas muito complicadas e mesmo no limite do compreensível, elas têm, evidentemente, um “valor objetivo”, mas nenhum “valor cultural” [GSG 8, p. 367-373].

Na medida em que essa massa quantitativa e qualitativa de conteúdos culturais, dos quais as publicações acadêmicas são apenas um exemplo – nós poderíamos muito bem falar da literatura, dos filmes, da música clássica ou mesmo da música tecno contemporânea –, entra potencialmente na esfera de nosso desenvolvimento pessoal, nós somos bombardeados e, no entanto, constantemente tentados por ela, ainda que sejamos incapazes de nos apropriarmos dela. Vivendo em um “mundo de qualidades sem homens” [MUSIL, 1978, I, p. 150], em um mundo demasiadamente cultivado para “homens sem qualidades”, nós somos potencialmente ricos, ainda que efetivamente pobres – franciscanos ao inverso, em resumo: “*omnīa habentes, nihil possedentes*” [GSG 14, p. 412].

O divórcio entre a cultura objetiva e a cultura subjetiva é, em nossos dias, evidente. A hipertrofia de uma permanece inseparável da atrofia relativa da outra, e, pessimista como sempre, Simmel considera que o triunfo da cultura objetiva é proporcional à derrota da cultura subjetiva: “As coisas que preenchem e circundam concretamente nossa vida, instrumentos, meios de circulação, produtos da ciência, da técnica da arte são indescritivelmente cultivadas; por outro lado, a cultura dos indivíduos não avançou na mesma proporção e até retrocedeu em vários aspectos” [PA, p. 573].

A cultura feminina

Em seus escritos “feministas”, Simmel transpôs a idéia da tragédia da cultura para a relação entre os sexos e desenvolveu uma teoria da cultura feminina [SPSG, p. 159-176, 200-223; cf. igualmente OAKES, 1989]. Segundo Simmel, a cultura objetiva é essencialmente masculina (“objetivo=masculino” [SPSG, p. 200]). Não apenas o comércio e a ciência, a arte e a indústria, a administração estatal e a religião são criações do homem, mas, diferenciadas em esferas de valor autônomas, elas impõem e exigem uma especialização acentuada e uma fragmentação excessiva da pessoa que são estranhas à natureza feminina. Com efeito, a mulher em nosso ensaísta, a mulher é qualitativa e essencialmente diferente do homem: homogênea e pouco diferenciada, centrípeta, centrada e fechada sobre si mesma, incapaz de desprendimento emocional, todo seu ser se opõe à diferenciação funcional das sociedades modernas. Em casa, ela é pouco inclinada a se objetivar nas formas altamente diferenciadas e impessoais entre as quais o homem se sente confortável.

Dados seus pressupostos essencialistas, Simmel opõe-se tanto ao feminismo liberal quanto ao feminismo socialista [SPSG, p. 133-138], que acentuam a igualdade dos sexos em detrimento de suas diferenças, e preconiza um feminismo diferencialista, relativamente próximo do feminismo contemporâneo, chamado “a terceira onda”. A questão principal diz respeito à possibilidade do desenvolvimento de uma outra cultura, de uma cultura diferente, especificamente feminina, ao lado da cultura masculina. Levando-se em conta os pressupostos ontológicos de Simmel, a idéia de uma cultura feminina somente pode aparecer, entretanto, como uma contradição em termos, pois, se a cultura objetiva é por essência masculina, uma política feminista da cultura deve necessariamente passar seja pela masculinização da mulher, seja pela “desdiferenciação” da cultura moderna. Ainda que eu considere que Simmel não tenha sido bem-sucedido em propor uma solução coerente,

não é necessário, contudo, descartar demasiado rapidamente a perspectiva de uma feminização da cultura masculina. Os trabalhos Luce Irigarai sobre a filosofia, de Carol Gilligan sobre a ética, de Sandra Harding sobre a ciência ou de Donna Haraway sobre a técnica mostram bem o que a feminização da cultura masculina pode significar.

OS MUNDOS DA CULTURA

Não apenas os conteúdos culturais se acumulam e se cristalizam em uma espécie de reino cultural hipertrofiado e autônomo, mas esse reino opaco e unificado se decompõe, por sua vez, em uma pluralidade de “mundos” irreduzíveis uns aos outros, cada um seguindo sua própria lógica objetiva e imanente. No segundo capítulo de seu testamento filosófico, capítulo que Simmel intitulou “A guinada em direção à idéia” [GSG 16, p. 236-296], ele desenvolve uma versão vitalista da teoria neokantiana da autonomização das esferas de valores. Essa teoria da cultura é kantiana, porque repousa sobre a distinção entre forma e conteúdo, e ela é vitalista, porque opõe a fluidez da vida à fixidez alienante das formas.

A idéia que está na base dessa teoria é a de que o substrato do mundo é constituído de uma multiplicidade infinita de conteúdos que, a exemplo das “coisas em si” de Kant, existem fora do tempo e do espaço [cfe. WEINGARTNER, 1959 e 1960]. À totalidade desses conteúdos, Simmel dá o nome de *Weltstoff* ou “matéria do mundo” [GSG 16, p. 238-240]. Como multiplicidade de conteúdos, a matéria do mundo pode ser sintetizada em uma unidade por meio das formas. Ainda que *a priori* estas se-

jam, contudo, historicamente variáveis [HP, p. 18-20]. A forma que liga sistematicamente os conteúdos em uma rede de relações é, portanto, o princípio de unificação da multiplicidade amorfa. Simmel distingue diversos tipos de formas (por exemplo, o conhecimento, a arte, a filosofia, a religião, a ética e mesmo o amor – ver quadro) e, na medida em que cada forma pode organizar a matéria de uma maneira diferente, ele nega a existência de um critério único de unificação.

Quando a totalidade dos conteúdos é apreendida e sintetizada de maneira sistemática por uma única forma específica, por exemplo, a do dever [GSG 3, cap. 1] ou da religião [R e IF, p. 100-109], ela constitui o que Simmel chama de um “mundo”: “Um mundo, no sentido pleno da palavra, é, portanto, um conjunto de conteúdos em que, na perspectiva do espírito, cada peça é retirada de seu isolamento e reunida em um sistema unificado, em uma forma que é [em princípio] capaz de conter o conhecido e o desconhecido” [GSG 16, p. 236].

Os mundos de Simmel podem ser considerados linguagens, cada um estando apto a englobar ou exprimir todos os conteúdos. A exemplo de Goffman [1974], Simmel considera que os conteúdos já formados são vulneráveis a “(trans)formações” e a “re(trans)formações” consecutivas. Assim, os conteúdos de uma obra de arte são suscetíveis de serem re(trans)formados, por sua vez, por uma forma religiosa. A exemplo de Schütz [1962, p. 207-286], Simmel considera que o mundo real, o mundo prático da vida cotidiana – que a maior parte dos homens considera como “o mundo propriamente dito” – não é o único mundo; ele constitui apenas “um mundo entre outros mundos possíveis” [R, 11; GSG 7, p. 320; GSG 16, p. 346].

O mundo do amor

Apixonado pela filosofia, Simmel desenvolveu igualmente uma filosofia do amor [SPSG, p. 224-282]. A exemplo da religião, da arte ou da ciência, ele considera o amor como uma forma cultural que pode recolher em si todos os conteúdos do mundo e reuni-los em uma visão erótica do mundo. O amor é uma categoria primeira que dá uma forma sensual-afetiva ao existente, determinando o outro na totalidade de seu ser; e, mesmo para além de sua manifestação sexual, ele engloba não apenas o que se passa entre dois seres humanos, mas também a totalidade dos conteúdos possíveis deste mundo. É como o objeto do amor não passa, por assim dizer, de uma cristalização da potência formadora do espírito erótico, decorre daí não somente que o amor busca seu objeto, que o outro é "meu amor" assim como o mundo é "minha representação", mas também, o que é mais paradoxal, que o amor pode existir sem objeto, que pode mesmo, no limite, ser caracterizado como um "estado solipsista" [SPSG, p. 270]. Se o amor, portanto, não vem do objeto, mas vai em sua direção, se nós buscamos o outro para amá-lo, não é menos verdade que o amor pode moldar seu objeto de diferentes maneiras, seja por condensação, como é o caso no homem, que busca o caminho que conduz do conjunto do sexo feminino a uma só mulher ("o homem ama a mulher em geral, ele se liga a todas as mulheres" [SPSG, p. 206]), seja por amplificação, como é o caso na mulher, que busca o caminho que conduz ao princípio masculino através de um só homem ("a mulher se liga a um homem em particular" [SPSG, p. 206]).

A GUINADA EM DIREÇÃO À IDÉIA

A tese principal de Simmel é a de que a emergência de mundos autônomos e auto-referenciais se efetua quando as formas se

emancipam de suas finalidades práticas. Em sua origem, as formas que estruturam os mundos são meios necessários para a satisfação das necessidades vitais. Enraizadas nas necessidades da vida prática, elas são postas a serviço da autoconservação do homem. Depois, quando os homens sentem a necessidade de cultivar as formas e se dedicam a estruturá-las de maneira sistemática, as formas se desprendem de suas finalidades primeiras para se tornarem fins em si: "De início, os homens conhecem para viver; mas, depois, há homens que vivem para conhecer" [GSG 16, p. 261; cf. igualmente BERGSON, 1938, p. 152]; "em geral, nós vemos para viver; já o artista vive para ver" [GSG 16, p. 269, cf. igualmente BERGSON, 1941, p. 45].

Nas pegadas do *Fedro* de Platão, Simmel qualifica a passagem das protoformas às formas culturais como a "grande guinada que faz emergir o reino da idéia" e a descreve da seguinte maneira: "As formas ou as funções que a vida, para seu próprio bem, faz emergir de sua própria dinâmica se tornam autônomas e definitivas, e, em seguida, a vida é colocada a seu serviço, ela ordena seus conteúdos, e o êxito dessa ordenação vale como a realização última do sentido e do valor, assim como o fora, antes, a inserção de suas formas na economia da vida" [GSG 16, p. 244-245]. Em seguida a essa guinada da vida em direção ao mundo das idéias e dos valores, os conteúdos culturais se emancipam dos atos subjetivos de onde se originaram; se condensam em formas objetivas e autônomas, possuindo seu próprio ser e suas próprias leis objetivas, elas próprias independentes e irreduzíveis às leis fisiológicas.

Em sua teoria do espírito objetivo, Hans Freyer [1934, p. 24] descreve o resultado dessa objetivação, na verdade uma sublimação dos conteúdos vitais nas formas culturais, nos seguintes termos: "Não há mais unicamente linhas do comportamento emocional, da vontade, do esforço e da experiência

ligando o eu e os objetos em face dele através de um vaivém contínuo, mas agora também há conexões puramente periféricas indo de um objeto a outro sem tocar o eu”.

De um ponto de vista fenomenológico, tudo se passa como se o sujeito, distanciando-se do mundo para contemplá-lo, houvesse descoberto um “Terceiro Reich” [HP, p. 103, 113, 119], correspondente ao “mundo 3” de Popper. Esse mundo de valores e de conteúdos supra-individuais, eternos e transcendentais constitui um espaço propriamente metafísico em que a vida se atualiza na transcendência. Nesse mundo ideal, nosso metafísico encontra agora, além do sujeito e de suas objetivações, a unidade do Ser anterior à diferenciação do sujeito e do objeto. Pois, com efeito, assim como a vida constitui a unidade que antecede a diferenciação do sujeito e do objeto e subentende sua oposição (“a unidade da vida que se cinde”), o mundo das Idéias aprofunda e transcende essa oposição, mas mantendo-a (“a dualidade que se unifica na idéia”), assim como a vida transcende a si própria naquilo que é “mais-que-a-vida”.

ALIENAÇÃO UNIVERSAL

A cultura objetiva não obedece às mesmas leis que a cultura subjetiva. Na medida em que essa disjunção entre o sujeito e o objeto é sinônimo da emergência da cultura objetiva como tal, ela é positiva, já que, como vimos, o desvio através da cultura objetiva constitui uma condição necessária do desenvolvimento do sujeito. Saindo de si, visando intencionalmente, como diria Husserl, às significações objetivas e ideais das formas culturais ou simbólicas, o sujeito atualiza a cultura objetiva e, apropriando-se dela, se cultiva e se auto-realiza.

Nos períodos mais felizes da humanidade, houve uma correspondência harmoniosa entre a cultura objetiva e a subjetiva: a cultura sendo única e comum a todos, o sentido imanente à vida é ao sujeito se banhava na cultura, assim como o peixe nada na água. Ora, há muito tempo que essa “bela totalidade” se partiu e que deixamos a plenitude do “mundo ético”. Há, desde então, uma cisão entre a cultura objetiva e a subjetiva ou, em termos mais hegelianos, entre “a substância” e “o sujeito”. A partir do momento em que a objetivação dos conteúdos culturais não é mais positiva, mas negativa, a autonomização da cultura se torna sinônimo de alienação – de *Enfrömdung*, para ser compreendido pelos filósofos. A partir do momento em que os conteúdos culturais adquirem existência e forma e vêm juntar-se ao reino objetivo dos conteúdos culturais, eles “seguem uma lógica imanente e se tornam, por essa razão, alienados tanto de sua origem como de seu fim” [GSG 14, p. 408].

Da religião à arte, do direito à técnica e da economia à política, em todas as “províncias da vida” (Simmel) e em todos os “sistemas culturais” (Dilthey), constata-se a mesma inversão dos meios e dos fins, a mesma “logicidade radical” (Broch) das esferas socioculturais. Essa funesta autonomia dos fragmentos de cultura se exprime em máximas, tais como “a arte pela arte”, “negócios são negócios”, “guerra é guerra”, *fiat iustitia pereat mundus*, etc. Diferentemente de Weber [1922], que insiste em sua famosa “Consideração intermediária” sobre o conflito horizontal entre as diferentes esferas de valores autônomos, Simmel enfatiza o conflito vertical que opõe a vida e as formas.

Precisamente porque a religião, a ciência, a arte, etc. constituem totalidades *sui generis* que podem, em princípio, englobar todos os conteúdos, Simmel considera que os mundos podem muito bem coexistir tranquilamente um ao lado do outro.

E como não pode haver confronto ou cruzamento dos mundos [GSG 16, p. 238], também não pode haver movimento dialético de incorporação oposicional entre os mundos. Em Simmel, por exemplo, não há dialética entre a ciência e a religião. Todas as duas coexistem cordialmente sem se excluir nem se opor mais do que o fazem os sons e as cores [R, p. 8].

A DIALÉTICA INTERROMPIDA

Se Simmel subestima o conflito entre as formas, ele tende, por outro lado, a superestimar e a dramatizar o conflito opondo a vida às formas. Diferentemente de Marx, Simmel não concebe a alienação e o fetichismo das mercadorias como um problema historicamente determinado. Para Simmel, eles constituem apenas um caso particular da tragédia universal da cultura: “O valor de fetiche que Marx atribui aos objetos econômicos na era da produção mercantil é somente um caso particular, um pouco diferente, nesse destino universal de nossos conteúdos culturais. Esses conteúdos vão por terra sob o golpe do seguinte paradoxo: eles são, de fato, criados por sujeitos, mas, no estágio intermediário da forma objetiva que eles tomam além e aquém dessas instâncias, evoluem seguindo uma lógica imanente e se tornam, por isso mesmo, estranhos tanto à sua origem quanto ao seu fim” [GSG 14, p. 408].

Reduzindo o fetichismo das mercadorias a um caso particular, deduzindo-o da lei universal da autonomização dos conteúdos culturais, Simmel não apenas desistoricizou e desdialetizou a teoria marxista da alienação e do fetichismo: ele, ao mesmo tempo, a transformou em uma teoria metafísica. Ora, se a tragédia da cultura é uma reprodução no plano histórico do caráter trágico da

vida, se a cultura não é ameaçada do exterior, mas do interior, se a reificação decorre da “fatalidade universal”, então o conflito entre a alma e as formas se torna propriamente insolúvel.

Em vez de considerar a cultura como algo que a vida deve fluidificar ao apropriar-se dela, em vez de considerar a cultura como um processo produtivo, Simmel a concebe como uma espécie de substância destrutiva [cf. CASSIRER, 1942, cap. 5, e 1995, cap. 1]. No lugar de considerar a cultura em interação com a vida, ele opõe uma à outra, como a vida à morte, e, esquecendo-se verossimilmente de seus próprios preceitos metodológicos, ele não vê que a cultura só permanece viva se ela não for concebida do exterior como substância, mas do interior, de um modo relacional e interacionista, como processo e ação, como uma forma simbólica que estrutura dialeticamente a ação e as interações.

TRAGÉDIA DA SOCIEDADE E DO INDIVÍDUO

Simmel não hesita em transpor o trágico da vida ao processo da vida cultural e material da sociedade moderna em seu conjunto. Quando sua atenção se volta para o indivíduo, o drama da vida se transforma em tragédia da cultura e da sociedade. O mesmo processo fatal que, na esfera cultural, conduz inevitavelmente à “perda de sentidos” (*Sinnsverlust*), vigora também na esfera material da sociedade, onde leva à perda da liberdade (*Freiheitsverlust*). Assim como as esferas axiológicas se autonomizam, as esferas da economia e do Estado se cristalizam em sub-sistemas auto-referenciais e auto-regulados. Juntamente, elas formam a “sociedade”, e esta se apresenta ao indivíduo como uma parte da cultura objetiva: “Os elementos sociais de origem individual confluem na figura especial da ‘sociedade’ e esta ad-

quire, desse modo, seus próprios suportes e órgãos, que afrontam o indivíduo com suas exigências e suas capacidades executivas, como algo que lhe fosse estranho" [SE, p. 137].

Esse conflito entre a sociedade e o indivíduo prossegue no interior deste [R, p. 64] e — desde que o indivíduo o sente como um conflito entre a parte social (o "Mim" de G. H. Mead) e a parte não social (o "Li" de G. H. Mead) de sua pessoa, ou, ainda, já que esse conflito, sem dúvida, faz parte da condição do homem, desde que o desenvolvimento criador de sua personalidade é obstruído e as formas sociais o forçam à inautenticidade — torna-se, propriamente falando, patológico. Dito de outra maneira, quando as formas sociais objetivas impedem o desenvolvimento da parte não social de si, quando a objetivação das relações sociais toca a raiz da individualidade, a alma do homem, então ocorre, segundo Simmel, a alienação, no sentido enfático da palavra.

À primeira vista, Simmel retoma a crítica marxista da inversão alienante do sujeito e do objeto. Mas o processo de alienação, que é, em Marx, um processo histórico, Simmel o generaliza e o reinterpreta como um processo metafísico [HABERMAS, 1983]. Sob a influência da *Lebensphilosophie* e do neo-romantismo, Simmel e sua filosofia da cultura caíam sob o encanto do *amor fati* nietzschiano. Pois, com efeito, se não são forças socioeconômicas, historicamente determinadas, que animam a oposição entre o sujeito e o objeto, mas forças cósmicas, então o conflito entre a alma e as formas e entre o indivíduo e a sociedade torna-se, propriamente falando, insolúvel. Como fatalista que é, Simmel afirma: "Esse conflito entre o todo, que exige que seus elementos se limitem a suas funções parciais, e a parte, que quer ela própria ser um todo, não pode ser resolvido" [SE, p. 138].

SOCIOLOGIA DA ALIENAÇÃO

No fim das contas, Simmel não pôde sustentar que essa dupla distorção — entre a alma e as formas, de um lado, e entre o indivíduo e a sociedade, de outro lado — decorre simplesmente da fatalidade cósmica. Se quer explicar um pouco que seja o fenômeno, ele é obrigado a introduzir causas sociológicas, seja de contrabando, como é o caso de seu ensaio sobre "O conceito e a tragédia da cultura", seja explicitamente, como é o caso na *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro).

No último capítulo desse livro, intitulado "Estilo de vida", Simmel deduz a preponderância que a cultura objetiva passou a ter sobre a cultura subjetiva, e que caracteriza precisamente o estilo da vida moderna, da divisão do trabalho e do aumento incessante do consumo. Em última instância, estes dois últimos são totalmente condicionados e estimulados pela economia monetária. Ainda que Simmel tenda a confundir a economia monetária e o capitalismo, como Max Weber [1964, p. 15, n. 1] já havia notado e deplorado antes de Mannheim, a similitude entre sua análise e aquela do jovem Marx é inteiramente digna de nota. Bem antes de Lukács e sem o menor conhecimento dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (Manuscritos econômico-filosóficos) de 1844 [MARX, 1968], que não foram publicados antes de 1932, Simmel redescobriu a teoria do trabalho alienado do jovem Marx.

ALIENAÇÃO E PRODUÇÃO

A divisão do trabalho, a mecanização da produção, o assalariamento do trabalhador e sua separação dos meios de produção estão, segundo Simmel, na base da alienação do trabalhador

em relação ao seu trabalho e ao produto de seu trabalho. Nas condições modernas de produção, o trabalhador não objetiva mais sua personalidade em uma obra orgânica e unitária. Seu trabalho é parcial e fragmentado; ele não produz um todo, mas fragmentos de um todo. O produto manufaturado não tem, propriamente falando, mais produtor. Ele é o resultado da reunião mecânica e racional de uma multiplicidade de trabalhos parciais de que os trabalhadores ignoram a destinação. Com a "fragmentação mecânico-técnica do trabalho", o provérbio "nenhum tecelão sabe o que tece" vale mais do que nunca. Como os produtos que ele fabrica, o trabalhador é uma peça entre outras do aparelho de produção. A relação recíproca entre o homem e o objeto de seu trabalho estando alterada, o trabalhador se sente alienado de seu trabalho. "[Ele] não se vê mais em sua ação, que revela uma forma estranha a todo psiquismo pessoal, e ele não a sente mais descer até a raiz de seu sistema de vida global" [PA, p. 582].

Além disso, tendo o trabalho se tornado uma mercadoria, ele aparece ao trabalhador como uma coisa que ele não possui mais, de que ele não possui nada além do que o equivalente monetário. "O trabalho", diz Simmel a esse respeito, "tornou-se, em relação ao próprio trabalhador, uma realidade objetiva, alguma coisa que não apenas não o é mais como tal, mas ainda que não é mais propriamente seu" [PA, p. 583].

Enfim, a separação do trabalhador de seus meios de trabalho, processo que decorre também da divisão do trabalho, segundo Simmel, acaba por levar a uma "dissociação radical entre as condições subjetivas e objetivas do trabalho — dissociação que, psicologicamente, não tinha razão de ser quando uns e outros ainda estavam reunidos em uma só mão" [PA, p. 583].

Dialética da razão.

Simmel conclui sua análise da alienação com uma consideração sobre a técnica e a preponderância dos meios sobre os fins. A longa citação que segue é espantosa. Ela condensa e antecipa o essencial da tese que Horkheimer e Adorno [1974] irão propor bem mais tarde, sem jamais se referir explicitamente a Simmel, na *Dialektik der Aufklärung* (*Dialética do esclarecimento*): "Essa preponderância dos meios sobre os fins se resume e culmina no fato de que a periferia da vida, isto é, as coisas que estão situadas fora de sua espiritualidade, se apoderou de seu centro. Já é justo dizer que nós dominamos a natureza colocando-nos a seu serviço, mas no sentido tradicional isso só é justo para as obras exteriores da vida. Se considerarmos, em sua totalidade e profundidade, a capacidade de dispor da natureza exterior que a técnica nos proporciona, nós a pagamos tornando-nos seus prisioneiros e renunciando a centrar a vida na espiritualidade..

A afirmação segundo a qual nós dominamos a natureza tem como reverso terrível que nós a servimos quando a dominamos. É um grande erro acreditar que a significação e a potência espiritual da vida moderna tenham passado da forma do indivíduo para a das massas; elas passaram, antes, para a forma das coisas... A 'revolta dos escravos' que ameaça destronar o indivíduo forte, em sua soberania e em seu caráter normativo, não é a revolta das massas, mas das coisas. Assim como nos tornamos, de um lado, os escravos do processo de produção, nos tornamos, por outro lado, escravos dos produtos" [PA, p. 620-621].

ALIENAÇÃO E CONSUMO

A relação alienada entre o homem e a coisa não é observável apenas na esfera da produção, mas se manifesta igualmente

te na esfera do consumo. Com a produção em massa, a “coloração subjetiva do produto” desapareceu. Os produtos de consumo são padronizados, neutros e impessoais. Eles não tocam mais a alma do homem. Assim, a relação pessoal que ligava outrora o produtor e o consumidor teve, necessariamente, que se romper quando o crescimento da divisão do trabalho veio intercalar “tantos e tantos intermediários” entre eles. Na sociedade movida pelo dinheiro, “o abismo sempre maior entre a cultura das coisas e a cultura dos homens” [IF, p. 92] que caracteriza a modernidade desce até a intimidade da vida cotidiana.

Simmel distingue três razões para isso: de início, a simples pluralidade dos objetos lançados no mercado torna difícil a relação quase pessoal com estes últimos. O fato se exprime através das queixas das empregadas domésticas: a manutenção das casas exige delas um “serviço fetichista”. Depois, a diferenciação na ordem da sucessão, as vagas de modismos que se sucedem e as vagas que se entrecruzam conduzem ao mesmo resultado que a diferenciação na ordem da contigüidade. Enfim, a multiplicação dos estilos, com suas sintaxes bem particulares, acentua ainda a dissociação dos seres e das coisas e seus sentimentos de alienação diante delas.

Contrabalançando a reificação com a personalização, Simmel restabelece, contudo, no fim do percurso, a ambivalência da modernidade. Ele liga a dialética da reificação da vida e da alienação do indivíduo à da reificação das relações sociais e da liberação do indivíduo. Alienação e liberação, despersonalização e individualização, essas tendências coexistem na sociedade mercantil sem que se possa, entretanto, decidir *a priori* qual levará vantagem: “Como o dinheiro é, ao mesmo tempo, símbolo e causa da exteriorização indiferente de tudo o que se deixa exteriorizar com indiferença, ele se torna também o

guardião da intimidade profunda, que pode agora se acomodar no interior de suas fronteiras. Se disso resulta esse refinamento, essa particularidade, essa interiorização do sujeito ou se, inversamente, os objetos submetidos se tornam, por sua vez, dada a facilidade em adquiri-los, senhores dos homens – eis o que não depende mais do dinheiro, mas justamente da pessoa” [PA, p. 602].

A CRISE DA CULTURA

Assim como a objetivação da vida em formas culturais pode se transformar em alienação, a reação inteiramente sadia da vida contra a alienação pode ir demasiadamente longe e se tornar patológica. Esse é o caso quando a vida não se contenta em fluidificar ou substituir as formas mortas e alienadas, mas rejeita as formas como tal. Em *Der Konflikt der Kultur* (O conflito da cultura) [GSG 16, p. 181-207; cf. igualmente IF, p. 92-99], Simmel considera que a rejeição da forma, de toda forma, em nome da vida e da experiência imediata desta, se tornou patológica. Se a cultura se deixa definir como o caminho da alma em direção a ela mesma através do desvio da cultura, esta pode entrar em crise de duas maneiras: seja quando a cultura objetiva segue suas próprias leis e se dilata a tal ponto que o indivíduo não pode mais assimilar uma ínfima parte dela – é o tema da tragédia da cultura –, seja quando o indivíduo, para se proteger de sua própria alienação, se volta para si mesmo e tenta se auto-realizar mergulhando no mais profundo de si mesmo – é o tema da “cultura do narcisismo” (Lasch), das “tirantias da intimidade” (Sennett), do “complexo psi” (Rieff), da “era do vazio” (Lipovetsky) e de outras banalidades neoconservadoras que estão na moda.

No diagnóstico simmeliano do tempo presente, a subjetivação excessiva e o culto da personalidade constituem, tanto quanto a reificação das relações sociais e a alienação do indivíduo, desvios do ideal da cultura como síntese bem-sucedida das culturas objetiva e subjetiva. Em nome da autenticidade e da realização de si, assistimos, em nossos dias, a uma exacerbação da subjetividade similar àquela que Simmel denunciou já em seu tempo: “Desde então, experimentamos uma nova fase da antiga luta. Não se trata mais de uma luta de uma forma cheia de vida fresca contra uma antiga forma sem vida, mas de uma luta da vida contra a forma como tal, contra o próprio princípio da forma” [GSG 16, p. 185].

Apesar de todas as suas simpatias pelas filosofias do *elä* (Schopenhauer, Nietzsche, Bergson) e pela arte modernista de seu tempo (Rodin, Böcklin, S. George), Simmel considera que a busca do imediatismo que ele distingue no expressionismo e no futurismo (arte), no pragmatismo e no bergsonismo (filosofia), assim como no misticismo e na nova ética (religião) só pode conduzir a um fracasso doloroso, pois, contrariamente ao que pensam os irracionalistas, a vida não pode prescindir das formas. Mesmo quando ela se opõe às formas, ela tem necessidade delas, seja quando ela se move nas formas, seja quando ela cria novas formas. “Querendo determinar-se e exprimir-se em seu imediatismo nu, sem passar por nenhuma forma, a vida quer algo que ela, de modo algum, pode obter, pois o conhecimento, a vontade e a criatividade que são determinados pela vida podem unicamente substituir uma forma por outra, e nunca pela própria vida, pelo outro da forma” [GSG 16, p. 206]; A vida, portanto, pode muito bem incorporar em si o seu contrário, mas ela não pode superá-lo, pois ainda que a vida busque a unidade, ela só pode encontrá-la na dualidade.

A LEI INDIVIDUAL

O problema da liberdade individual está no centro do pensamento de Simmel como está no centro do pensamento de Weber [HENNIS, 1987]. Ser um indivíduo incomparável, autônomo e autêntico, diferente e distinto dos outros, seguindo sua própria lei individual, eis a visão do homem ideal que encontramos em Simmel. O sociólogo alemão é, sem dúvida, influenciado pelo ideal aristocrático da nobreza da alma (*Vornehmheit*) que encontramos em Nietzsche e que se exprime no imperativo de Zaratustra: “Torna-te aquilo que tu és!” (*Werde, der du bist!*), mas, para desenvolver essa visão, parece-me que ele não se apóia tanto em Nietzsche como em Henri Bergson. Com efeito, basta ler atentamente o último capítulo de *Lebensanschauung* (Visão do mundo), assim como os capítulos de Kant consagrados à *Kritik der Praktischen Vernunft* (*Crítica da razão prática*) para ver que Simmel desenvolve sua teoria romântica da lei individual a partir de uma crítica do imperativo categórico de Kant, transpondo a crítica vitalista do conceito da teoria do conhecimento para a ética.

CRÍTICA VITALISTA DO IMPERATIVO CATEGÓRICO

O principal erro do conceito é ser geral e abstrato. Em vez de entrar na coisa e seguir de perto as ondulações do real, o conceito gira em torno da coisa e a aborda do exterior para extrair dela, ou abstrair, uma propriedade geral que a coisa tem em comum com outras coisas. Assim, a coisa sendo analisada em função daquilo que não é ela, o que ela tem de único ou de “não idêntico” (Adorno) só pode escapar ao conceito, algo que Berg-

son exprime utilizando a imagem dos círculos grandes demais: “Os diversos conceitos que formamos das propriedades de uma coisa desenham em torno dela, portanto, círculos muito maiores, mas nenhum deles se aplicando a ela exatamente” [BERGSON, 1938, p. 187].

Mutatis mutandis, a mesma crítica se aplica às teorias morais e à de Kant em particular. O imperativo categórico – cuja primeira formulação prescreve ao ator, como se sabe, agir de tal modo que o máximo de sua vontade possa, ao mesmo tempo, valer sempre como princípio de uma legislação universal [KANT, 1788, p. 140 (A54)] – impõe do exterior ao ato individual um critério geral e abstrato que, subsumindo, através de um julgamento determinante, o ato individual sob a lei universal, vale para todo mundo e, portanto, para ninguém.

No universalismo da moral deontológica kantiana, Simmel vê a marca do intelectualismo abstrato e do racionalismo mecanicista do século das Luzes. Em lugar de buscar uma lei moral individual que se ajuste a um indivíduo particular e que exprima sua individualidade, Kant transpõe a noção mecanicista da lei das ciências naturais para o domínio da ética e submete a ação individual a uma norma supra-individual e anônima válida para “o homem em geral”, para todos os homens sem exceção. Em vez de “trabalhar sob medida” e adaptar a lei moral ao caso singular, Kant formula uma lei geral de validade universal, fabricando, por assim dizer, “roupas que cairão tão bem a Pierre quanto a Paul porque não representam a forma de nenhum deles” [BERGSON, 1941, p. 48]. Resulta daí uma visão moral abstrata que não leva em conta o indivíduo como totalidade concreta, mas o decompõe em atos submetidos a uma norma abstrata e exterior.

A VIDA COMO FUNDAMENTO DA ÉTICA

Ainda que Simmel busque manter o momento geral da normatividade, ele contesta a oposição do geral e do particular, do universal e do singular que se encontra em Kant. Contra o sábio de Königsberg, ele insiste com ênfase que a universalidade não deve necessariamente ser uma abstração geral, flutuando acima do caso particular e subsumindo-o, mas que, para ser concreta, ela deve mergulhar suas raízes na vida do indivíduo singular e fazer emergir desta a sua própria norma. “A generalidade do indivíduo não se encontra, portanto, em uma abstração acima de seus atos, mas abaixo deles, na medida em que ela é a raiz destes” [GSG 16, p. 386]. Dito de outra maneira, a norma da ação não vem do exterior, ela não é fundada em uma universalidade abstrata da lei, ela encontra seus fundamentos e suas raízes na própria vida, na totalidade concreta que é a vida de um indivíduo singular.

Contra Kant, que decompõe a vida em uma sucessão de atos contingentes e descontínuos, mas com Bergson, Simmel dá valor à unidade e à continuidade da vida. Mesmo que a cada momento um só ato seja o objeto de uma decisão ética, não é menos verdade que cada ato faz parte de uma totalidade e que é exatamente esta que é o objeto de um julgamento. Assim como uma melodia forma uma continuidade indivisível que se estende do começo ao fim e que não se deixa fracionar em notas distintas, tantos “antes” e “depois” que nos agradam [BERGSON, 1938, p. 166], assim nossa vida não se deixa decompor em atos separados, mas cada ato determina e é determinado pela totalidade da vida.

A partir do momento em que “a vida inteira é responsável por cada ato e cada ato é responsável pela vida inteira” [GSG

16, p. 423], é a personalidade do autor que pratica os atos – mais do que os atos que ele pratica – que é o objeto de um julgamento normativo. “A partir do princípio de que todo homem é produtivo em cada coisa que faz, segue que o ato singular é normativamente determinado por todo homem – não pelo homem real, mas pelo homem que deve ser, tanto na vida individual quanto na vida real. É a partir dela, e não de uma conceitualização que transcende a vida em direção à generalidade, que a ação deve criar seu dever ser” [GSG 16, p. 403].

A VIDA COMO OBRA DE ARTE

Para Simmel, como, de resto, para Kant e Durkheim, o homem é um ser duplo (*homo duplex*). Como sua vida não decorre unicamente da categoria da existência, mas, paralelamente, daquela do dever-ser, ele é o lugar em que se cruzam, de maneira variável, realidades dadas e possibilidades construídas. Ainda que o dever ser (*das Sollen*) seja de uma ordem diferente daquela do ser (*das Sein*) [GSG 3, p. 15-24, PA, p. 21-26], Simmel, entretanto, não opõe as duas ordens da realidade, como faz Kant, mas concebe o dever-ser como uma forma que pertence ao reino das idéias, ao mesmo tempo transcendente e imanente em relação à vida. Enquanto “mais-que-a-vida”, ela transcende a vida, pois formula uma exigência ideal e objetiva para o sujeito, quer este tenha ou não consciência dela, quer ele a realize ou não; enquanto “máximo-de-vida”, ela é imanente à vida, pois se funde nela e emerge dela. Mas como cada vida é individual e particular, qualitativamente diferente de uma outra vida, de um outro sujeito, decorre daí não apenas que cada vida singular tem sua “verdade pessoal” [G, p. 36-42], mas ainda que cada vida

deve ter uma norma de validade que lhe seja própria. Essa norma ideal, decorrendo da vida e lhe prescrevendo seu sentido, é precisamente o que Simmel chama, retomando uma palavra de Schleiermacher, a “lei individual”.

Ao substituir a ética dos deveres de Kant por uma ética da existência, Simmel esboçou uma visão do homem como ser realizado, mas desprovido de conteúdo determinado, de um critério normativo transindividual válido para todos; ele desenvolveu uma ética estética que se aplica indiscriminadamente a todos, o que mostra que não basta possuir uma correta filosofia da vida para se chegar a uma filosofia da vida correta.

Opondo assim a lei individual à lei universal de Kant, Simmel introduz uma dimensão propriamente estética na ética. Não que ele rebaixe a ética em relação à estética, como o fazem em nossos dias os imoralistas e os hedonistas, de Foucault e Deleuze a Virilio e Maffesoli, mas sim porque ele concebe a ética segundo o modelo do julgamento reflexionante que se encontra na *Kritik der Urteilskraft* (Crítica do julgamento), e não de acordo com o modelo do julgamento determinante da *Crítica da razão prática* de Kant [cf. FERRARA, 1998, p. 60-69]. Com efeito, mais do que deduzir o que é preciso fazer, em um caso particular, com uma norma universal que o subsume como uma lei científica subsume o caso particular, Simmel concebe a lei individual de tal maneira que a lei universal e o caso particular sejam dados ao mesmo tempo, portanto de modo que o caso individual seja exemplar e possa ter pretensões à universalidade – como uma obra de arte, “o sujeito pode parecer a si mesmo, assim como às outras pessoas, como alguma coisa que tem um valor objetivo” [G, p. 77]. Unindo assim a exemplaridade e a universalidade, a normatividade e a expressividade em uma ética da autenticidade, ele submete a identidade do indivíduo ao mesmo

critério que uma obra de arte bem-sucedida. Como diz Pareyson, o mestre de Umberto Eco: “A obra de arte não tem outra lei que não sua própria lei. A obra de arte é individual em sua própria singularidade: a regra vale apenas para um só caso, mas é precisamente nisso que ela é universal, no sentido de que é a única lei que deve ser seguida quando ainda está sendo feita” [apud FERRARA, 1998, p. 68].

ENCONTRA O DEMÔNIO DA TUA VIDA

Simmel concorda em que não é dado a ninguém realizar sua lei individual. Não é porque a projeção de um eu ideal é inerente à vida de cada um que cada um realiza seu projeto de auto-realização autêntica. Inspirando-se em Nietzsche – e inspirando diretamente a formulação da “ética da responsabilidade” de Weber –, Simmel considera que somente os “virtuosos da ética”, somente os “super-homens” têm a consciência e a coragem de se realizarem a cada instante e em cada ato. Os outros, “os últimos dos homens”, para falar como Nietzsche, não procuram se tornar nada além do que são, seguindo a linha ideal de seu ser, mas se tornar como os outros. Em lugar de ser um indivíduo incomparável, diferente e superior aos outros, o homem comum é como os outros, tão medíocre quanto eles e incapaz de elevar-se acima da massa.

Segundo Simmel, o homem não se realiza sem uma escolha consciente, sem a decisão de se tornar o que é, de se tornar o que pode ser e o que deve ser. Na medida em que essa decisão não é uma decisão que se toma de uma vez por todas, mas uma decisão que se toma a cada instante, cada decisão comporta um risco na medida em que implica a totalidade da vida do indivíduo. É

nesse sentido que é preciso compreender a ligação entre o imperativo weberiano – “encontra o demônio que segura o fio da tua vida e obedeça-lhe” [WEBER, 1959, p. 98] – e a teoria nietzschiana do “eterno retorno” [NIETZSCHE, 1995, p. 334-342]: “O que tu responderias”, pergunta-se Simmel, “se um dia um demônio te espionando em tua grande solidão te dissesse: ‘Esta vida, tal como tu a vives e viveste, tu deverás revivê-la ainda uma vez e um número incalculável de vezes; e não haverá nada de novo nisso, pois todas as coisas ínfimas e grandes de tua vida ressurgirão a ti na mesma ordem de aparecimento e com as mesmas conseqüências... Se cada pensamento devesse ter para ti a força de uma ordem, isso te transformaria naquilo que tu és e talvez até te anulasse, pois a questão das questões – ‘Queres isso ainda uma vez e um número incalculável de vezes?’ – pesaria com toda sua força sobre tua ação” [SN, p. 319; cf. NIETZSCHE, 1995, p. 336].

Reinterpretando assim a teoria do eterno retorno como a formulação de um critério normativo para julgar cada ato determinado em termos de implicações existenciais que ele contém para toda a vida, Simmel aproxima a ética decisionista de Nietzsche do moralismo de Kant. Mas agora que não é mais o ato que é submetido ao imperativo categórico, mas a vida inteira, já que está contida em cada ato, o imperativo deve ser reformulado assim: “Devemos viver cada instante como se quiséssemos nos desenvolver seguindo a linha de desenvolvimento ideal que vai além da realidade momentânea de nosso eu – devemos viver, portanto, como se vivéssemos eternamente assim, isto é, como se houvesse um eterno retorno” [SN, p. 327]. Eis aí o imperativo do super-homem, humanizado, mas não, contudo, democratizado. A fim de que ele não entre em conflito com o imperativo categórico, ainda seria preciso acrescentar explicitamente, porém, que a lei individual do indivíduo só tem validade

desde que não contradiga a lei universal da humanidade, pois, se o dever do homem de tornar-se o que é entra em conflito com os direitos do homem, a lei individual não pode, de modo algum, ser chamada de "humana".

CONCLUSÃO

Entre os fundadores da sociologia, Simmel é (com Tarde) o mais filosófico de todos. Não porque ele não possa se impedir de filosofar ou porque se sirva constantemente do patrimônio filosófico da humanidade, tratando Platão, Kant, Goethe, Hegel, Marx, Nietzsche e Bergson como interlocutores privilegiados, mas porque sua sociologia, assim como sua epistemologia, sua estética e sua ética, de resto, só revelam todo seu sentido se forem tomadas, interpretadas e compreendidas no interior do quadro filosófico, e mesmo propriamente metafísico, que as engloba e lhes dá sua unidade. Neste livro, sugerimos que a unidade do pensamento simmeliano reside na dualidade e, inspirando-nos em sua "auto-interpretação inacabada", esforçamo-nos para mostrar que ele erigiu sua epistemologia, sua sociologia e sua filosofia da cultura sobre uma síntese original do neokantismo e do vitalismo.

Na medida em que as noções de forma e de interação intervêm em todas as variações possíveis de seu pensamento, tanto em seus pequenos ensaios, como aquele sobre Florença que abre este livro, como nas grandes obras, como a *Soziologie* ou a *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro), poder-se-ia carac-

terizar Simmel como um “*bricoleur* intelectual” e imputar-lhe os qualificativos que Lévi-Strauss [1962, p. 30] aplica ao pensamento selvagem: “O próprio do pensamento mítico é exprimir-se com o auxílio de um repertório cuja composição é heteróclita e que, bem entendido, permanece, contudo, limitado; no entanto, é preciso que se sirva dele, não importa a finalidade a que se destina, pois não dispõe de nada mais à mão”. O qualificativo *bricoleur* não tem nada de depreciativo; contudo, se nós o utilizamos, não é para fazer de Simmel um pensador moderno *avant la lettre* [cf. WEINSTEIN; WEINSTEIN, 1993], mas para lembrar que lemos sua obra, e não apenas sua sociologia, como uma meditação contínua, mas variada; portanto, como uma série de reorganizações e transformações do vitalismo e do neokantismo em torno do tema da dualidade e da unidade.

Além de Kant e Hegel, mas entre Marx e Weber, prosseguindo a crítica da modernidade de um e antecipando as reflexões metodológicas de outro – é aí que, de bom grado, situamos Simmel, oferecendo uma reconstrução sistemática de sua sociologia, ou melhor, de suas sociologias. Mostrando que a sociologia formal não se limita à sociologia das formas de associação, mas explorando como esta pressupõe, de início, uma teoria do conhecimento (sociologia filosófica – vertente epistemológica) e projetada, no fim, na teoria da modernidade (sociologia filosófica – vertente metafísica), quisemos, ao mesmo tempo, enriquecer a recepção francesa da obra de Simmel, desembaraçando-a das interpretações unilaterais que buscam recuperá-la para suas próprias causas, insistindo seja nas contribuições para uma sociologia “estetizante” da vida cotidiana, seja para uma sociologia “economizante” da compreensão.

Recolocando Simmel na tradição sociológica alemã, entre Marx e Weber, quisemos restabelecer a dimensão crítica de sua obra. A noção de crítica sendo estendida aqui tanto no sentido kantiano da análise das condições de possibilidade do conhecimento quanto no sentido marxista da busca inspirada pelo que

Habermas chamava outrora de “o interesse do conhecimento emancipatório”, esforçamo-nos para pensar com Simmel (e Weber) contra uma marxismo dogmático, sempre inclinado a hipostasiar seu próprio ponto de vista, e, com Marx, contra um vitalismo de obediência nietzschiana, que mergulha a irracionalidade da sociedade capitalista nas profundezas irracionais da vida.

Simmel toma a analítica criticista do entendimento muito a sério. Em *Probleme der Geschichtsphilosophie* (Problemas da filosofia da história), ele se situa explicitamente na linha de Kant e Dilthey para desenvolver uma teoria do conhecimento histórico que concebe a formalização dos acontecimentos pelos atores históricos, assim como a interpretação dessa formalização pelo historiador, como a própria condição da possibilidade da história. Contra os filósofos hegeliano-marxistas e outras teorias causalistas da história, que reduzem a história a um simples “espetáculo de marionetes”, Simmel defende uma sociologia compreensiva ou interpretativa da ação e dos atores históricos.

Transformando muito kantianamente os princípios primeiros (isto é, o materialismo e o idealismo, o individualismo e o holismo) em princípios reguladores, Simmel faz valer o pluralismo metodológico contra todas as formas possíveis de reducionismo – do marxismo ao individualismo metodológico. Inspirado na tentativa de ultrapassar as oposições unilaterais em uma dialética sem síntese, esse correlativismo ou relacionismo epistemológico permite desenvolver uma abordagem verdadeiramente multidimensional do social, capaz de levar em conta, ao mesmo tempo, as estruturas e a ação e de compreender uma em função da outra.

Em sua Sociologia, Simmel persegue o questionamento transcendental analisando como um grande número de formas de associação, da subordinação ao conflito, passando pelo amor e pela divisão do trabalho, estruturam cotidianamente as interações, contribuindo, assim, para tecer os laços inter-humanos que fazem a sociedade, ou melhor, que são a sociedade, já que esta

existe a partir do momento em que um número de indivíduos entra em interação. Simmel não exclui a emergência de fatos sociais, irredutíveis aos fatos psicológicos, mas, diferentemente de Durkheim, ele recusa considerá-los como coisas e, diferentemente de Weber, ele os interpreta como o resultado das interações cotidianas ligando os indivíduos entre si.

Enfim, na *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro), Simmel desenvolve uma teoria relacionista e vitalista da modernidade a partir de uma análise da moeda. Entretanto, se o criticismo kantiano de Simmel oferece caminhos importantes no plano metodológico, sua visão pseudodialética da modernidade, não importa quão perceptiva e original seja, me parece menos promissora que a de Marx ou Weber. Tão crítico em relação a Kant, Simmel, porém, o é pouco em relação a Marx. Apresentando a reificação das estruturas sociais e a alienação do homem como se decorressem da fatalidade universal, Simmel interpreta a tragédia da cultura, da sociedade e do indivíduo como uma instância particular do conflito propriamente metafísico opondo as formas à vida. Ora, se a oposição entre o sujeito e o objeto não é historicamente determinada, como é o caso em Marx e Weber, se ela resulta de forças cósmicas e decorre efetivamente da fatalidade universal, então o conflito entre a alma e as formas, assim como entre o indivíduo e a sociedade, se torna propriamente insolúvel. Se Simmel viu bem que na modernidade todas as formas socioculturais se autonomizam e seguem sua própria lógica, o que coloca seriamente em questão as (super-)determinações das "últimas instâncias", não é menos verdade que, enraizando as patologias sociais nas profundezas irracionais da vida, seu diagnóstico da modernidade perde uma boa parte de sua força crítica. Na medida em que nosso sociólogo caiu sob o encanto do *amor fati* nietzschiano, distanciando-se, à medida que progredia, de uma teoria propriamente crítica da sociedade, pode-se concluir, portanto, que ele se deteve no meio do caminho da via crítica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Georg Simmel (classificadas segundo a ordem alfabética das abreviaturas utilizadas):

BdD Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung. In: GASSEN, K.; LANDMANN, M. (Dir.). *Buch des Dankes an Georg Simmel*. Berlin: Duncker & Humblot, 1958. p. 9-10.

FA *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre*. München: Drei Masken Verlag, 1923.

G Allgemeine Einleitung, Werte des Goetheschen Lebens. In: *Goethes Samtliche Werke*. Berlin: Ullstein, 1923. p. 13-97.

GSG 1 Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie; Abhandlungen, 1882-1884; Rezensionen 1883-1901. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000. Band 1.

GSG 2 Aufsätze 1887, bis 1890. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989. Band 2.

GSG 3 Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, Band 1. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989. Band 3.

GSG 4 Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, Band 2. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991. Band 4.

GSG 5 Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992. Band 5.

GSG 6 Philosophie des Geldes. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. Band 6.

GSG 7 Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908, Band 1. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995. Band 7.

GSG 8 Aufsätze und Abhandlungen, 1901-1908, Band 2. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1993. Band 8.

GSG 11 Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992. Band 11.

GSG 14 Philosophische Kultur. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996. Band 14.

GSG 16 Der Krieg und die Geistige Entscheidungen; Der Konflikt der modernen Kultur, Lebensanschauung. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998. Band 16.

HP *Hauptprobleme der Philosophie*. Berlin: Gruyter, 1989.

IF *Das Individuum und die Freiheit. Essais*. Frankfurt: Fisher, 1993.

IG *Das Individuelle Gesetz. Philosophische. Exkurse*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.

K *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*. Berlin: Duncker & Humblot, 1918.

M *Momentbilder sub specie aeternitatis. Philosophische Miniaturen*. Heidelberg: Manutiusverlag, 1998.

PA *Philosophie de l'argent*. Paris: PUF, 1987.

PH *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie*. Paris: PUF, 1984.

PK *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und Kunstphilosophische Aufsätze*. Potsdam: Kiepenheuer Verlag, 1922.

R *Die Religion*. [S.l.]: Rutten & Loening, 1912.

RE *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch*. München: Kurt Wolff Verlag, 1925.

SA *Soziologische Ästhetik*. Bodenheim: Philo, 1998.

SD *Über soziale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen*. Berlin: Duncker & Humblot, 1890.

SE *Sociologie et épistémologie*. Paris: PUF, 1981.

S&N *Schopenhauer und Nietzsche: Tendenzen im Deutschen Leben und Denken seit 1870*. Hambourg: Junius Verlag, 1990.

SPSG *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

LITERATURA SECUNDÁRIA:

As melhores interpretações francófonas da obra de Simmel são oferecidas por Aron, Freund, Haessler, Mamelet, Moscovici e Léger. Entre as interpretações internacionais, as contribuições anglófonas de Frisby, Levine, Oakes, Weingartner e Weinstein, assim como as contribuições germanófilas de Becher, Bevers, Cassirer, Dahme, Köhnke, Kracauer, Lichtblau e Landmann, são recomendáveis. Enfim, o leitor encontrará uma boa seleção de artigos sobre Simmel na *Simmel Newsletter*, publicada pela Universidade de Bielefeld, assim como Gassen e Landmann [1958], Wolff [1959], Cozer [1965], Böhringer e Grunder [1976], Ray [1981], Dahme e Rammstedt [1984], Watier [1986], Kaern et al. [1990], Rammstedt e Watier [1992] e sobretudo Frisby [1994].

ADLER, M. *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*. Vienne: Anzenberger Verlag, 1919.

ADORNO, T. W. *Noten zur Literatur*. In: *Gesammelte Schriften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. Band 11. [ADORNO, T. W. *Notas de literatura*. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003. v. I.]

ALTMANN, S. Simmel's philosophy of money. *American Journal of Sociology*, 9, p. 46-68, 1903.

ARON, R. *La sociologie allemande contemporaine*. Paris: PUF, 1935/1981.

_____. *La Philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*. Paris: Vrin, 1969.

BACHELARD, G. *La formation de l'esprit scientifique*. Paris: PUF, 1993. [BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.]

BACKHAUS, G. Georg Simmel as an Eidetic Social Scientist. *Sociological Theory*, 16, p. 260-281, 1998.

BANFI, A. Georg Simmel e la filosofia della crisi. In: *Opere di Antonio Banfi*. [S.l.: s.n.], 1961. v. 5, p. 161-211.

BARRELMAYER, U. Wozu Klassiker? Eine Zitationsanalyse zur soziologischen Rezeption Georg Simmels. *Zeitschrift für Soziologie*, 21, 4, p. 296-306, 1991.

BAUDELAIRE, C. Le peintre de la vie moderne. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1976/XX. v. II, p. XX.

BAUMAN, Z. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity, 1991. [BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.]

BECHER, H. *Georg Simmel. Die Grundlagen seiner Soziologie*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1971.

BECK, U. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

BERGSON, H. *La Pensée et le Mouvant*. Paris: PUF, 1938.

_____. *L'Évolution créatrice*. Paris: PUF, [1941].

_____. *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: PUF, [1939]. [BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução de Paulo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1990.]

BEVERS, A. *Dynamik der Formen bei Georg Simmel. Eine Studie über die methodische und theoretische Einheit eines Gesamtwerkes*. Berlin: Duncker & Humblot, 1985.

BLOCH, E. Weisen des "Vielleichts" bei Simmel. In: _____. *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969. p. 57-60.

BLUMENBERG, H. Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels. In: BÖHRINGER, H.; GRÜNDER, K. (Dir.). *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*. Frankfurt: Klostermann, 1976.

BÖHRINGER, H.; GRÜNDER, K. (Dir.). *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*. Frankfurt: Klostermann, 1976.

BOLLNOW, O. F. *Die Lebensphilosophie*. Berlin: Springer Verlag, 1958.

BOUDON, R. Les "Problèmes de la philosophie de l'histoire" de Georg Simmel. Une théorie de l'objectivité en histoire et dans les sciences sociales. In: SIMMEL, G. *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*. Paris: PUF, 1984. p. 7-52.

_____. *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*. Paris: Fayard, 1990.

_____. Action. In: BOUDON, R. (Dir.). *Traité de sociologie*. Paris: PUF, 1992. p. 20-55. [BOUDON, Raymond. *Tratado de sociologia*. Tradução de Tereza Curvello. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.]

BRINKMANN, H. *Methode und Geschichte. Die Analyse der Entfremdung in Georg Simmels Philosophie des Geldes*. Gießen: Focus Verlag, 1974.

BUBER, M. Elemente des Zwischenmenschlichen. In: *Das dialogische Prinzip*. Gerlingen: Schneider Verlag, 1954/1994. p. 271-297.

CASSIRER, E. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1910/1994.

_____. *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1942-1961.

CASSIRER, R. *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Hamburg: Felix Meiner, 1995.

CAVALLI, L. Georg Simmel e Max Weber: un confronto su alcune questioni di metodo. *Rassegna italiana di sociologia*, 40, 3, p. 503-524, 1989.

CHRISTIAN, P. *Einheit und Zwiespalt. Zum hegelianisierenden Denken in der Philosophie und Soziologie Georg Simmels*. Berlin: Duncker & Humblot, 1978.

COLLINS, R. On the Micro-Foundations of Macro-Sociology. *American Journal of Sociology*, 86, p. 984-1.014, 1981.

CONCILIIS DE, E. *L'aristocratico metropolitano. Simmel e il problema dell'individualismo moderno*. Napoli: La città del sole, 1998.

COSER, L. *The Functions of Social Conflict*. New York: Free Press, 1956.

_____. Georg Simmel's Style of Work: A Contribution to the Sociology of the Sociologist. *American Journal of Sociology*, 63, 6, p. 635-641, 1958.

_____. Introduction. In: COSER, L. (Dir.). *Georg Simmel*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1965. p. 1-26.

_____. *Masters of sociological thought. Ideas in historical and social context*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1977.

DAHME, H.-J. *Soziologie als exakte Wissenschaft. Georg Simmels Ansatz und seine Bedeutung in der gegenwärtigen Soziologie*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1981. Teil I: Simmel im Urteil der Soziologie; Teil II: Simmels Soziologie im Grundriß.

DAHME, H.-J.; RAMMSTEDT, O. (Dir.). *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

DAL LAGO, A. *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*. Bologna: Il Mulino, 1994.

D'ANNA, V. *Il denaro e il Terzo Regno. Dualismo e unità della vita nella filosofia di Georg Simmel*. Bologna: Clueb, 1996.

DEROCHE-GURCEL, L. *Simmel et la modernité*. Paris: PUF, 1997.

DEWEY, J.; BENTLEY, A. *Knowing and the known*. Boston: Beacon, 1949.

DILTHEY, W. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. In: *Gesammelte Schriften*. Stuttgart: Teubner, 1883/1959. Band 1.

DURKHEIM, É. *Journal sociologique*. Paris: PUF, 1969.

_____. *Textes*. Paris: Minuit, 1975. t. 1: Éléments d'une théorie sociale; t. 2: Religion, morale, anomie.

FELLMAN, F. *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*. Reinbek: Rowohlt, 1993.

FERRARA, A. *Reflective authenticity. Rethinking the project of modernity*. London: Routledge, 1998.

FREUND, J. Introduction. In: SIMMEL, G. *Sociologie et épistémologie*. Paris: PUF, 1981. p. 7-78.

FREYER, H. *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*. Berlin: Teubner Verlag, 1930.

_____. *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie*. Berlin: Teubner Verlag, 1934.

FRISBY, D. *Sociological impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*. London: Heinemann, 1981.

_____. Georg Simmels Theorie der moderne. In: DAHME, H.-J.; RAMMSTEDT, O. (Dir.). *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984. p. 9-90.

_____. *Fragments of modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*. Cambridge: Polity, 1985a.

_____. Georg Simmel: First Sociology of Modernity. *Theory, Culture and Society*, 2, 3, p. 49-67, 1985b.

FRISBY, D. (Dir.). *Georg Simmel. Critical Assessments*. London: Routledge, 1994. 3 v.

FRISCHEISEN-KÖHLER, M. Georg Simmel. *Kant Studien*, 34, p. 1-51, 1919.

GASSEN K.; LANDMANN, M. (Dir.). *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe. Erinnerungen, Bibliographie, Zu seinem 100. Geburtstag am 1. März 1958*. Berlin: Duncker & Humblot, 1958. [BdD]

GIDDENS, A. *The Constitution of Society. Outline of the the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity, 1984. [GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1989.]

_____. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity, 1991. [GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.]

GOFFMAN, E. *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974.

_____. The Interaction Order. *American Sociological Review*, 48, p. 1-17, 1983.

HABERMAS, J. Georg Simmel über Philosophie und Kultur. In: SIMMEL, G. *Philosophische Kultur*. Berlin: [K. Wagenbach], 1983. p. 243-253.

_____. *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris: Fayard, 1987. t. 1: Rationalité de l'agir et rationalisation de la société; t. 2: Critique de la raison fonctionnaliste.

HAESLER, A. Le crépuscule de l'échange au-delà de Simmel. *Sociétés*, 5, p. 153-176, 1989.

_____. *Sociologie de l'argent et postmodernité*. Genève: Droz, 1995.

HENNIS, W. *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werkes*. Tübingen: Mohr, 1987.

HOMANS, G. Social Behavior as Exchange. *American Journal of Sociology*, 63, p. 597-606, 1959.

HOLZHEY, H. Der Neukantismus. In: HÜGLI, A.; LÜBKE, P.

(Dir.). *Philosophie im 20. Jahrhundert*. Hambourg: Rowohlt-Verlag, 1992. p. 19-51.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*. Paris: Gallimard, 1944-1974. [HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.]

HÜBNER-FRANK, S. Ästhetizismus und Soziologie bei Georg Simmel. In: BÖHRINGER, H.; GRÜNDER, K. (Dir.). *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*. Frankfurt: Klosterman, 1976. p. 45-58.

JANKÉLÉVITCH, V. Introduction: Georg Simmel, philosophe de la vie. In: SIMMEL, G. *La Tragédie de la culture et autres essais*. Paris: Rivages, 1925/1988. p. 13-87.

KAERN, M. et al. (Dir.). *Georg Simmel and Contemporary Sociology*. Dordrecht: Kluwer, 1990.

KANT, I. Kritik der reinen Vernunft. In: *Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1781/1983. Band 3.

_____. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: *Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1784/1983. Band 9.1.

_____. Kritik der praktischen Vernunft. In: *Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1784/1993. Band 6.

KÖHNKE, K.-C. *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und soziale Bewegungen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

KRACAUER, S. Georg Simmel. In: *Das Ornament der Masse. Essays*. Frankfurt: Suhrkamp, 1920/1977. p. 209-248.

- LANDMANN, M. Einleitung. In: SIMMEL, G. *Brücke und Tür*. Stuttgart: Koehler Verlag, 1957. p. V-XXIII.
- _____. Einleitung des Herausgebers. In: SIMMEL, G. *Das Individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968. p. 7-29.
- _____. Georg Simmel: Konturen seines Denkens. In: BÖHRINGER, H.; GRÜNDER, K. (Dir.). *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*. Frankfurt: Klostermann, 1976a. p. 3-11.
- _____. Ernst Bloch über Simmel. In: BÖHRINGER, H.; GRÜNDER, K. (Dir.). *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*. Frankfurt: Klostermann, 1976b. p. 269-271.
- LAURENCE, A. Georg Simmel: Triumph and Tragedy. *International Journal of Contemporary Sociology*, 12, 1/2, p. 24-48, 1975.
- LÉGER, F. *La Pensée de Georg Simmel. Contribution à l'histoire des idées au début du XXe siècle*. Paris: Kimé, 1989.
- LEPENIES, W. *Les Trois Cultures. Entre science et littérature l'avènement de la sociologie*. Paris: Éditions de la MSH, 1990.
- LEVINE, D. The Structure of Simmel's Thought. In: WOLFF, K. (Dir.). *Georg Simmel, 1858-1918. A Collection of Essays*. Columbus: Ohio State University, 1959. p. 9-32.
- LEVINE, D. *Simmel and Parsons: Two Approches to the Study of the Society*. New York: Arno, 1957/1980.
- LEVINE, D.; CARTER, E.; GORMAN, E. Simmel's influence on American sociology. In: BÖHRINGER, H.; GRÜNDER, K. (Dir.). *Ästhetik und soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*. Frankfurt: Klostermann, 1976. p. 175-228.

- LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962. [LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. 2. ed. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1997.]
- LICHTBLAU, K. Das "Pathos der Distanz". Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel. In: DAHME, H.-J.; RAMMSTEDT, O. (Dir.). *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984. p. 231-281.
- _____. Einleitung. In: SIMMEL, G. *Soziologische Ästhetik*. Bodenheim: Philo, 1998. p. 7-33.
- LUKÁCS, G. Über Georg Simmel. In: GASSEN, K.; LANDMANN, M. (Dir.). *Buch des Dankes an Georg Simmel*. Berlin: Duncker & Humblot, 1958. p. 171-176.
- MACPHERSON, C. *The political theory of possessive individualism. Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1962. [MACPHERSON, C. B. *Teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes até Locke*. Tradução de Nelson Dantas. São Paulo: Paz e Terra, 1979.]
- MAFFESOLI, M. *La Connaissance ordinaire*. Paris: Méridiens-Klincksieck, 1985a. [MAFFESOLI, Michel. *Conhecimento comum: compêndio de sociologia compreensiva*. Tradução de Aluizio Ramos Trinta. São Paulo: Brasiliense, 1988.]
- _____. *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*. Paris: Méridiens-Klincksieck, 1985b. [MAFFESOLI, Michel. *A sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia*. [Rio de Janeiro]: Graal, [1985].]
- MAMELET, M. *Mélanges de philosophie relativiste. Contribution à la culture philosophique*. Paris: Alcan, 1912.

_____. *Le Relativisme philosophique chez Georg Simmel*. Paris: Félix Alcan, 1914.

MARX, K. *Le Capital*. In: *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1965. t. I. [MARX, Karl. *O capital*. Tradução de Reginaldo Sant'anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.]

_____. *Économie et philosophie* (Manuscrits parisiens de 1844). In: *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1968. t. II.

MAUSS, M. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. In: *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1950. [MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.]

MILLER, D. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell, 1987.

MOSCOVICI, P. *La machine à faire des dieux*. Paris: Fayard, 1988.

MUSIL, R. *Der Mann ohne Eigenschaften. Roman*. Reinbek: Rowohlt, 1978. [MUSIL, Robert. *O homem sem qualidades*. 2. ed. Tradução de Lyz Luft. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.]

NIETZSCHE, F. *Menschliches, Allzumenschliches, I e II*. In: *Kritische Studienausgabe*. München: DTV-de Gruyter, 1887/1988. Band 2.

_____. *Jenseits von Gut und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. In: *Kritische Studienausgabe*. München: DTV-de Gruyter, 1886/1988. Band 5.

_____. *La Volonté de puissance*. Paris: Gallimard, 1995. I.

OAKES, G. Introduction. In: SIMMEL, G. *Essays on Interpretation in Social Science*. Ottawa: Rowman and Littlefield, 1980. p. 3-94.

_____. The Problem of Women in Simmel's Theory of Culture. In: SIMMEL, G. *On Women, Sexuality and Love*. New Haven: Yale University Press, 1984. p. 3-62.

ÖLLIG, H.-L. *Der Neukantismus*. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1979.

PARSONS, T.; SHILS, E. (Ed.). *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951.

PIAGET, J. *Études sociologiques*. Genève: Droz, 1967. [PIAGET, Jean. *Estudos sociológicos*. Rio de Janeiro: Forense, 1973.]

POHLMANN, F. *Individualität, Geld und Rationalität. Georg Simmel zwischen Karl Marx und Max Weber*. Stuttgart: F. Enke Verlag, 1987.

QUÉRÉ, L. Sociabilité et interactivations sociales. *Réseaux*, p. 75-91, mars 1988.

RAMMSTEDT, O. On Simmel's Aesthetics: Argumentations in the Journal *Jugend*, 1897-1906. *Theory, Culture and Society*, 88, p. 125-144, 1991.

_____. Editorischer Bericht. In: *GSG* 11, p. 877-905, 1992.

RAMMSTEDT, O.; WATIER, P. (Dir.). *G. Simmel et les sciences humaines*. Paris: Méridiens-Klincksieck, 1994.

RAY, L. (Dir.). *Formal Sociology. The Sociology of Georg Simmel*. Hants: Elgar Publishing, 1991.

ROSSI, P. *Lo storicismo tedesco contemporaneo*. Milano: Edizioni di Comunità, 1994.

SCHNABEL, P.-E. Georg Simmel. In: KÄSLER, D. (Dir.). *Klassiker der soziologischen Denkens*. München: DTV, 1976. Band 1, p. 267-311.

- SCHUTZ, A. *The problem of social reality*. Haia: M. Nijhoff, 1962. (Collected papers I)
- _____. *Studies in social theory*. Haia: M. Nijhoff, 1964. (Collected papers II)
- SÉGUY, J. Aux enfances de la sociologie des religions. *Archives de sociologie des religions*, 17, 9, p. 5-11, 1964.
- SIMMEL, H. Auszüge aus den Lebenserinnerungen. In: GASSEN, K.; LANDMANN, M. (Dir.). *Buch des Dankes an Georg Simmel*. Berlin: Duncker & Humblot, 1958. p. 247-268.
- SMITH, G. Snapshots sub specie aeternitatis: Simmel, Goffman and Formal Sociology. *Human Studies*, 12, p. 19-57, 1989.
- SPYKMAN, N. *The social theory of Georg Simmel*. New York: Atherton, 1925/1966.
- SQUICCIARINO, N. *Il profondo della superficie. Abbigliamento e civetteria come forme di comunicazione in Georg Simmel*. Roma: Armando Editore, 1999.
- SYLVAN, D.; GLASSNER, B. *A Rationalist Methodology for the Social Sciences*. Oxford: Blackwell, 1985.
- TROTZKIJ, L. *Literatur und revolution*. München: DTV, 1924/1972. [TROTSKY, Leon. *Literatura e revolução*. Tradução de Moniz Bandeira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1969.]
- VANDENBERGHE, F. *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation e réification*. Paris: La Découverte, 1997-1998. t. 1: Marx, Simmel, Weber, Lukács. t. 2: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas.
- _____. "The real is relational": An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism. *Sociological Theory*, 17, 1, p. 32-67, 1999a.

- _____. La philosophie marginale de Max Weber. In: NOVAES, S.; OGIEN, R.; PHARO, P. (Dir.). *Une sociologie pour l'éthique. Autour des travaux de Paul Ladrière*. Paris: CNRS, 2000. p. 59-84.
- _____. From structuralism to culturalism. Ernest Cassirer's philosophy of symbolic forms. *European Journal of Social Theory*, 4, 4, p. 479-497, 2001.
- VANDEN BERGHE, P. Lacan lecteur de Simmel: une étrange alliance. In: LOFTS, S.; MOYAERT, P. (Dir.). *La Pensée de Lacan*. Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1994.
- VOZZA, M. *Il sapere della superficie da Nietzsche a Simmel*. Napoli: Liguore, 1988.
- WATIER, P. Présentation. In: WATIER, P. (Dir.). *G. Simmel. La sociologie et l'expérience du monde moderne*. Paris: Méridiens-Klincksieck, 1986. p. 65-79.
- _____. *Le Savoir sociologique*. Paris: Desclée de Brouwer, 2000.
- WEBER, M. Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr, 1922. Band I, p. 536-573.
- _____. *Le savant et le politique*. Paris: Plon, 1959.
- _____. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Plon, 1964. [WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani Macedo. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.]
- _____. *Essais sur la théorie des sciences*. Paris: Plon, 1965.
- _____. Georg Simmel as Sociologist. *Social research*, 39, p. 155-163, 1972.

WEINGARTNER, R. Form and Content in Simmel's Philosophy of Life. In: WOLFF, K. (Ed.). *Georg Simmel, 1858-1918*. Columbus: Ohio State University Press, 1959. p. 33-60.

_____. *Experience and Culture. The Philosophy of Georg Simmel*. Middletown: Wesleyan University Press, 1960.

WEINSTEIN, D.; WEINSTEIN, M. *Postmodern(ized) Simmel*. London: Routledge, 1993.

WOLFF, K. Introduction. In: *The Sociology of Georg Simmel*. Glencoe: Free Press, 1950. p. XVII-LXIV.

_____. *Georg Simmel, 1858-1918*. Columbus: Ohio State University Press, 1959.

GLOSSÁRIO

A priori/a posteriori – Kant chama de *a posteriori* (ou empíricos) os conhecimentos que vêm da experiência sensível ou que dela dependem; são *a priori* (ou racionais) aqueles que a experiência sensível supõe logicamente (mais que cronologicamente). É *a priori* o que funciona como condição de possibilidade da experiência e de seu conhecimento.

Ação racional relativa a um fim (Weber) – Age de maneira racional em relação a um fim (*zweckrational*) ou estratégica – e não de maneira racional em relação a um valor (*wertrational*) – o indivíduo que se esforça para realizar determinados fins, planejando de maneira refletida e calculada os meios necessários para atingi-los.

Associação (*Vergesellschaftung*) – Por “sociação” ou associação, Simmel entende os processos de interação microssociológicos que são o cadinho da sociedade. A associação é a sociedade em *status nascendi*.

Compreensão/explicação – As ciências humanas não buscam explicar (*Erklären*) o comportamento subsumindo-o em leis gerais, mas compreender (*Verstehen*), através da interpretação, o sentido que o ator quis dar à sua ação. A compreensão é o resultado de uma interpretação bem-sucedida do sentido da ação.

Dialética – Em Hegel, a dialética designa um modo de pensamento (e de ser) progressivo, em movimento, superando ou ultrapassando (*Aufheben*) as contradições entre a tese (afirmação) e a antítese (negação) em uma síntese de um nível superior, que conserva e nega, ao mesmo tempo, a tese de partida (negação da negação). Em Simmel, as contradições não são ultrapassadas em uma síntese superior, mas é a oposição que se transforma em interação.

Dualismo/dualidade – O dualismo designa uma ordem de realidade ou um tipo de raciocínio que admitem referência a dois princípios últimos colocados em exterioridade um em relação ao outro. Quando os princípios não são mais colocados em exterioridade, mas relacionados e articulados um ao outro, fala-se de dualidade.

Eidética – Em Husserl, a noção de eidética remete a tudo o que diz respeito aos eidos ou à essência das coisas (e não a sua existência). Como ciência descritiva das essências (em oposição aos fatos), a fenomenologia repousa sobre a intuição das essências (*Wesensschau*), que pode ser atingida pelo método da variação eidética – que consiste em uma variação livre sobre o correlato da visada intencional da consciência.

Fenomenologia (Husserl) – Literalmente, a fenomenologia é a ciência dos fenômenos. Trata-se, nesse caso, de uma descrição

detalhada dos fenômenos, isto é, daquilo que aparece ou que se dá à consciência reflexiva – e de modo que sejam intencionalmente constituídos pela consciência como dados da consciência.

Forma/conteúdo – Kant opõe a forma do conhecimento (a estrutura conceitual *a priori* do pensamento) à sua matéria ou ao seu conteúdo (o dado perceptivo, sem o qual o conhecimento é vazio). Em Simmel, a noção de forma pode designar seja um princípio sintético da teoria do conhecimento (as formas *a priori* de Kant), seja um princípio de estruturação do social (as formas de associação de sua sociologia formal), seja ainda uma cristalização *a posteriori* das energias ou das interações em objetos culturais e instituições sociais (as formas do espírito objetivo de Hegel).

Idealismo – São idealistas as filosofias que pensam que a verdadeira realidade não é o mundo sensível, mas o mundo da Idéia ou das Idéias, e levam toda a existência até o pensamento. Designamos sob o nome de idealismo (alemão) os sistemas filosóficos de Schelling, de Fichte e de Hegel.

Individualismo metodológico – Doutrina metodológica reducionista que estipula que os fatos sociais observados no nível macrosociológico devem, em última instância, ser explicados por uma análise das ações individuais. Na medida em que as ações são interpretadas como ações racionais relativas a um fim, o individualismo metodológico de Boudon corresponde à teoria da escolha racional (*rational choice*).

Interação (*Wechselwirkung*) – Processo através do qual dois ou vários elementos se condicionam reciprocamente. Em Simmel, a interação remete à relação de consciência entre os atores sociais.

Objetivação-autonomização-reificação-alienação – Fases do processo dialético de exteriorização da objetividade no mundo social e cultural. Ao objetivar-se, o sujeito exterioriza sua interioridade em produtos culturais. Ainda que estes sejam criados pelo sujeito, eles se emancipam de sua origem e acabam por seguir suas próprias leis autônomas. Quando os conteúdos culturais objetivados se tornam estranhos aos sujeitos e se voltam contra eles, a autonomização se inverte em reificação e é experimentada pelos sujeitos como alienação.

Princípio regulador – Kant convida o filósofo a considerar as idéias de totalidade e de plenitude como ideais em direção aos quais deve-se tender, e não como uma realidade que se tenha o direito de afirmar *a priori*.

Racionalização formal (Weber) – As instituições e organizações que repousam sobre a calculabilidade máxima dos meios e dos procedimentos, assim como sobre a previsibilidade máxima das regras abstratas e das atividades que ocorreram, são formalmente racionalizadas. A calculabilidade, a objetividade e a impessoalidade caracterizam a racionalização formal.

Realismo histórico – Como doutrina que concebe a realidade independentemente do conhecimento que se lhe retira, o realismo afirma a possibilidade de se adquirir um conhecimento direto e confiável da realidade. Em história, o realismo pretende poder apreender “o que é realmente passado” (Ranké) sem a intervenção de uma formalização dos acontecimentos pelo historiador.

Relativismo ou relacionismo – Teoria simmeliana segundo a qual o conhecimento se instaura através de um jogo de relações

entre proposições, das quais nenhuma, considerada isoladamente, pretenderia ser absolutamente verdadeira.

Sui generis – Literalmente, de seu próprio gênero. Noção utilizada para indicar que os fenômenos estudados são irreduzíveis e seguem suas próprias leis autônomas. Assim, os fatos sociais são *sui generis* e não podem ser reduzidos a fatos psicológicos, biológicos ou químicos.

Tipo ideal (Weber) – Um tipo ideal é um quadro do pensamento, uma construção abstrata que, sem ser uma cópia da realidade, oferece um meio de conhecimento da realidade. Assim, para compreender como a burocracia funciona, o sociólogo deve, de início, construir uma idéia ou um conceito da burocracia reunindo certos traços em um quadro puramente ideal, pois ele deve comparar a burocracia real com a idéia que ele construiu dela.

Transcendental – Uma abordagem transcendental parte da constatação de um fato – por exemplo, existem objetos de conhecimento – para interrogar reflexivamente as condições de possibilidade de tais fatos. Kant chama de transcendental o conhecimento que não se ocupa tanto dos objetos dos conhecimentos quanto do modo de conhecimento dos objetos, na medida em que esse modo de conhecimento seja *a priori* possível.

Vitalismo ou filosofia da vida – A filosofia da vida (*Lebensphilosophie*) propõe uma metafísica do irracional que encontra seu ponto de partida e de ancoragem em uma reflexão da vida sobre a vida, compreendida como movimento cego das pulsões e profundezas que experienciamos de forma imediata.